

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

SUR

LA METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE I (Leçons I, II, III, IV, XI)

LIVRE II

TRADUCTION

DE

GERMAIN DANDENAULT, PTRE

SÉMINAIRE DE SHERBROOKE

Bibliothèque virtuelle Saint-Thomas-d'Aquin
Copyright ©2009, Andrew Caya, pour la version numérique.
Toute reproduction à des fins non commerciales est autorisée.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

SUR

LA METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE I (Leçons I, II, III, IV, XI)

LIVRE II

TRADUCTION

DE

GERMAIN DANDENAULT, PTRE

SÉMINAIRE DE SHERBROOKE

TRADUCTION
du
COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS
sur
LA METAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

Livres I-II

Ad usum privatum

-Tous droits réservés-
Germain Dandenault, ptre.

Faculté des Arts de l'Université de Sherbrooke
Séminaire de Sherbrooke

08901362

- INTRODUCTION (1) DE SAINT THOMAS

Comme l'enseigne le Philosophe dans ses Politiques, lorsque plusieurs réalités sont ordonnées à quelque chose d'un, il faut que l'une d'elles ait un rôle de direction ou de commandement, et que les autres soient réglées ou gouvernées. Ce que l'on voit manifestement dans l'union du corps et de l'âme: l'âme naturellement commande et le corps obéit. Il en est de même entre les puissances de l'âme: l'ordre naturel veut que la raison commande à l'irascible et au concupiscible.

Or, toutes les sciences et tous les arts sont ordonnés à une fin unique, la perfection de l'homme, qui est son bonheur. Il est donc nécessaire que l'une de ces sciences ait un rôle de direction et de commandement à l'égard des autres. Cette science revendique à bon droit le nom de sagesse. En effet, il appartient au sage d'ordonner les autres savants.

Quelle est cette science, quelles réalités elle étudie, on peut le savoir si l'on examine avec attention comment quelqu'un est apte au commandement. En effet, conformément à ce que dit le Philosophe dans le livre précité, les hommes d'une vigoureuse intelligence sont naturellement chefs et maîtres des autres, alors que ceux qui sont robustes de corps mais faibles d'intelligence, sont naturellement serviteurs (esclaves).

Ainsi, c'est la science la plus intellectuelle qui doit présider aux autres et les diriger. Et cette science est celle qui porte sur ce qui est le plus intelligible.

On peut établir ce que sont ces réalités les plus intelligibles, à partir d'un triple point de vue.

(1) Voir dans l'Ethique à Nicomaque le sens précis du mot "prooemium"

En premier, d'après l'ordre de la compréhension intellectuelle. En effet, ce qui est source de certitude pour l'intelligence semble être plus intelligible. C'est pourquoi, puisque la certitude de la science est acquise par l'intelligence à partir des causes, il semble que la connaissance des causes est la connaissance la plus intellectuelle. Et donc, la science qui considère les causes premières semble être celle qui ordonne et dirige le plus les autres sciences.

Le second point de vue se prend de la comparaison entre l'intelligence et le sens. En effet, le sens s'identifiant à la connaissance des choses particulières, il semble que l'intelligence en diffère par le fait qu'elle connaît les universels. D'où il s'ensuit que la science la plus intellectuelle est celle qui porte sur les principes qui sont les plus universels. Ces principes sont l'être, et ce qui est consécutif à l'être, comme l'un et le multiple, la puissance et l'acte. Or, ces principes universels ne doivent pas être laissés tout à fait indéterminés puisque, sans eux, une connaissance complète de ce qui est propre à un genre ou à une espèce ne peut avoir lieu. On ne doit pas non plus en faire l'étude dans une science particulière. Chaque genre d'être ayant besoin de la connaissance de ces choses communes pour se connaître lui-même, chaque science particulière aurait également raison d'en traiter. Il reste donc que ces choses communes sont étudiées dans une seule science commune laquelle, étant la plus intellectuelle, préside aux autres sciences.

Le troisième point de vue se tire de la connaissance elle-même de l'intelligence. Puisque chaque chose a une capacité d'intelligibilité de ce qu'elle est dépouillée ou exempte de matière, il faut que les choses les plus intelligibles⁽¹⁾ et l'intellect doivent être proportionnés, l'intellect et l'intelligible en acte étant un. Or, les choses qui sont les plus séparées de la matière, sont non seulement celles qui font abstraction de la matière signifiée "comme les formes naturelles conçues dans leur universalité, dont traite la science naturelle", mais celles qui font complètement abstraction de la matière sensible. Et non seulement les formes qui sont abstraites quant à leur notion ou définition, comme les êtres

(1) soient celles qui sont les plus séparées de la matière. En effet, l'intelligible...

mathématiques, mais aussi quant à leur existence, comme Dieu et les intelligences. Voilà pourquoi la science qui traite de ces êtres semble être, au plus haut point, intellectuelle, et reine ou maîtresse des autres sciences.

Ces trois études, dont nous venons de parler, ne relèvent pas de sciences diverses, mais d'une seule. En effet, les substances séparées ci-haut mentionnées sont les causes universelles et premières de l'être. Or, il appartient à une même science de considérer les causes propres d'un genre et le genre lui-même: ainsi, le philosophe de la nature considère les principes du corps naturel. Il faut donc qu'il appartienne à la même science de considérer les substances séparées et l'être universel, qui est le genre, dont les substances susdites sont les causes communes et universelles.

De là il appert que, bien que cette science considère les trois choses susdites, ce n'est pas n'importe quelle d'entre elles qu'elle considère comme sujet, mais uniquement l'être commun lui-même. En effet, ce qui est le sujet d'une science c'est ce dont nous recherchons les causes et les propriétés, et non pas les causes elles-mêmes du genre étudié: la connaissance des causes d'un certain genre est la fin à laquelle atteint la considération de la science de ce genre. Mais bien que le sujet de cette science soit l'être en général, l'être commun, on dit cependant qu'elle porte tout entière sur ce qui est séparé de la matière et selon l'existence et selon la notion. La raison en est que l'on dit séparé de la matière, et quant à l'existence et quant à la notion, non seulement ce qui ne peut jamais exister dans la matière, comme Dieu et les substances séparées, mais même ce qui peut exister sans matière, comme l'être commun. Ce qui ne pourrait avoir lieu si ces choses, comme l'être commun, dépendaient de la matière dans leur existence.

Donc, conformément à ces trois choses qu'elle étudie, par rapport auxquelles doit se prendre sa perfection, cette science a reçu trois noms. En effet, on l'appelle science divine ou théologie, en tant qu'elle considère les substances ci-haut mentionnées. On l'appelle

métaphysique, en tant qu'elle considère l'être et ce qui lui est consécutif. En effet, ces choses trans-physiques sont trouvées par voie de résolution, comme les choses plus communes sont trouvées après les choses communes. On l'appelle aussi philosophie première, en tant qu'elle considère les causes premières des choses.

On voit donc ainsi clairement quel est le sujet de cette science, quelles sont ses relations aux autres sciences, et quel nom on lui donne.

TEXTE D'ARISTOTE - (1)

Sensation, expérience, art, science, sagesse.

Tous les hommes désirent naturellement savoir; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences. - Par nature, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir; sont seulement intelligents, sans posséder la faculté d'apprendre, les êtres incapables d'entendre les sons, tels que l'abeille et tout autre genre d'animaux pouvant se trouver dans le même cas; au contraire, la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe.

Quoi qu'il en soit, les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes: en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose en arrive à constituer finalement une seule expérience; et l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art, avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car l'expérience a créé l'art, comme le dit Polos avec raison, et le manque d'expérience, la chance. L'art naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience; mais juger que tel remède a soulagé tous les individus de telle constitution, rentrant dans les limites d'une classe déterminée, atteints de telle maladie, comme, par exemple, les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela relève de l'art.

(1) La Métaphysique, J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1953.

Ceci dit, au regard de la pratique l'expérience ne semble en rien différer de l'art; et même nous voyons les hommes d'expérience obtenir plus de succès que ceux qui possèdent une notion sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est une connaissance de l'individuel, et l'art, de l'universel. Or, toute pratique et toute production portent sur l'individuel: ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve être accidentellement un homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience, et que connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement, car ce qu'il faut guérir c'est l'individu. - Il n'en est pas moins vrai que nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et que nous jugeons les hommes d'art supérieurs aux hommes d'expérience, dans la pensée que la sagesse, chez tous les hommes, accompagne plutôt le savoir: et cela, parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience savent bien qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi, tandis que les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause. Pour la même raison encore, nous estimons que les chefs, dans toute entreprise, méritant une plus grande considération que les manoeuvres, et sont plus savants et plus sages: c'est parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manoeuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais agissent sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle; seulement, tandis que les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions par une tendance naturelle, pour les manoeuvres c'est par habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, c'est parce qu'ils possèdent la théorie et connaissent les causes. - Et, en général, la marque distinctive du savant, c'est la capacité d'enseigner, et c'est encore pourquoi nous croyons que l'art est plus véritablement science que l'expérience, puisque ce sont les hommes d'art, et non les autres, qui sont capables d'enseigner. - En outre, nous ne regardons d'ordinaire aucune de nos sensations comme étant une sagesse, bien qu'elles nous fournissent les connaissances les plus autorisées sur les choses individuelles; mais elles ne nous disent le pourquoi de rien, pourquoi, par exemple, le feu est chaud: elles se bornent à constater qu'il est chaud.

C'est donc à bon droit que celui qui, le premier, trouva un art quelconque, dégagé des sensations communes, excita l'admiration des hommes; ce ne fut pas seulement en raison de l'utilité de ses découvertes,

mais pour sa sagesse et sa supériorité sur les autres. Puis les arts nouveaux se multiplièrent, dirigés, les uns vers les nécessités de la vie, les autres vers son agrément; or toujours les inventeurs de ces derniers arts ont été considérés comme plus sages que les autres, et cela, parce que leurs sciences ne tendent pas à l'utilité. De là vient que tous ces différents arts étaient déjà constitués, quand on découvrit ces sciences qui ne s'appliquent ni au plaisir, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les contrées où régnait le loisir. Aussi l'Egypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale.

Nous avons indiqué, dans l'Ethique, quelle différence il y a entre l'art, la science et les autres disciplines du même genre. Mais le but de notre présente discussion, c'est de montrer que, sous la dénomination de sagesse, chacun entend communément ce qui traite des premières causes et des premiers principes; aussi, comme nous l'avons dit plus haut, juge-t-on d'ordinaire l'homme d'expérience supérieur à l'homme qui a simplement une sensation quelconque, l'homme d'art supérieur à l'homme d'expérience, l'architecte au manoeuvre, et les sciences théorétiques aux sciences pratiques. Il est donc évident, dès maintenant, que la Sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes.

L I V R E I

SOMMAIRE DU LIVRE-

ON TRAITE DE LA NATURE ET DE LA PERFECTION
DE CETTE SCIENCE DIVINE QU'ON APPELLE SAGESSE. ON RAPPORTE ET ON REFUTE LES
OPINIONS DES PREMIERS PHILOSOPHES SUR LES CAUSES ET LES PRINCIPES DES CHOSES.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

LECON I

A partir de quelques présupposés - la dignité de cette science, manifestée par l'attrait qu'elle exerce sur tout homme, et la hiérarchie de la connaissance humaine - présupposés qui donnent les conditions de la génération de cette science, il conclut qu'elle porte sur les causes.

1.- Huic autem scientiae Aristoteles prooemium praemittit, in quo duo tradit. Primo quidem ostendit circa quid haec scientia versetur. Secundo qualis sit ista scientia ibi, "Quia vero non "activa". Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod hujus scientiae, quae sapientia dicitur, est considerare causas. Secundo quales vel quas causas considerat, ibi, "Quoniam autem scientiam hanc." Circa primum praemittit quaedam ex quibus ad propositum arguit. Secundo ex praedictis rationem sumit, ibi, "Cujus autem gratia nunc." Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi scientiae dignitatem. Secundo ostendit cognitionis ordinem, ibi. "Animalia quidem igitur etc." Scientiae autem dignitatem ostendit per hoc quod naturaliter desideratur ab omnibus tamquam finis. Unde circa hoc duo facit. Primo proponit intentum. Secundo probat, ibi, "Signum autem". Proponit igitur primo quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum.

2.-Cujus ratio potest esse triplex: Primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit

1.- Aristote place en tête de cette science une introduction, dans laquelle il traite de deux questions. Il fait voir, en premier, ce sur quoi porte cette science. En second, il manifeste ses caractères, lorsqu'il écrit: "Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique ..." Il explique la première question en deux points. En premier, il montre qu'il appartient à cette science, qu'on appelle sagesse, de considérer les causes. En second, il détermine les causes ou les sortes de causes qu'elle étudie, au paragraphe: "Et puisque cette science est l'objet de notre recherche..." Il élabore le premier point en établissant certains présupposés nécessaires à la démonstration de ce qu'il propose. En second, il tire, de ces présupposés, la raison explicative de son avancé, quand il écrit: "Mais le but de notre présente recherche..." Il divise ces présupposés en deux parties. Dans la première, il manifeste en général la dignité de la science. Dans la seconde, il montre l'ordre de la connaissance, où il écrit: "Par nature, les animaux..." Il montre la dignité de la science par le fait qu'elle est naturellement désirée par tous comme une fin. C'est pourquoi il divise cette considération en deux points. En premier il propose ce qu'il veut manifester. En second, il le prouve où il dit: "Cé qui montre..." Il pose donc, en premier lieu que le désir de savoir existe naturellement dans tous les hommes.

2.-Trois raisons peuvent expliquer ce désir naturel de connaître. La première est que toute chose désire naturellement sa perfection. Ainsi dit-on que la matière désire la forme, comme l'imparfait désire sa per-

suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de Anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.

3.-Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum.

4.-Tertio, qua unicuique rei desiderabile est, ut suo principio jungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo Physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam. Nec obstat si aliqui homines scientiae huic studium non impendant; cum frequenter qui finem aliquem desiderant, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahantur, vel propter difficultatem perveniendi, vel propter alias occupationes. Sic etiam licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendant, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi. Hoc autem proponit Aristoteles ut ostendat, quod quaerere scientiam non propter aliud utilem, qualis est haec scientia, non est vanum, cum naturale desiderium vanum esse non possit.

fection. Donc, puisque l'intelligence, par laquelle l'homme est ce qu'il est, considérée en elle-même, est toutes choses en puissance et ne peut être réduite en acte que par la science, n'étant rien des réalités avant d'intelliger, comme il est dit au troisième livre de l'Âme, il s'ensuit que chacun désire naturellement la science, comme la matière désire la forme.

3.-Voici la seconde raison: chaque chose a une inclination naturelle à son opération propre, comme le chaud, par exemple, à réchauffer, et le lourd à descendre. Or, l'opération propre de l'homme en tant qu'il est homme est d'intelliger. C'est par cela en effet qu'il diffère des autres êtres. Donc, le désir de l'homme l'incline naturellement à intelliger et, par conséquent, à savoir.

4.-La troisième raison est la suivante: il est désirable pour tout être d'être uni à son principe, car c'est dans cette union que consiste la perfection de chacun. Voilà pourquoi le mouvement circulaire est le plus parfait, comme il est prouvé au VIIIe livre des Physiques, puisque la fin du mouvement est unie à son principe (puisque le terme du mouvement est uni à son point de départ...). Or, aux substances séparées qui sont principes de l'intelligence humaine et qui sont, avec elle, dans la relation du parfait à l'imparfait, l'homme n'est uni que par l'intelligence. Voilà pourquoi c'est dans cette union que consiste le bonheur ultime de l'homme et ainsi, les hommes désirent-ils naturellement la science. Et le fait que quelques uns d'entre eux ne s'appliquent pas à la poursuivre n'est pas une objection. Certaines causes détournent fréquemment les hommes de poursuivre la fin qu'ils désirent: la difficulté d'y parvenir ou les occupations étrangères à cette fin. C'est donc tous les hommes qui désirent la science sans que tous ne s'y appliquent parce qu'ils sont retenus, soit par les plaisirs, soit par les nécessités de la vie présente, soit par la paresse qui les fait éviter le labeur de l'étude. Voilà les raisons que propose Aristote pour montrer que la recherche de la science sans aucun autre motif d'utilité que cette recherche même, ce qui caractérise cette science, n'est pas vain, puisque le désir naturel ne peut être vain.

5.-Deinde ostendit quod proposuerat, per signum: quia cum sensus ad duo nobis deserviant; scilicet ad cognitionem rerum, et ad utilitatem vitae; diliguntur a nobis propter seipsos, inquantum cognoscitivi sunt, et etiam propter hoc, quod utilitatem ad vitam conferunt. Et hoc patet ex hoc, quod ille sensu maxime ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est, qui est visus, quem diligimus non solum ad agendum aliquid sed etiam si nihil agere deberemus. Cujus causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat.

6.-In quo manifestum est quod duas praeeminentias visus in cognoscendo ad alios sensus ponit. Unam quidem quia perfectius cognoscit. Quod quidem visui accidit, eo quod spiritualior est inter omnes sensus. Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur ejus immutatio, qua ab objecto immutatur. Nam cum omnia alia sensibilia immutent organum et medium sensus secundum aliquam materiales immutationem, sicut tactus objectum calefaciendo et infrigidando, objectum vero gustus, afficiendo sapore aliquo organum gustus mediante saliva, objectum autem auditus par motum corporalem, objectum autem odoratus per fumalem evaporationem, solum objectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione. Non enim pupilla nec aer coloratur sed solum speciem coloris recipiunt secundum esse spirituale. Quia igitur sensus in actu consistit in actuali immutatione sensus ab objecto, manifestum est illum sensum spiritualiorem esse in sua operatione, qui immaterialius et spiritualius immutatur. Et ideo visus certius et perfectius judicat de sensibilibus inter alios sensus.

7.-Aliam autem praeeminentiam ponit. quia nobis plura demonstrat. Quod

5.-Aristote manifeste ensuite ce qu'il avait proposé par un signe. Les sens servant à deux buts: à la connaissance des choses et à l'utilité de la vie, nous les aimons pour eux-mêmes, en tant qu'ils sont cognoscitifs, instruments du connaître, et aussi en tant qu'ils sont utiles à la vie. Ceci est évident du fait que le sens le plus cher à tous est celui qui connaît plus que les autres, le sens de la vue, que nous aimons non seulement pour accomplir certaines besognes, mais même si nous étions voués à l'inaction. La cause de cette préférence réside dans le fait que le sens de la vue nous fait connaître plus que les autres et nous manifeste plus d'aspects distinctifs des êtres.

6.-Par cela, il est manifeste qu'Aristote pose une double supériorité du sens de la vue sur les autres. Cette supériorité lui vient tout d'abord de ce qu'il connaît plus parfaitement que les autres sens. Et cette qualité elle-même du sens de la vue lui vient de ce qu'il est le plus spirituel des sens. En effet, une puissance cognitive est d'autant plus parfaite dans l'ordre de la connaissance qu'elle est plus immatérielle. La plus grande immatérialité du sens de la vue se révèle à l'observation de l'immutation causée par l'objet. Alors que tous les autres objets transforment l'organe et le milieu du sens selon une certaine altération matérielle, comme fait, par exemple, l'objet du toucher en réchauffant et refroidissant, l'objet du goût en affectant, par l'intermédiaire de la salive, son organe d'une certaine saveur, l'objet de l'ouïe par le mouvement corporel, l'objet de l'odorat par l'évaporation fumeuse, seul l'objet de la vue n'informe le sens de la vue et son milieu que par une immutation immatérielle. Ni la pupille ni l'air ne sont colorés. Ils reçoivent l'espèce couleur uniquement dans son existence spirituelle. Donc, parce que le sens en acte consiste dans son actuelle immutation par son objet, il est évident que le sens le plus spirituel dans son opération est celui qui est informé par son objet de façon plus immatérielle et plus spirituelle. C'est pourquoi, la vue est le sens qui juge des objets sensibles avec plus de perfection et de certitude que les autres.

7.-Aristote pose la seconde supériorité de la vue sur les autres sens, du fait qu'el-

quidem accidit ex ratione sui objecti. Tactus enim et gustus, et similiter odoratus et auditus sunt cognoscitivi illorum accidentium, in quibus distinguuntur inferiora corpora a superioribus. Visus autem est cognoscitivus illorum accidentium, in quibus communicant inferiora corpora cum superioribus. Nam visibile actu est aliquid per lucem, in qua communicant inferiora corpora cum superioribus, ut dicitur secundo de Anima: et ideo corpora caelestia solo visu sunt sensibilia

8.-Est autem alia ratio, quia visus plures differentias rerum demonstrat; quia sensibilia corpora praecipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum. Cujus ratio ex hoc sumi potest: quod alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt: sicut sonus est a corpore sensibili, ut ab eo fluens et non in eo manens: et similiter fumalis evaporatio cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. Unde iudicium tactus et visus extenditur ad res ipsas, iudicium autem auditus et odoratus ad ea quae a rebus ipsis procedunt, non ad res ipsas. Et inde est quod figura et magnitudo et huiusmodi, quibus ipsa res sensibilis disponitur, magis percipitur visu et tactu, quam aliis sensibus. Et adhuc amplius magis visu quam tactu, tum propter hoc quod visus habet maiorem efficaciam ad cognoscendum, ut dictum est, tum propter hoc, quod quantitas et ea quae ad ipsam sequuntur, quae videntur esse sensibilia communia, proximius se habent ad objectum visus quam ad objectum tactus. Quod ex hoc patet, quod objectum visus omne corpus habens aliquam quantitatem aliquo modo consequitur, non autem objectum tactus.

le nous manifeste plus de choses. Et cela tient à la nature de son objet. Le toucher et le goût en effet et, semblablement, l'odorat et l'ouïe connaissent les accidents qui distinguent les corps inférieurs des corps supérieurs. La vue, elle, connaît les accidents qui font communiquer les premiers avec les derniers. Car le visible en acte est réalisé par la lumière qui établit la communication entre les corps inférieurs et les corps supérieurs, comme il est dit au IIe livre de l'Ame. C'est ainsi que les corps célestes sont sensibles uniquement par le sens de la vue.

8.-Il y a une autre raison qui explique pourquoi la vue nous fait voir plus d'aspects différents des choses. Il semble, en effet, que nous connaissons les corps sensibles surtout par la vue et par le toucher et davantage par la première que par le second. La raison peut être prise du fait que les trois autres sens connaissent ce qui, d'une certaine façon, s'échappe du corps sensible et non ce qui le constitue en lui-même. Le son, par exemple, provient du corps sensible comme quelque chose qui s'en échappe et non comme quelque chose d'immanent. Ainsi en est-il de l'évaporation fumeuse avec laquelle et de laquelle l'odeur se diffuse. Tandis que la vue et le toucher perçoivent les accidents qui demeurent dans les choses elles-mêmes, comme la couleur, et le chaud et le froid. Voilà pourquoi le jugement du toucher et de la vue s'étend aux choses elles-mêmes, tandis que celui de l'ouïe et de l'odorat se limite à ce qui procède des choses, non aux choses elles-mêmes. De là vient que la figure et la grandeur et les accidents de cette sorte sont mieux perçus par la vue et le toucher que par les autres sens. Et cela encore davantage par la vue que par le toucher: parce que la vue a une plus grande efficacité à connaître, comme il a été dit plus haut, et parce que la quantité et ce qui en est consécutif, qui semble être les sensibles communs, sont plus proches de l'objet de la vue que de celui du toucher. Ce qui est évident du fait que l'objet de la vue est consécutif de quelque manière à tout corps ayant une certaine quantité. Ce qui ne peut être dit de l'objet du toucher.

9.-Deinde cum dicit "animalia quidem. Prosequitur de ordine cognitionis. Et primo quantum ad bruta animalia. Secundo quantum ad homines, ibi, "Animalia quidem igitur etc." Circa vero bruta animalia tangit primo quidem id in quo omnia animalia communicant. Secundo id in quo animalia differunt, et se invicem excedunt, ibi, "Ex sensibus." Communicant autem omnia animalia in hoc quod naturaliter sensus habent. Nam ex hoc animal est animal, quod habet animam sensitivam, quae natura est animalis, sicut forma unicuique propria est natura ejus. Quamvis autem omnia animalia sensum habeant naturaliter, non tamen omnia habent omnes sensus, sed solum perfecta. Omnia vero habent sensum tactus. Ipse enim est quodammodo fundamentum omnium aliorum sensuum. Non autem habent omnia sensum visus, quia sensus visus est omnibus aliis perfectior in cognoscendo, secus tactus magis necessarius. Est enim cognoscitivus eorum, ex quibus animal constat, scilicet calidi, frigidi, humidi et sicci. Unde sicut visus inter omnes est perfectior in cognoscendo, ita tactus est magis necessarius, utpote primus existens in via generationis. Ea enim quae sunt perfectiora, secundum hanc viam, sunt posteriora respectu illius individui, quod de imperfecto ad perfectionem movetur.

10.-Deinde cum dicit "ex sensibus"- Ponit diversitatem cognitionis, quae est in brutis: et tangit etiam tres gradus cognitionis in huiusmodi animalibus. Quaedam enim sunt, quae licet sensum habeant, non tamen habent memoriam, quae ex sensu fit. Memoria enim sequitur phantasiam, quae est motus factus a sensu secundum actum, ut habetur in secundo de Anima. In quibusdam vero animalibus ex sensu non fit phantasia, et sic in eis non potest esse memoria: et huiusmodi sunt animalia imperfecta, quae sunt immobilia secundum locum ut conchilia. Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitae

9.-Puis, quand Aristote écrit: "Par nature, les animaux...", il commence à établir l'ordre de la connaissance. Et, en premier, chez les animaux. En second lieu, chez les hommes, où il dit: "Quoiqu'il en soit, les animaux autres..." En ce qui concerne les animaux, il s'attaque, en premier, à ce qu'il y a de commun à tous les animaux; en second, il esquisse ce qui les distingue et établit une supériorité hiérarchique chez eux, quand il dit: "...mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire..." Les animaux ont ceci de commun qu'ils possèdent naturellement le sens. En effet, l'animal est animal du fait qu'il possède l'âme sensitive, dont la nature est d'être animal, comme la forme propre à chacun est sa nature. Mais bien que tous les animaux possèdent naturellement le sens, certains d'entre eux ne les possèdent pas tous. Seuls les parfaits les possèdent tous. Cependant, tous ont le sens du toucher. En effet, ce dernier est d'une certaine façon le fondement de tous les autres sens. Tous ne possèdent pas le sens de la vue, parce qu'il est le plus parfait dans l'ordre de la connaissance, mais le sens du toucher est plus nécessaire que les autres. Ce dernier, en effet, connaît ce par quoi l'animal se maintient: le chaud, le froid, l'humide et le sec. Donc, comme le sens de la vue est plus parfait que les autres dans l'ordre du connaître, ainsi le toucher est plus nécessaire, en tant que premier dans l'ordre de la génération. Ce qui est plus parfait dans cet ordre est postérieur par rapport à un individu de cette sorte, qui évolue de l'imparfait au parfait.

10.-Quand Aristote écrit: "Chez les uns, la sensation n'engendre...", il pose la diversité de la connaissance chez la brute et indique trois degrés de connaissance chez elle. Il y a des animaux qui, tout en possédant le sens, n'ont pas la mémoire qui provient du sens. La mémoire, en effet, suit l'imagination qui est un mouvement produit par le sens en acte, comme il est dit au IIe livre de l'Âme. Chez certains animaux, le sens n'engendre pas l'imagination et, ainsi, il ne peut exister de mémoire chez eux. Les animaux ainsi dépourvus sont les animaux imparfaits qui sont immobiles selon le lieu, comme les huîtres (certaines espèces de moules et de coquillages). Puisque, en effet, pour

necessitatem et propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo: nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intentum consequerentur. Animalibus vero immobilibus sufficit ad proprias operationes, praesentis sensibilis acceptio, cum ad distans non moveantur: et ideo sola i imaginatione confusa habent aliquem motum indeterminatum, ut dicitur tertio de Anima.

11.-Ex hoc autem, quod quaedam animalia memoriam habent, et quaedam non habent, sequitur quod quaedam sunt prudentia et quaedam non. Cum enim prudentia ex praeteritorum memoria de futuris provideat (unde secundum Tullium in secundo Rhetoricae, partes ejus ponuntur memoria, inelligentia, et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest, qui memoria carent. Illa vero animalia, quae memoriam habent, aliquid prudentia habere possunt. Dicitur autem prudentia aliter in brutis animalibus, et aliter hominibus inesse. In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere; unde dicitur sexto Ethicorum, quod prudentia est recta ratio agibilium. Judicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione, sed ex quodam naturae instinctu, prudentia in aliis animalibus dicitur. Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis aestimatio de confuentibus prosequendis, et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum.

12.-Inter ea vero, quae memoriam habent, quaedam habent auditum et quaedam non. Quaecumque autem auditum non habent, ut apes, vel si quod aliud hujusmodi animal est, licet prudentiam habere possint, non tamen sunt disciplinabilia,

l'animal, la connaissance sensitive pourvoit à la nécessité de la vie et à l'opération propre, les animaux qui se meuvent à distance par un mouvement progressif doivent posséder la mémoire. Car, à moins qu'ils ne conservent dans leur mémoire l'intention préconçue qui les pousse à se mouvoir, ils ne pourraient continuer leur mouvement jusqu'à ce qu'ils atteignent le but poursuivi. Tandis que chez les animaux immobiles, la réception d'une espèce sensible actuellement présente suffit à leur opération propre, puisqu'ils ne se meuvent pas à distance. Voilà pourquoi, c'est uniquement par une imagination confuse qu'ils possèdent un mouvement indéterminé, comme il est dit au troisième livre de l'Ame.

11.-Du fait que certains animaux possèdent la mémoire et certains autres non, il s'ensuit que les premiers, à l'encontre des autres, jouissent de la prudence. Puisqu'il appartient à la prudence de prévoir les actions futures à partir de la mémoire des choses passées, (de là vient que Cicéron, dans le second livre de Rhétorique, pose la mémoire, l'intelligence et la prévoyance comme parties de la prudence), il s'ensuit qu'elle ne peut exister chez les animaux qui n'ont pas la mémoire. Tandis que ceux qui possèdent cette faculté peuvent acquérir une certaine prudence, assez différente cependant de la prudence de l'homme. La prudence comporte la délibération rationnelle sur ce qu'il faut faire. C'est ainsi qu'on dit, au VI^e livre de l'Ethique, que la prudence est la raison droite qui dirige l'agir. Cependant, on appelle prudence chez l'animal, le jugement qu'il porte sur l'action à accomplir, issu non pas de la délibération de la raison, mais d'un instinct nature. Voilà pourquoi, la prudence de l'animal est le jugement ou l'appréciation naturelle de ce qu'il faut poursuivre comme convenable et éviter comme nuisible. Ainsi en est-il de l'agneau qui suit sa mère et fuit le loup.

12.-Parmi les animaux qui jouissent de la mémoire, certains ont l'ouïe, d'autres non. Tout animal dépourvu de l'ouïe, l'abeille par exemple, ou quelque autre animal que ce soit, malgré son aptitude à la prudence, n'est pas disciplinable, en ce sens qu'on pourrait par enseignement

ut scilicet per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum vel vitandum: hujusmodi enim instructio praecipue recipitur per auditum: unde dicitur in libro de Sensu et sensato, quod auditus est sensus disciplinae. Quod autem dicitur apes auditum non habere, non repugnat ei, quod videntur ex quibusdam sonis exterreri. Nam sicut sonus vehemens occidit animal, et scindit lignum, ut in tonitruo patet non propter sonum, sed propter commotionem aeris vehementem in quo est sonus: ita animalia, quae auditu carent, iudicium de sonis non habendo possunt per sonos aereos exterreri. Illa vero animalia, quae memoriam et auditum habent, et disciplinabilia et prudentia esse possunt.

13.-Patet igitur tres esse gradus cognitionis in animalibus. Primus est eorum, quae nec auditum nec memoriam habent: unde nec disciplinabilia sunt, nec prudentia. Secundus est eorum quae habent memoriam, sed non auditum; unde sunt prudentia, et non disciplinabilia. Tertius est eorum, quae utrumque habent, et i sunt prudentia et disciplinabilia, Quartus autem modus esse non potest, ut scilicet sit aliquod animal, quod habeat auditum, et non habeat memoriam, Sensus enim, qui per exterius medium suum sensibile apprehendunt, inter quos est auditus, non sunt nisi in animalibus quae moventur motu progressivo, quibus memoria deesse non potest, ut dictum est (N.10)

14.-Deinde cum dicit "alia quidem". Ostendit gradus cognitionis humanae: et circa hoc duo facit. Primo namque ostendit in quo cognitio humana excedit praedictorum cognitionem. Secundo ostendit quomodo humana cognitio per diversos gradus distribuatur, ibi, "Fit autem ex memoria." Dicit ergo in prima parte, quod vita animalium regitur imaginatione et memoria: imaginatione

l'habituer à certains gestes ou attitudes. C'est que le dressage est reçu principalement par le sens de l'ouïe. Voilà pourquoi il est dit dans le livre "Du sens et du senti" que l'ouïe est le sens de la discipline. Accepter que l'abeille n'a pas l'ouïe ne répugne pas au fait qu'elle semble effrayée par certains sons (certains bruits). Comme le son véhément tue l'animal et fend le bois, ainsi qu'il apparaît dans le tonnerre, non à cause du son, mais à cause du déplacement violent de l'air où se trouve le son, ainsi les animaux dépourvus de l'ouïe peuvent être effrayés par les sons aériens sans pouvoir cependant juger des sons. Les animaux, eux, qui possèdent la mémoire et l'ouïe, peuvent être à la fois et disciplinables et prudents.

13.-Il appert donc qu'il y a trois degrés de connaissance chez les animaux. Le premier degré appartient à ceux qui ne possèdent ni le sens de l'ouïe ni celui de la mémoire: ils ne sont donc ni disciplinables ni prudents. Le second degré existe chez ceux qui possèdent la mémoire sans l'ouïe. Il s'ensuit qu'ils sont prudents sans être disciplinables. Et le troisième degré se trouve chez ceux qui, possédant ces deux sens, sont à la fois aptes à la prudence et à la discipline. Un quatrième degré, celui de l'animal qui posséderait l'ouïe sans la mémoire, ne peut exister. Les sens, en effet, qui appréhendent leur sensible par un milieu externe, parmi lesquels se trouve précisément l'ouïe, n'existent que chez les animaux qui se meuvent d'un mouvement progressif. Et la mémoire ne peut être absente chez ces animaux, comme on l'a dit auparavant.

14.-Ensuite, quand Aristote écrit: "Quoiqu'il en soit, les animaux autres que l'homme...", il montre les degrés de la connaissance humaine. Ce qu'il fait en deux parties. En premier, il manifeste en quoi la connaissance humaine surpasse la connaissance des animaux énumérés plus haut. En second lieu, il montre comment la connaissance humaine se partage en divers degrés, quand il écrit: "C'est de la mémoire..." Il dit

quidem, quantum ad animalia imperfecta; memoria vero quantum ad animalia perfecta. Licet enim et haec imaginationem habeant, tamen unumquodque regi dicitur ab eo quod est principalius in ipso. Vivere autem hic non accipitur secundum quod est esse viventis, sicut accipitur in secundo de Anima: cum dicitur, "Vivere viventibus est esse". Nam hujusmodi vivere animalis non est ex memoria et imaginatione: sed praecedit utrumque. Accipitur autem vivere pro actione vitae, sicut et conversationem hominum vitam dicere solemus. In hoc vero, quod cognitionem animalium determinat per comparationem ad regimen vitae, datur intelligi quod cognitio inest ipsis animalibus non propter ipsum cognoscere, sed propter necessitatem actionis.

15.-Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis.

16.-Sicut autem se habet experimentum ad rationem particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem. Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam, adjuncta assuefactione

donc, dans la première partie, que la vie des animaux est gouvernée, régie par l'imagination et la mémoire: par l'imagination, chez les animaux inférieurs; par la mémoire, chez les animaux supérieurs. En effet, bien que ces derniers possèdent l'imagination, on les dit gouvernés par ce qu'il y a de principal, de plus élevé en eux. Vivre, ici, n'est pas pris dans le sens de l'exister du vivant, comme c'est le sens du mot vivre dans le IIe livre de l'Ame, lorsqu'il est dit que le vivre c'est l'exister pour les vivants. Entendu en un tel sens, le vivre de l'animal ne provient pas de l'imagination et de la mémoire, mais les précède. On prend le mot vivre, ici, pour l'action de la vie, comme on dit couramment que le commerce intime des hommes est leur vie. Du fait qu'Aristote détermine la connaissance (1) existe chez eux non pas pour le connaître lui-même, mais à cause de la nécessité de l'action.

15.-Immédiatement au-dessus de la mémoire se trouve, dans l'homme, l'expérience, que certains animaux ne participent que de peu. L'expérience, en effet, provient de la "collation", (une espèce de collection comparée, un rapprochement une comparaison) de l'addition comparative de plusieurs singuliers reçus dans la mémoire. Cet assemblage est propre à l'homme et appartient à la cogitative, qu'on appelle la raison particulière. Celle-ci réunit et compare les espèces intentionnelles individuelles, comme la raison universelle enchaîne les espèces universelles. Et, parce que plusieurs sens aidés de la mémoire permettent à l'animal de s'habituer à poursuivre ou à éviter quelque chose, il semble que l'animal participe, bien que peu, de l'expérience. Au-dessus de l'expérience qui appartient à la raison particulière les hommes, eux, possèdent la raison universelle, qui préside à leur vie, comme étant ce qu'il y a de principal en eux.

16.-Cependant l'art est à la raison universelle comme l'expérience à la raison particulière. et l'habitude ou la coutume à la mémoire chez les animaux. C'est pourquoi, comme le régime de vie parfait existe chez l'animal, grâce à sa mémoire perfectionnée par l'habitude (1) des animaux en fonction de leur régime de vie, on doit comprendre que la connaissance

ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum

17.-Deinde cum dicit "fit autem" Ostendit diversos gradus humanae cognitionis. Et circa hoc duo facit. Primo comparat experimentum ad artem quidem. Secundo comparat artem speculativam ad activam, ibi, "Primum igitur conveniens etc. Circa primum duo facit. Primo ostendit generationem artis et experimenti. Secundo praeeminentiam unius ad alterum, ibi, "Ad agere quidem igitur etc". Circa primum duo facit. Primo proponit utriusque praedictorum generationem. Secundo manifestat per exemplum, ibi, "Acceptionem quidem enim". Circa primum duo facit. Primo ponit generationem experimenti, Secundo artis generationem ibi, "Hominibus autem". Dicit ergo primo quod ex memoria in hominibus experimentum causatur, Modus autem causandi est iste: quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte et faciliter operandi praebet experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae, Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicuius rei sumitur. Dissimilitudo autem, quia per artem accipiuntur universalis, per experimentum singularia, ut postea dicitur.

18.- Deinde cum dicit "hominibus autem". Ponit generationem artis: et dicit, quod ex experientia in hominibus fit scientia et ars: et probat per auctoritatem Poli, qui

tude qui lui vient de la discipline ou de quelque autre façon, ainsi le régime parfait de l'homme relève de la raison perfectionnée par l'art. Certains hommes sont gouvernés par la raison sans l'art, mais cela est un régime imparfait.

17.-Ensuite, quand Aristote écrit: "C'est de la mémoire que provient...", il montre les différents degrés de la connaissance humaine. Ce qu'il fait en deux parties. En premier, il compare l'expérience à l'art. En second lieu, il compare l'art spéculatif à l'art pratique, où il dit: "C'est donc à bon droit..." Il divise sa première partie en deux points. Dans le premier, il fait voir la génération de l'art et de l'expérience; dans le second, la prééminence de l'un sur l'autre, où il écrit: "Ceci dit, au regard de la pratique..." Il divise son premier point en deux parties. En premier, il décrit la génération de l'un et l'autre. En second, il la manifeste par un exemple, quand il dit: "En effet, former le jugement..." Il subdivise sa première partie en deux. Dans la première, il traite de la génération de l'expérience. Dans la seconde, il traite de la génération de l'art, où il dit: "...avec cette différence toutefois..." Il dit donc, en premier, que l'expérience dans l'homme est causée par la mémoire. Le mode de la causalité est le suivant: l'expérience d'une chose naît de la multiplicité des souvenirs accumulés sur la chose en question. Cette expérience rend l'homme capable d'agir avec facilité et rectitude. Et précisément parce que l'expérience donne la capacité d'agir avec facilité et rectitude, elle s'assimile presque à l'art et à la science. La similitude vient du fait que, dans chaque cas, un seul jugement ou une seule acception d'une chose se fait à partir de plusieurs actes sur la chose en question. La dissimilitude provient de ce que, par l'art on accumule les universels, et par l'expérience les singuliers, comme on le dira plus loin.

18.-De là, où il dit: "Avec cette différence...", Aristote pose la génération de l'art, en disant que la science et l'art naissent dans l'homme de l'expérience. Ce qu'il prouve par l'autorité de

dicit, quod experientia facit artem, sed inexperientia casum. Quando enim aliquis inexpertus recte operatur, a casu est. Modus autem, quo ars fit ex experimento, est idem cum modo praedicto, quo experimentum fit ex memoria. Nam sicut ex multis memoriis fit ex memoria. Nam sicut ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. Unde plus habet hoc ars quam experimentum: quia experimentum tantum circa singularia versatur, ars autem circa universalia.

19.-Quod consequenter per exempla exponit, cum dicit, "Acceptionem quidem": quia cum homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudines determinata, et secundum talem complexionem, sicut quod contulit febricitantibus et phlegmaticis et cholericis, id iam ad artem pertinet.

20.-Deinde cum dicit "ad agere" comparat artem ad experimentum per modum praeminentiae. Et secundum hoc duo facit. Primo comparat quantum ad actionem. Secundo quantum ad cognitionem, ibi, "Sed tamen scire". Dicit ergo, quod quantum ad actum pertinet, experientia nihil videtur differre ab arte. Cum enim ad actionem venitur, tollitur differentia, quae inter experimentum et artem erat per universale et singulare: quia sicut experimentum circa singularia operatur, ita et ars; unde praedicta differentia erat in cognoscendo tantum. Sed quamvis in modo operandi ars et experimentum non differant, quia utraque circa singularia operatur, differunt tamen in efficacia operandi. Nam experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento.

Polus qui dit que l'expérience fait l'art, l'inexpérience, le hasard. Quand l'homme inexpérimenté agit adroitement, cela tient du hasard. Le mode de génération de l'art à partir de l'expérience est le même que celui de la génération de l'expérience à partir de la mémoire. Car, comme de la multiplicité des actes de mémoire naît une seule science expérimentale, ainsi la multiplicité des expériences bien reçues engendre une seule saisie (concept) universelle de tous les cas semblables. Ainsi, l'art possède en cela plus que l'expérience, celle-ci portant uniquement sur les singuliers et l'art sur l'universel.

19.-Il démontre par suite cet argument par un exemple, où il dit: "En effet, former le jugement..." Quand un homme conçoit que tel remède déterminé convient à Socrate et Platon affectés de telle maladie, et à plusieurs autres individus singuliers, quels qu'ils soient, il fait appel à l'expérience. Mais que quelqu'un conçoive que ce remède convient à tous ceux qui souffrent de telle espèce déterminée de maladie, et conformément à tel tempérament, par exemple aux fiévreux, aux phlegmatiques, aux bilieux, cela relève de l'art.

20.-Ensuite, quand Aristote écrit: "Ceci dit, au regard de la pratique...", il compare l'art et l'expérience au point de vue de la supériorité. Ce qu'il fait en deux points. En premier, par rapport à l'action. En second, quant à la connaissance, là où il dit: "Je n'en est pas moins..." Il dit donc que, sous le rapport de l'action, l'expérience ne semble pas différer de l'art. Lorsque l'art et l'expérience passent à l'acte la différence qui existait entre eux, l'un portant sur l'universel, l'autre sur le singulier, disparaît: car l'art aussi bien que l'expérience porte sur les singuliers; ce qui veut dire que la différence entre les deux était uniquement dans le mode de connaissance. Mais bien que dans le mode d'opération l'art et l'expérience ne se distinguent guère, parce que l'un et l'autre travaillent sur les singuliers, ils diffèrent cependant dans l'efficacité de l'opération. Car ceux qui possèdent l'expérience sont beaucoup plus effi-

21.-Cujus causa est, quia actiones sunt circa singularia, et singularium sunt omnes generationes. Universalia enim non generantur nec moventur nisi per accidens, in quantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato. Unde medicus non sanat hominem nisi per accidens; sed per se sanat Platonem aut Socratem, aut aliquem hominem singulariter dictum, cui convenit esse hominem, vel accidit in quantum est curatus. Quamvis enim esse hominem per se conveniat Socrati, tamen curato et medicato per accidens convenit: haec est enim per se, Socrates est homo: quia si Socrates definiretur, ponetur homo in eius definitione, ut in quarto dicitur. Sed haec est per accidens, curatus vel sanatus est homo.

22.-Unde cum ars sit universalium experientia singularium, si aliquis habet rationem artis sine experientia erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat; sed quia ignorat singulare cum experimento careat, multoties in curando peccabit: quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale, cum ad hoc pertineat per se, ad illud per accidens.

23.-Deinde cum dicit sed tamen. Comparat experimentum ad artem quantum ad cognitionem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit praeeminentiam artis ad experimentum. Secundo probat, ibi, "Hoc autem est quia hi quidem." Proponit autem praeeminentiam artis et scientiae quantum ad tria. Scilicet quantum ad scire, quod quidum magis arbitramur esse per artem quam per experimentum. Item quantum ad obviare, quod in disputationibus accidit. Nam habens artem potest disputando obviare his

caces dans l'opération que ceux qui possèdent la connaissance de la notion universelle fournie par l'art, mais qui n'ont pas d'expérience.

21.-La cause en est que les actions concernent les singuliers, et toute génération est génération de singuliers. Les universels ne sont engendrés et mus que par accident, en tant que génération et mouvement conviennent aux singuliers. En effet, l'homme est engendré par cet homme, lui-même engendré. Voilà pourquoi le médecin ne guérit l'homme universel que par accident; mais il guérit "per se", de soi, Platon ou Socrate, ou un homme pris individuellement, à qui il convient d'être homme, ou à qui il est accidentel d'être homme en tant qu'il est guéri. Car, bien que le fait d'être homme convienne de soi à Socrate, cette qualité ne lui convient cependant que par accident en tant qu'il est soigné et guéri. En effet, cette proposition est une proposition "de soi": Socrate est homme: si Socrate était défini, il faudrait poser l'homme dans sa définition, comme il sera dit au IVe livre. Mais ceci est une proposition accidentelle: celui qui est guéri ou en santé est homme.

22.-Ainsi, de ce que l'art s'occupe des universels, et l'expérience des singuliers, si quelqu'un possède la raison de l'art sans l'expérience, il sera parfait du fait qu'il connaît l'universel; mais son ignorance du singulier, causée par son défaut d'expérience, le fera pécher fréquemment dans son travail de guérison, parce que la guérison concerne davantage le singulier que l'universel, appartenant de soi au singulier et par accident à l'universel.

23.-Puis, lorsqu'il dit: "Il n'en est pas moins vrai..", Aristote compare l'expérience à l'art sous le rapport de la connaissance. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il pose la supériorité de l'art sur l'expérience. En second il le prouve quand il dit: "Et cela parce que les uns connaissent..." Il établit la prééminence de l'art sur l'expérience sous trois aspects. Quant au savoir, que nous estimons être davantage l'oeuvre de l'art que de l'expérience. Puis, quant à la résistance ou la contradiction qui arrive dans les

quae contra artem dicuntur, non autem habens experimentum. Item quantum ad hoc quod artifices plus accedunt ad finem sapientiae, quam experti, "Tamquam magis sit", id est contingat, "Scire sapientiam sequentem omnia", id est dum sequitur universalia. Ex hoc enim artifex sapientior iudicatur, quam expertus quia universalia considerat. Vel aliter. "Tamquam magis sit scire secundum sapientiam omnia sequentem", id est universalia. Alia litera, "Tamquam magis secundum scire sapientia omnia sequente": quasi dicat: "Tamquam sapientia sequente omnia" id est consequente ad unumquodque, "Magis sit secundum scire", quam secundum operari: ut scilicet dicantur sapientes magis qui magis sciunt, non qui magis sunt operativi. Unde alia litera hunc sensum habet planiorem, qui sic dicit: "Tamquam secundum illud quod est scire magis, omnes sequuntur sapientiam".

24.-Consequenter cum dicit hoc autem. Probat praedictam praeeminentiam tripliciter. Prima probatio talis est. Illi, qui sciunt causam et propter quid, scientiores sunt et sapientiores illis qui ignorant causam, sed solum sciunt quia. Experti autem sciunt quia, sed nesciunt propter quid. Artifices vero sciunt causam, et propter quid, et non solum quia: ergo sapientiores et scientiores sunt artifices expertis.

25.-Primo primam probat cum dicit, "Unde et architectores etc." Probatio talis est. Illi qui sciunt causam et propter quid comparatur ad scientes tantum quia, sicut architectonicae artes ad artes artificum manu operantium. Sed

discussions. L'homme d'art peut, dans ces discussions, combattre les opinions contraires à son art, ce que ne peut pas faire l'homme d'expérience. Enfin, quant au fait que les hommes d'art se rapprochent davantage du but de la sagesse que les hommes d'expérience. Le texte dit: "En tant qu'il appartient davantage (à l'homme d'art) de connaître la sagesse qui recherche tout", c'est-à-dire en tant que l'homme d'art rencontre et connaît la sagesse, alors qu'il recherche la connaissance de l'universel. En effet, on juge l'homme d'art plus sage que l'homme expérimenté, parce qu'il considère les principes universels. Une autre interprétation du texte: "En tant que le savoir est plus conforme à la connaissance sapientiale qui poursuit la connaissance de toutes choses", c'est-à-dire des principes universels. Un autre texte dit: "La sagesse accompagne toutes choses, mais sous l'angle du savoir", ce qui voudrait dire: "La sagesse accompagnant toutes choses, c'est-à-dire accompagnant le savoir et l'action", elle se tient davantage du côté du savoir que du côté de l'action. Et ainsi, on appellerait avec plus de propos sages ceux qui connaissent plus que ceux qui sont plus livrés à l'action. Un autre texte comporte ce dernier sens avec plus de clarté. Voici ce qu'il dit: "En recherchant un plus haut savoir, tous poursuivent la sagesse".

24.-Conséquemment, quand il dit: "Et cela, parce que...", il prouve la supériorité susdite de trois façons. La première preuve est celle-ci. Ceux qui connaissent la cause et le propter quid sont plus savants et plus sages que ceux qui ignorent la cause et ne savent que le "quia" (le fait). Or, les hommes d'expérience connaissent le quia, mais ne connaissent pas le propter quid. Les hommes d'art, eux, savent la cause et propter quid, et non seulement le quia: donc, ils sont plus sages et plus savants que les hommes d'expérience.

25.-Il manifeste d'abord cette première preuve, lorsqu'il dit: "Pour la même raison encore..." Voici la démonstration. Ceux qui savent la cause et le propter quid se comparent à ceux qui ne savent que le quia comme les arts architectoniques se comparent aux arts des ma-

architectonicae artes sunt nobiliores: ergo et illi qui sciunt causas et propter quid, sunt scientiores et sapientiores scientibus tantum quia.

26.-Hujus probationis prima ex hoc apparet, quia architectores sciunt causas factorum. Ad cujus intellectum sciendum est, quod architector dicitur quasi principalis artifex: ab archos quod est princeps, et technè quod est ars. Dicitur autem ars principalior illa, quae principalorem operationem habet. Operationes autem artificum hoc modo distinguuntur: quia quaedam sunt ad disponendum materiam artificii, sicut carpentarii secando ligna et complanando disponunt materiam ad formam navis. Alia est operatio ad inductionem formae; sicut cum aliquis ex lignis dispositis et praeparatis navem compaginat. Alia est operatio in usum rei jam constitutae; et ista est principalissima. Prima autem est infima, quia prima ordinatur ad secundam, et secunda ad tertiam. Unde navisfactor est architector respectu ejus qui praeparat ligna. Gubernator autem, qui utitur navi jam facta, est architector respectu navis factoris.

27.-Et, quia materia est propter formam, et talis debet esse materia quae formae competat, ideo navisfactor scit causam, quare ligna debeant esse sic disposita; quod nexciunt illi qui praeparant ligna. Similiter, cum tota navis sit propter usum ipsius, ille qui navi utitur, scit quare talis forma debeat esse; ad hoc enim debet talis esse, ut tali usui conveniens sit. Et sic patet, quod ex forma artificii aumitur causa operationum, quae sunt circa dispositionem materiae. Et ex usu sumitur causa operationum, quae sunt circa formam artificiati.

noeuvres. Mais les arts architectoniques sont plus nobles, plus dignes; donc, ceux qui connaissent les causes et le propter quid sont plus savants et plus sages que ceux qui ne connaissent que le fait.

26.-La manifestation de cet argument apparaît tout d'abord du fait que les architectes connaissent les causes de leurs oeuvres. Pour le comprendre, il faut savoir qu'on appelle architecte l'artisan quasi principal de l'oeuvre; car ce mot vient de "archos" qui signifie chef, et de "technè" qui signifie art. L'art principal est celui qui a l'opération principale. Les opérations des hommes d'art se distinguent de la façon suivante: certaines opérations servent à disposer la matière de l'oeuvre comme celle du charpentier, qui, en coupant et en aplanissant le bois, dispose la matière à la forme du navire. Une seconde opération est celle qui sert à éduire la forme, comme celui qui, utilisant les bois disposés et préparés, assemble les parties du navire. Une troisième opération, différente elle aussi des deux premières, consiste dans l'usage du navire déjà constitué; et c'est cette opération qui est la principale. La première est très inférieure, parce qu'elle est ordonnée à la seconde, et la seconde est elle-même ordonnée à la troisième. Ainsi, le constructeur du navire est architecte en comparaison de celui qui prépare le bois; le capitaine, qui conduit le navire déjà fabriqué, est architecte par rapport au constructeur.

27.-Et parce que la matière est en vue de la forme, et qu'elle doit être adaptée aux exigences de la forme, le constructeur du navire connaît la cause, le pourquoi de la disposition du bois ou du matériau. Semblablement, puisque tout le navire est destiné à son usage, celui qui s'en sert sait pourquoi telle forme doit exister: parce que la forme doit être telle que le requiert son usage. Il est ainsi évident que la cause des opérations qui portent sur la disposition de la matière se tire de la forme, et que c'est l'usage qui fournit la cause des opérations qui portent sur la forme de l'oeuvre.

23.-Et sic manifestum est, quod architectores factorum causas sciunt. Illos vero, scilicet manu artifices, iudicamus vel denominamus, sicut quaedam inanimatorum. Et hoc non ideo quia faciunt operationes artificiales, sed quia quae faciunt, incognita faciunt. Sciunt enim quia, sed causas non cognoscunt; sicut etiam ignis exurit absque aliqua cognitione. Est igitur quantum ad hoc similitudo inter inanimata et manu artifices, quod sicut absque causae cognitione inanimata operantur ut ordinata ab aliquo superiori intellectu in proprium finem, ita et manu artifices. Sed in hoc est differentia: quia inanimata faciunt unumquodque suorum operum per naturam, sed manu artifices per consuetudinem: quae licet vim naturae habeat in quantum ad unum inclinatur determinate, tamen a natura differt in hoc, quod est circa ea quae sunt ad utrumlibet secundum humanam cognitionem. Naturalia enim non consuescimus, sicut dicitur in secundo Ethicorum. Nec etiam cognitione carentium est consuescere. Haec autem quae dicta sunt, sic sunt consideranda tquam ex eis appareat, quod aliqui non sunt sapientiores secundum quod est "practicos", id est operadores esse, quod convenit expertis; sed secundum quod aliqui habent rationem de agendis, et cognoscunt causas agendorum, ex quibus rationes sumuntur: quod convenit architectoribus.

29.-Deinde cum dicit "et omnino" Ponit secundam rationem: quae talis est. Signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile, ut dicitur quarto Meteororum. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid calefacere, ita signum scientis est, quod possit docere, quod est scientiam in alio causare. Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare: demonstratio autem

28.-Aussi est-il manifeste que les architectes des choses ouvragées savent les causes, alors que nous jugeons et dénommons les manoeuvres à la manière des choses inanimées. Et cela, non pas parce qu'ils exécutent ces opérations artificielles, mais parce que les oeuvres qu'ils font leur sont inconnues. Ils savent, en effet, le quia de ces oeuvres, mais ils ignorent leurs causes; comme le feu brûle sans savoir ce qu'il fait. Il y a sous ce rapport une similitude entre les choses inanimées et les manoeuvres: comme les choses inanimées opèrent sans connaître la cause, mais uniquement en tant que dirigées à leur fin par une intelligence supérieure, ainsi en est-il des manoeuvres. Cependant, la différence entre les deux consiste en ceci que les êtres inanimés font chacune de leurs oeuvres par tendance naturelle, alors que les ouvriers les font par habitude. Et l'habitude, tout en possédant une vertu naturelle du fait qu'elle incline à une chose bien déterminée, diffère cependant de la nature, en tant qu'elle vise à ce qui prête au choix selon la connaissance humaine. Les êtres naturels n'acquièrent pas d'habitude, comme il est exposé au IIe livre de l'Ethique. Ni les êtres dépourvus de connaissance. On doit considérer ce que nous venons de dire dans sa perspective qui est de manifester que quelqu'un n'est pas plus sage parce qu'il est pratique, c'est-à-dire livré à l'action comme les hommes d'expérience, mais parce qu'il possède la raison de son action et connaît les causes de ce qu'il doit faire, d'où ces raisons sont tirées: ce qui appartient aux architectes.

29.-Ensuite, quand il dit: "Et en général, la marque...", il pose la seconde raison qui est telle: la marque distinctive du savant est de pouvoir enseigner. Il en est ainsi parce que chacun est parfait dans son acte quand il peut rendre un autre semblable à soi, comme il est dit au IVe livre des Météores. Ainsi donc, comme le signe manifeste de la chaleur est de pouvoir réchauffer quelque chose, la marque du savant est de pouvoir enseigner; ce qui n'est pas autre chose que causer la science dans un autre. Les hommes d'art peuvent enseigner parce que, connaissant les

est syllogismus faciens scire, ut dicitur primo Posteriorum. Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipiuntur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis. Unde patet quod artifices sunt magis sapientes et scientes expertis.

causes, ils peuvent en tirer des démonstrations: la démonstration est un syllogisme qui fait savoir, comme il est dit au premier livre des Seconds Analytiques. Les hommes d'expérience, eux, ne peuvent enseigner, parce qu'ils ne peuvent conduire à la science, vu qu'ils ignorent la cause. Et si les hommes d'expérience communiquent aux autres l'acquis de leur expérience, cet acquis n'est pas reçu de façon scientifique, mais à la manière de l'opinion ou de la crédulité. De là, il appert que les hommes d'art sont plus sages et savants que les hommes d'expérience.

30.-Deinde cum dicit "amplius autem" Ponit tertiam rationem; quae talis est. Cognitiones singularium magis sunt propriae sensibus quam alicui alteri cognitioni, cum omnis cognitio singularium a sensu oriatur. Sed tamen, "nec unum", idest nullum sensum dicimus sapientiam, scilicet propter hoc quod licet aliquis sensus cognoscat quia, tamen non propter quid cognoscit. Tactus enim iudicat quod ignis calidus est, non tamen apprehendit propter quid: ergo experti qui habent singularium cognitionem causam ignorantes, sapientes dici non possunt.

30.-Ensuite, quand il dit: En outre, nous ne regardons...", il donne la troisième raison qui est la suivante. La connaissance des singuliers est plus propre à la connaissance sensible qu'à toute autre connaissance, puisque la connaissance des singuliers vient du sens. Cependant, nous n'attribuons la sagesse à aucun sens, parce que, même si un sens connaît le quia, il ne connaît pas le propter quid. Le toucher, en effet, juge que le feu est chaud, mais il en ignore le pourquoi: donc, les hommes qui connaissent les singuliers sans en savoir les causes ne peuvent être appelés sages.

31.-Deinde cum dicit "primum quidem" Comparat artem activam speculativae: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ars speculativa magis est sapientia quam activa. Secundo respondet cuidam objectioni, ibi, "In moralibus". Ostendit autem quod primo dictum est, tali ratione. In quibuscumque scientiis vel artibus invenitur id propter quod homines scientes prae aliis hominibus in admiratione vel honore habentur, illae scientiae sunt magis honorabiles, et magis dignae nomine sapientiae. Quilibet autem inventor artis habetur in admiratione, propter hoc quod habet sensum et iudicium et discretionem causae ultra aliorum hominum sensum, et non propter utilitatem illorum quae invenit: sed magis admiramur "sicut sapientem et ab aliis distinguentem". Sapientem quidem, quantum ad subtilem inquisitionem causarum rei inventae: distinguentem vero, quantum ad investigationem differentiarum unius rei ad aliam. Vel ali-

31.-Ensuite, quand il dit: "C'est donc à bon droit...", il compare l'art actif (pratique) à l'art spéculatif. Ce qu'il fait en deux points. Il montre, en premier, que l'art spéculatif est plus proche de la sagesse que l'art pratique. En second, il répond à une objection, quand il écrit: "Nous avons indiqué dans l'Ethique..." Il démontre la première proposition par la raison que voici. Dans certaines sciences et certains arts, on trouve ce qui apporte admiration et honneur aux savants plutôt qu'aux autres hommes; et ces sciences sont plus dignes d'honneur et plus dignes du nom de sagesse. L'inventeur d'un art excite l'admiration parce qu'il possède l'intuition, le "sensus", et le jugement et le discernement de la cause plus que les autres hommes, et non pas à cause de l'utilité de son invention; nous l'admirons, vraiment, comme un sage et comme un homme qui sait distinguer les choses entre elles: comme sage, au point de vue de l'inquisition

ter. "Ab aliis distinguentem", ut passive legatur, quasi in hoc ab aliis distinguatur. Unde alia litera habet, "Differentem". Ergo scientiae aliquae sunt magis admirabiles et magis dignae nomine sapientiae propter eminentiorem sensum, et non propter utilitatem.

32.-Cum igitur plures artes sint repertae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem, sicut mechanicae; quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales, illi artifices dicendi sunt sapientiores, quorum scientiae non sunt ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire, cujusmodi sunt scientiae speculativae.

33.-Et quod speculativae scientiae non sint inventae ad utilitatem, patet per hoc signum: quia, "jam partitis", id est acquisitis vel repertis omnibus hujusmodi, quae possunt esse ad introductionem in scientiis, vel ad necessitatem vitae, vel ad voluptatem, sicut artes quae sunt ordinatae ad hominum delectationem: speculativae non sunt propter hujusmodi repertae, sed propter seipsas. Et quod non sint ad utilitatem inventae, patet ex loco quo inventae sunt. In locis enim illis primo repertae sunt, ubi primo homines studuerunt circa talia. Alia litera habet, "Et primum his locis ubi vacabant", id est ab aliis occupationibus quiescentes studio vacabant quasi necessariis abundantes. Unde et circa Aegyptum primo inventae sunt artes mathematicae, quae sunt maxime speculativae, a sacerdotibus, qui sunt concessi studio vacare, et de publico expensas habebant, sicut etiam legitur in Genesi.

subtile des causes de la chose inventée; comme penseur apte à distinguer, au point de vue de sa recherche, qui lui fait trouver comment une chose se distingue⁽¹⁾ des autres", texte mis au passif, dirait que le penseur devrait être distingué des autres hommes. Un autre texte emploie le mot "différent" (le penseur étant différent des autres). Donc, certaines sciences sont plus admirables et plus dignes du nom de sagesse à cause de l'intuition géniale qu'elles supposent, et non à cause de leur utilité.

32.-L'utilité a fait inventer plusieurs arts parmi lesquels certains sont voués à la nécessité de la vie, comme les arts mécaniques; d'autres, comme les arts logiques, servent d'introduction aux autres sciences. Cependant, on a appelé sages les hommes d'art, dont les sciences n'ont pas été inventées pour l'utilité, mais en vue du connaître; les sciences spéculatives appartiennent à cette catégorie.

33.-Et que les sciences spéculatives n'aient pas été inventées pour fin d'utilité, cela est évident par le signe que voici. C'est une fois acquises et inventées toutes les sciences qui peuvent introduire aux autres sciences ou à la nécessité de la vie ou aux plaisirs, comme les arts qui sont ordonnés à la délectation des hommes, qu'on a élaboré les sciences spéculatives: non pas en vue de quelque utilité de la sorte, mais pour elles-mêmes. Et ce qui manifeste qu'elles n'ont pas été inventées pour fin d'utilité, c'est le lieu de leur invention, car ces sciences furent d'abord inventées dans les pays où les hommes se sont livrés tout d'abord à leur étude. Un autre texte dit: "furent inventées dans les pays où l'on possédait des loisirs, c'est-à-dire où, possédant abondamment le nécessaire à la vie, on pouvait se reposer des autres occupations d'utilité pour vaquer à l'étude. Voilà pourquoi c'est en Egypte que furent tout d'abord inventés les arts mathématiques, qui sont tout à fait spéculatifs, par les prêtres, à qui l'on accordait de s'occuper de l'étude et qui vivaient des deniers publics, comme il est dit dans la Genèse.

(1) d'une autre. Une autre interprétation du texte: qui se distingue des...

34.-Sed quia usus nomine artis fuerat et sapientiae et scientiae quasi indifferenter, ne aliquis putet haec omnia esse nomina synonyma idem penitus significantia, hanc opinionem removet, et remittit ad librum moralium, idest ad sextum Ethicorum, ubi dictum est, in quo differant scientia et ars et sapientia et prudentia et intellectus. Et ut breviter dicatur, sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. Differunt autem, quia intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis. Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas. Unde ibidem dicitur caput scientiarum. Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis. Et differunt: Nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exterioriorem materiam, sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exterioriorem transeunt, sicut aedificare et secare: unde dicitur quod ars est recta ratio factibilium.

35.-Deinde cum dicit "cujus autem" Ostendit ex praehabitis principale propositum; quod scilicet sapientia sit circa causas, Unde dicit quod hoc est cuius gratia "nunc sermonem facimus", idest ratiocinationem praedictam: quia scientia illa quae denominatur sapientia, videntur esse circa primas causas, et circa prima principia. Quod quidem patet ex praehabitis. Unusquisque enim tanto sapientior est, quanto magis accedit ad causae cognitionem: quod ex praehabitis patet; quia expertus est sapientior eo qui solum habet sensum sine experimento. Et artifex est sapientior experto quocumque. Et inter artifices architector est sapientior manu artifice. Et inter

34.-S'étant servi des mots art et sagesse et science sans pratiquement les distinguer, Aristote, de peur d'induire ses lecteurs à l'erreur de croire que tous ces mots sont synonymes, signifiant à peu près la même chose, rejette cette opinion et réfère au livre des choses morales, c'est-à-dire au VI^e livre de l'Ethique, où il explique en quoi diffèrent et l'art et la sagesse et la prudence et l'intelligence. La sagesse et la science et l'intelligence appartiennent à la partie spéculative de l'intelligence, qu'il appelle à cet endroit la partie scientifique de l'âme. Elles diffèrent, cependant, parce que l'intelligence est l'habitus des premiers principes de la démonstration; la science, l'habitus de la conclusion tirée des principes inférieurs; la sagesse, l'habitus qui porte sur les causes premières. Voilà pourquoi, à cet endroit, il appelle cette dernière reine des sciences. La prudence et l'art s'occupent de la partie pratique de l'âme, qui raisonne sur les contingents que nous opérons. Ils diffèrent cependant: la prudence dirige dans les actions qui ne passent pas dans une matière extérieure, mais qui sont perfections de l'agent. Voilà pourquoi on la définit, dans l'Ethique, la droite raison dans l'agir. L'art, lui, dirige dans les factions, qui passent dans la matière extérieure, comme édifier et couper; voilà pourquoi on dit que l'art est la raison droite des choses à faire.

35.-Ensuite, quand Aristote dit: "Mais, le but..." il manifeste, à partir des pré-supposés, son propos principal: la sagesse porte sur les causes. Il dit que toutes les réflexions précédentes étaient en vue de démontrer que cette science, qu'on appelle sagesse, semble s'occuper des causes premières et des premiers principes. Ce qui est évident d'après ce que nous avons dit. Chacun, en effet, est d'autant plus sage qu'il s'approche de la connaissance de la cause. Et cette dernière pensée est évidente d'après ce qui précède: l'homme d'expérience est plus sage que celui qui possède le sens sans expérience; l'homme d'art est plus sage que n'importe quel homme expérimenté; parmi les hommes d'art,

artes etiam et scientias, speculativae. Et haec omnia ex praedictis patent. Unde relinquitur quod illa scientia, quae simpliciter est sapientia, est circa causas. Et est similis modus arguendi, sicut si diceremus: Illud quod est magis calidum, est magis igneum: unde quod simpliciter est ignis, est calidum simpliciter.

l'architecte est plus sage que le manoeuvre; et, parmi les arts et les sciences, les sciences spéculatives sont plus sciences que les sciences pratiques. Et tout cela est évident d'après ce que nous avons dit. D'où il s'ensuit que cette science, qui est absolument sagesse, porte sur les causes. Ce qui constitue un mode d'argumentation semblable à celui que nous formulerions ainsi: ce qui est plus chaud est davantage "feu": donc, ce qui est feu absolument est absolument chaud.

--oOo--

-oOo-

-O-

TEXTE D'ARISTOTE

Et puisque cette science est l'objet de notre recherche, ce qu'il faudra examiner, c'est de quelles causes et de quels principes la Sagesse est la science. Si on considère les jugements qu'on porte d'ordinaire sur le sage, la réponse à cette question pourra sans doute en recevoir beaucoup plus de clarté.

Nous concevons d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible, c'est-à-dire sans avoir la science de chacune d'elles en particulier. Ensuite, celui qui est capable de connaître les choses difficiles et malaisément accessibles à la connaissance humaine, on admet que celui-là est un sage (car la connaissance sensible étant commune à tous les hommes, est facile, et n'a rien à voir avec la Sagesse). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude, et celui qui est plus capable de les enseigner sont, dans toute espèce de science, plus sages. De plus, parmi les sciences, celle que l'on choisit pour elle-même et à seule fin de savoir, est considérée comme étant plus vraiment Sagesse que celle qui est choisie en vue de ses résultats. Enfin, une science dominatrice est, à nos yeux, plus une sagesse que la science qui lui est subordonnée: ce n'est pas, en effet, au sage à recevoir des lois, c'est à lui d'en donner; ce n'est pas lui qui doit obéir à autrui, c'est à lui, au contraire, que doit obéir celui qui est moins sage.

Tels sont donc, en nature et en nombre, les jugements qu'on porte d'ordinaire sur la Sagesse et les sages. Or, parmi les caractères que nous venons de voir, la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. Ensuite, ces connaissances-là, je veux dire les plus universelles, sont, à tout prendre, les plus difficiles à acquérir pour les hommes, car elles sont les plus éloignées des perceptions sensibles. En outre, les sciences les plus exactes sont celles qui sont le plus sciences des principes, car celles qui partent de principes plus abstraits sont plus exactes que celles qui se tirent de principes plus complexes: l'Arithmétique, par exemple, est plus exacte que la Géométrie. Disons encore qu'une science est d'autant plus propre à l'enseignement qu'elle approfondit davantage les causes, car enseigner c'est dire les causes pour chaque chose. De plus, connaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable: en effet, celui qui préfère connaître

tre pour connaître choisira avant tout la science par excellence, et telle est la science du suprême connaissable; or, le suprême connaissable, ce sont les premiers principes et les premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que tout le reste est connu, et non pas, inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent. Enfin, la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain Bien dans l'ensemble de la Nature.

Toutes ces considérations montrent que c'est sur la même science que vient s'appliquer le nom en question: il faut que ce soit une science qui spéculé sur les premiers principes et les premières causes, car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une des causes,

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

LECON II

36.-Postquam Philosophus ostendit quod sapientia sit quaedam scientia circa causas existens, hic vult ostendere circa quales causas et circa qualia principia sit. Ostendit autem quod est circa causas maxime universales et primas; et argumentatur a definitione sapientiae. Unde circa hoc tria facit. Primo colligit definitionem sapientiae ex his quae homines de homine sapiente et sapientia opinantur. Secundo ostendit quod omnia ista conveniunt universali scientiae, quae considerat causas primas et universales, ibi, "Istorum autem etc." Tertio concludit propositum, ibi, "Ex omnibus ergo etc." Circa primum ponit sex opiniones hominum communes quae de sapientia habentur. Primam, ibi, "Primum itaque etc." Quae talis est, quod communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus. Hoc enim est impossibile, cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint.

37.-Deinde cum dicit "postea difficilia"
Secundam ponit: et est ista, quod illum sapientiam ponimus esse, qui est potens ex virtute sui intellectus cognoscere difficilia, et illa quae non sunt levia communiter hominibus ad sciendum; quia commune est omnibus sentire, idest sensibilia cognoscere. Unde hoc est facile, et non est sophon, idest aliquid sapientis et ad sapientem pertinens: et sic patet, quod id quod proprie ad sapientem pertinet, non leviter ab omnibus cognoscitur.

38.-Deinde cum dicit "adhuc certiorum".-Tertiam ponit: et est, quod nos dicimus illum sapientem esse qui de his quae scit, habet certitudinem magis quam alii communiter habent.

36.-Après avoir manifesté que la sagesse était une science portant sur les causes, Aristote veut ici montrer quelles sont les causes et quels sont les principes sur lesquels elle porte. Il montre qu'elle étudie les causes les plus universelles et premières. Son argumentation repose sur la définition de la sagesse. C'est pourquoi, il divise cette étude en trois points. Il ramasse, en premier, la définition de la sagesse, à partir des opinions courantes de l'humanité sur le sage et la sagesse. En second, il établit que toutes ces opinions conviennent à la science universelle, qui considère les causes premières et universelles, quand il dit: "Or, parmi les caractères..." En troisième, il conclut ce qu'il voulait manifester où il dit: "Toutes ces considérations, etc." Donc, dans son premier point, il rapporte six conceptions communes de la sagesse. La première est donnée où il dit: "Nous concevons d'abord le sage, etc." La première opinion est la suivante: tous, nous concevons le sage comme celui qui connaît toutes choses, en autant qu'il lui est possible, sans qu'on puisse exiger la connaissance de tous les singuliers. La connaissance des singuliers est impossible, puisqu'ils sont infinis, et une infinité de choses ne peut être saisie par l'intelligence.

37.-Ensuite, quand il dit: "Ensuite, ces connaissances..." il donne la seconde opinion qui attribue au sage la capacité de connaître, par la vertu de son intelligence, les choses difficiles et ce qui habituellement n'est pas facile à connaître pour les hommes. La connaissance sensible, ou la sensation, qui fait connaître les singuliers, est commune à tous. Ce qui est donc facile, mais n'est pas un élément de la sagesse et n'appartient pas au sage. Il est ainsi évident que ce qu'il y a de propre au sage n'est pas facilement connu par tous.

38.-Ensuite, quand il dit: "En outre, les sciences...", il pose la troisième opinion qui attribue à la connaissance du sage une plus grande certitude que celle possédée communément par les autres.

39.-Deinde cum dicit "et magis"
Quartam ponit: et est talis. Illum dicimus magis sapientem in omni scientia, qui potest assignare causas cujuslibet quaesiti, et per hoc docere.

40.-Deinde cum dicit "sed et hanc"
Quintam ponit: et est, quod illa de numero scientiarum est sapientia, quae per se est magis eligibilis et voluntaria, idest voluta gratia scientiae, et propter ipsum scire, quam illa scientia, quae est causa aorumque aliorum contingentium quae possunt ex scientia generari; cujusmodi est necessitas vitae, delectatio et hujusmodi alia.

41.-Deinde cum dicit "et hanc"
Sextam ponit: et est talis, quod istam sapientiam, de qua facta est mentio, oportet esse vel dicimus esse "magis antiquiorem", idest digniorem, "famulante scientia". Quod quidem ex praehabitis intelligi potest. Nam in artibus mechanicis famulantes sunt illae, quae exequentur manu operando praecepta superiorum artificum, quos supra architectores et sapientes nominavit.

42.-Et quod magis conveniat ratio sapientiae scientiis imperantibus quam famulantibus, probat per duo. Primo, quia scientiae famulantes ordinantur a superioribus scientiis. Artes enim famulantes ordinantur in finem superioris artis, sicut ars equestris ad finem militaris. Sed sapientem secundum omnem opinionem non decet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare. Item inferiores architectores persuadentur a superioribus, in quantum credunt superioribus artificibus circa operanda vel fienda. Credit enim navifactor gubernatori docenti qualis debet esse forma navis. Sapienti autem non convenit ut ab alio persuadeatur, sed quod ipse aliis persuadeat suam scientiam.

39.-Ensuite, quand il dit: "Disons encore qu'une...", il donne la quatrième opinion, qui se formule ainsi. Nous disons que le plus sage dans toute science est celui qui peut assigner les causes de ce qu'il recherche, et qui peut ainsi enseigner.

40.-Ensuite, quand il dit: "De plus, connaître et savoir...", il pose la cinquième opinion. Parmi les sciences, la sagesse est celle qui est de soi plus éligible et plus volontaire, c'est-à-dire désirée en raison même de la science et en vue du savoir lui-même. Elle est plus désirable pour elle-même que la science qui produit n'importe quelle autre chose contingente scientifiquement productible, comme ce qui a trait aux nécessités de la vie, à la délectation, et aux diverses choses semblables.

41.-Puis, quand il écrit: "Enfin, la science..." il pose la sixième opinion que voici. Cette sagesse dont il est fait mention, doit être, ou du moins, on dit qu'elle doit être plus ancienne, c'est-à-dire plus digne que la science servante ou esclave. Ce que nous pouvons comprendre par ce qui précède. Car dans les arts mécaniques, les arts serviteurs sont ceux qui sont exercés par les manoeuvres qui accomplissent les ordres des artisans supérieurs, que nous avons appelés plus haut architectes et sages.

42.-Et que la raison de sagesse convienne davantage aux sciences qui commandent plutôt qu'à celles qui exécutent, il le prouve par deux raisons. En premier, parce que les sciences servantes sont ordonnées par les sciences supérieures. Les arts exécutifs sont ordonnés à la fin de l'art supérieur, comme l'art équestre à la fin de l'art militaire. Mais, d'après l'opinion de tous, il ne convient pas que le sage soit ordonné par un autre, mais il lui appartient plutôt d'ordonner les autres. Ainsi, les architectes inférieurs sont persuadés par les architectes supérieurs, en tant qu'ils croient ces derniers quand ils commandent les actions à opérer ou les oeuvres à faire. Le constructeur du navire croit le capitaine du navire qui lui enseigne ce que doit être la forme du navire. Il ne convient pas au sage d'être persuadé par un autre, mais il est de mise que ce soit lui-même qui convainque l'autre

43.-Istae igitur sunt tales opinio-
nes, quas homines accipiunt de
sapientia et sapiente. Ex quibus om-
nibus potest quaedam sapientiae des-
criptio formari: ut ille sapiens di-
catur, qui scit omnia etiam diffici-
lia per certitudinem et causam, ip-
sum scire propter se quaerens, alios
ordinans et persuadens. Et sic patet
quasi major syllogismi. Nam omnem
sapientem oportet talem esse; et
converso, quicumque est talis, sapiens
est.

44.-Deinde cum dicit "istorum autem"
Ostendit quod omnia praedicta
conveniunt ei qui cognoscit primas
causas et universales; et eo ordine
prosequitur quo supra posuit. Unde
primo posuit quod habenti scientiam
universalem maxime insit omnia sci-
re; quod erat primum. Quod sic patet.
Quicumque enim scit universalia, A-
liquo modo scit ea quae sunt subjek-
ta universalibus, quia scit ea in
illa: sed his quae sunt maxime uni-
versalia sunt omnia subjecta, ergo
ille qui scit maxime universalia,
scit quodammodo omnia.

45.-Deinde cum dicit "sed fere autem"
Ostendit eidem inesse secundum,
tali ratione. Illa quae sunt maxime
a sensibilibus remota, difficilia
sunt hominibus ad cognoscendum; nam
sensitiva cognitio est omnibus com-
munis, cum ex ea omnis humana cog-
nitio initium sumat. Sed illa quae sunt
maxime universalia, sunt sensibili-
bus remotissima, eo quod sensus sin-
gularium sunt: ergo universalia sunt
difficillima hominibus ad cognoscen-
dum. Et sic patet quod illa scientia
est difficillima, quae est maxime de
universalibus.

46.-Sed contra hoc videtur esse quod
habetur primo Physicorum. Ibi e-
nim dicitur quod magis universalia
sunt nobis primo nota. Illa autem

de sa science. Elle est plus désirable
pour elle-même que la science qui produit
n'importe quelle autre chose contingente
scientifiquement productible.

43.-Telles sont les opinions que les
hommes entretiennent sur la sagesse et le
sage. D'où on peut former une certaine
description de la sagesse: on pourrait
appeler sage celui qui connaît toutes
choses mêmes difficiles par leur cause
et avec certitude, recherchant cette con-
naissance pour elle-même, ordonnant et
persuadant les autres. Et voici qu'apparait
ce qui serait la majeure du syllo-
gisme, Car tout sage doit être ainsi: et,
par conversion, tout homme qui est tel
est sage.

44.-Puis, quand Aristote écrit: "Toutes
ces considérations...", il manifeste que
ces opinions se rapportent à celui qui
connaît les causes premières et universel-
les. Il suit le même ordre que plus haut.
C'est pourquoi il établit, en premier, que
celui qui possède la science de l'univer-
sel possède suprêmement la connaissance
de toutes choses. Ce qui était la premiè-
re opinion. Voici sa manifestation. Qui-
conque connaît l'universel, connaît d'une
certaine façon les sujets de l'universel,
parce qu'il les connaît dans l'universel;
mais ainsi, toutes choses sont soumises
au plus universel. Donc, celui qui con-
naît les plus universels connaît en quel-
que sorte toutes choses.

45.-Ensuite, quand Aristote dit: "Ensuite,
ces connaissances...", il montre que la
seconde opinion appartient au sage, par
la raison que voici. Ce qui est le plus
éloigné des sens est difficile à connaî-
tre pour les hommes; en effet, la connais-
sance sensitive est commune à tous, puis-
qu'elle est le point de départ de toute
connaissance humaine. Mais le plus uni-
versel est en même temps le plus éloigné
des choses sensibles, du fait que le
sens porte sur les singuliers. C'est pour-
quoi les universels sont les plus diffi-
ciles à connaître pour les hommes. C'est
ainsi que la science qui s'occupe désormais
universels est la plus difficile.

46.-Mais un texte du premier livre des
Physiques semble s'opposer à ce que l'on
vient de dire. Au début des Physiques, on
dit précisément que ce qui est plus uni-

quae sunt primo nota, sunt magis facilia.--Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia, nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedit cognitionem intellectivam quae est universalium.--Facienda est etiam vis in hoc quod maxime universalia non dicit simpliciter esse difficilima, sed "fere". Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia; et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo.

47.-Deinde cum dicit "scientiarum vero"
Ostendit tertium eidem inesse, tali ratione. Quanto aliquae scientiae sunt priores naturaliter, tanto sunt certiores: quod ex hoc patet, quia illae scientiae, quae dicuntur ex additione ad alias, sunt minus certae scientiis quae pauciora in sua consideratione comprehendunt ut arithmetica certior est geometria, nam ea quae sunt in geometria, sunt ex additione ad ea quae sunt in arithmetica. Quod patet si consideremus quid utraque scientia considerat ut primum principium scilicet unitatem

versel est connu en premier lieu par nous. Or, les premiers connus sont plus faciles à connaître. Il faut répondre que ce qui est plus universel selon la simple apprehension est premier connu, car ce qui est saisi tout d'abord par l'intelligence est l'être, comme le dit Avicenne, et l'intelligence connaît animal avant homme. Comme d'ailleurs dans l'être de la nature, qui procède de puissance à acte, l'animal existe avant l'homme, ainsi dans la génération de la science, on conçoit animal avant de concevoir homme. Mais dans l'investigation des propriétés naturelles et des causes, on connaît tout d'abord ce qui est moins commun, du fait que par les causes particulières, qui sont d'un seul genre ou d'une seule espèce, nous parvenons à la science des causes universelles. L'universel de cause est, quant à nous, postérieur dans la connaissance, bien qu'il soit plus connu selon la nature, et bien que l'universel par prédication soit d'une certaine façon plus connu par rapport à nous que le moins universel, sans pour cela admettre que ce dernier le soit plus que les singuliers: la connaissance du sens qui concerne les singuliers, précède en nous la connaissance intellectuelle qui porte sur l'universel. La force de l'argument d'Aristote s'établit donc sur la restriction qu'il pose: il ne dit pas absolument que le plus universel est le plus difficile, mais "presque". Les choses qui sont en effet séparées de la matière dans l'existence, comme les substances immatérielles, sont plus difficiles à connaître pour nous que les universels: c'est pourquoi cette science, qu'on appelle sagesse, bien que première en dignité, doit être apprise la dernière.

47.- Ensuite, quand il dit: "En outre, les sciences les plus...", il montre que la troisième opinion se rapporte au sage, par la raison que voici. Une science est d'autant plus certaine qu'elle est antérieure par nature: cela appert du fait que les sciences dont le sujet comporte une addition au sujet d'une autre science, sont moins certaines que celles dont le sujet comprend moins d'éléments, comme l'arithmétique est plus certaine que la géométrie. Le sujet de la géométrie, en effet, ajoute quelque chose au sujet de l'arithmétique, car ce que considère le géomètre constitue une addition à ce que considère l'arithmétique. L'é-

et punctum. Punctus enim addit supra unitatem situm: nam ens indivisibile rationem unitatis constituit; et haec secundum quod habet rationem mensurae, fit principium numeri. Punctus autem supra hoc addit situm. Sed scientiae particulares sunt posteriores secundum naturam universalibus scientiis, quia subjecta earum addunt ad subjecta scientiarum universalium: sicut patet, quod ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica: ergo scientia illa quae est de ente, et maxime universalibus, est certissima. Nec illud est contrarium, quia dicitur esse ex paucioribus, cum supra dictum sit, quod sciat omnia. Nam universale quidem comprehendit pauciora in actu, sed plura in potentia. Et tanto aliqua scientia est certior, quanto ad sui subjecti considerationem pauciora actu consideranda requiruntur. Unde scientiae operativae sunt incertissimae, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias.

48.-Deinde cum dicit "est et doctrinalis"

Ostendit quartum eidem inesse, tali ratione. Illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas: illi enim soli docent, qui causas de singulis dicunt; quia scire per causam est, et docere est scientiam in aliquo causare. Sed illa scientia quae universalia considerat, causas primas omnium causarum considerat: una patet quod ipsa est maxime doctrix.

49.-Deinde cum dicit "et noscere"

Ostendit quintum eidem inesse, tali ratione. Illarum scientiarum maxime est scire et cognoscere earum causa, id est propter seipsas et non propter alias, quae sunt de maxime

videntia se fait si nous considérons ce que chacune de ces sciences considère comme premiers principes: l'unité et le point. Le point ajoute à l'unité le site: car l'être indivisible constitue la raison d'unité: et cette unité, en tant qu'elle a raison de mesure, devient le principe du nombre. Le point ajoute à cela le site. Mais les sciences particulières sont postérieures selon la nature aux sciences universelles, parce que leur sujet ajoute quelque chose au sujet⁽¹⁾ de la philosophie naturelle, ajoute à l'être pris absolument, qui est le sujet de la métaphysique, et à l'être quantité, qui est le sujet des mathématiques. Donc, la science qui porte sur l'être et qui s'occupe de ce qu'il y a de plus universel est la plus certaine. Et le fait que le sujet de cette science comporte moins d'éléments ne s'oppose pas à ce qu'il fut dit plus haut, à savoir qu'elle connaissait toutes choses. L'universel, en effet, ne comprend que peu de choses en acte, mais une quantité de choses en puissance. Et une science est d'autant plus certaine que la considération de son sujet requiert moins d'éléments en acte à considérer. Voilà pourquoi les sciences opératives sont très incertaines, parce qu'il faut qu'elles analysent la multitude des circonstances des singuliers opérables.

48.-Ensuite, quand il dit: "Disons encore...", il montre que la quatrième opinion appartient à la même science par la raison suivante. Cette science est plus propre à l'enseignement ou doctrinale qui considère davantage les causes: ceux-là seuls enseignent qui donnent les causes de chaque chose: car la science est la connaissance des causes, et enseigner n'est pas autre chose que communiquer la science. Mais la science qui considère les universels considère les causes premières de toutes les causes: il est donc manifeste qu'elle est la plus doctrinale.

49.-Ensuite, quand il dit: "De plus, connaître...", il montre que la cinquième opinion s'attribue à la même science, par la considération suivante. C'est aux sciences qui étudient ce qu'il y a de plus connaissable qu'il appartient le (1) des sciences universelles comme il est évident que l'être mobile qui est le suje

scibilibus: igitur illae scientiae maxime sui gratia desiderantur.-- Primam sic probat. Qui desiderat scire propter scire, magis desiderat scientiam: sed maxima scientia est de maxime scibilibus: ergo illae scientiae sunt magis desideratae propter seipsas, quae sunt de magis scibilibus.--Secundam probat sic. Illa, ex quibus et propter quae alia cognoscuntur, sunt magis scibilia his quae per ea cognoscuntur: sed per causas et principia alia cognoscuntur et non e converso, etc.

50.-Deinde cum dicit "maxime vero" Ostendit sextum inesse eidem: et est ratio talis. Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cujus causa agenda sunt singula; sicut apparet in his quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est nuasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur, sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cujus causa agenda sunt singula, "Est bonum uniuscujusque, idest, particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum.

51.-Deinde cum dicit "ex omnibus" Concludit ex praedictis conclusionem intentam; dicens, quod ex om-

plus de savoir et de connaître à cause d'elles-mêmes, c'est-à-dire en vue d'elles-mêmes et non en vue d'autres sciences. Or, les sciences qui ont en vue les causes premières portent sur les choses les plus connaissables. C'est dire que ces sciences sont tout à fait leur propre fin. Il prouve la première proposition comme suit. Celui qui désire le savoir pour le savoir, désire davantage la science. Or, la science la plus science porte sur le plus connaissable. Donc, les sciences qui portent sur ce qui est plus connaissable sont plus désirées pour elles-mêmes. Il prouve la seconde proposition de la façon suivante. Les choses, à partir desquelles ou pour lesquelles les autres sont connues, sont plus connaissables que celles qui sont connues par elles: mais les autres choses sont connues par les causes et les principes, et non inversement, etc.

50.-Ensuite, quand il dit: "Enfin, la science maîtresse...", il manifeste que la sixième opinion s'attribue à la même science. En voici la raison. La science qui est principale par rapport aux autres, et architectonique en relation aux sciences serviles ou servantes, est celle qui considère la cause finale, cette cause en vue de laquelle on doit poser chacune des actions, comme il apparaît dans ce que nous avons noté auparavant. Car le capitaine, à qui appartient l'usage du navire, qui est la fin du navire, est quasi architecte par rapport au fabriquant, qui est son serviteur. Mais c'est la science dont il est question qui considère au plus haut point la cause finale de toutes choses. Ce qui est évident du fait que la cause du devenir des actions singulières est le bien de chacun ⁽¹⁾ singulier. La fin, en effet, est le bien dans chaque genre. Et ce qui est la fin de toutes choses, de l'univers lui-même, est ce qu'il y a de meilleur dans toute la nature. Et ce qu'il y a de plus parfait dans la nature appartient à la considération de cette science: donc cette science est principale ou architectonique par rapport à toutes les autres.

51.-Ensuite, quand Aristote dit: "Toutes des considérations...", il aboutit à la conclusion désirée en disant qu'à partir (1) c'est-à-dire le Dieu particulier à chaque singulier.

nibus praedictis apparet, quod in eadem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theorica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas conditiones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta conditio tangebatur finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicetur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est ejusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cujus causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura.

de toutes ces réflexions il est évident que la définition de la sagesse, que nous recherchons, appartient à la même science, à savoir à cette science qui est théorique, qui spécule sur les premiers principes et les premières causes. Ce qui est manifeste d'après l'exposé des six premières conditions qui caractérisent celui qui étudie les causes universelles. Mais parce que la sixième condition ouvre à la considération de la fin, qui n'était pas clairement posée comme cause par les anciens, comme il sera dit plus loin, il montre d'une façon spéciale que cette condition appartient proprement à la science qui considère les causes premières. La fin qui est le bien, et en vue de laquelle tout le reste se fait, est une des causes. La science qui considère les causes premières et universelles doit donc aussi considérer la fin universelle de toutes choses, qui est ce qu'il y a de meilleur dans toute la nature.

TEXTE D'ARISTOTE

"Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique, c'est ce que montre aussi l'histoire des plus anciens philosophes. C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Etoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). Ainsi donc si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. Et ce qui s'est passé en réalité en fournit la preuve: presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre. Je conclus que, manifestement, nous n'avons en vue, dans notre recherche, aucun intérêt étranger. Mais, de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin.

Aussi est-ce encore à bon droit qu'on peut estimer plus qu'humaine sa possession. De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave, que, suivant Simonide, "Dieu seul peut jouir de ce privilège" et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure. Si donc il y a quelque vérité dans ce que racontent les poètes, et si la jalousie est naturelle à la divinité, c'est bien dans ce cas qu'elle devrait, semble-t-il, surtout s'exercer, et tous ceux qui excellent dans ce savoir auraient un sort misérable. Mais il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse (disons même avec le proverbe que les poètes sont de grands menteurs), et on ne doit pas non plus penser qu'une autre science puisse surpasser celle-là en dignité. En effet, la science la plus divine est aussi la plus élevée en dignité, et seule la science dont nous parlons doit être, à un double titre, la plus divine: car une science divine est à la fois, celle que Dieu posséderait de préférence et qui traiterait des choses divines. Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère: d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu

principalement, peut la posséder. Toutes les autres sciences sont donc plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne l'emporte en excellence.

Cependant son acquisition doit, en un sens, nous faire aboutir à un état d'esprit qui est à l'opposé de celui où nous nous trouvions au début de nos recherches. Tout homme, avons-nous dit, commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont; il en est comme dans le cas des marionnettes, qui se meuvent d'elles-mêmes aux regards de ceux qui n'en ont pas encore considéré la cause, ou pour les solstices, ou encore pour l'incommensurabilité de la diagonale: il semble, en effet, étonnant à tout le monde qu'une quantité donnée ne puisse être mesurée même par l'unité minima. Or, on doit finir par l'étonnement contraire, et, suivant le proverbe, par ce qui est meilleur, comme cela arrive aussi dans nos exemples, dès qu'on est instruit de la cause: car rien ne surprendrait tant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable.

Nous avons ainsi établi la nature de la science que nous cherchons, et aussi le but que doivent atteindre notre recherche et toute notre investigation.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMASLECON III

52.-Ostenso circa quae versatur consideratio huius scientiae, ostendit qualis sit scientia ista. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo ostendit ad quem terminum ista scientia pervenire conetur, ibi, "Oportet vero aliquantulum etc". Circa primum facit quatuor. Primo ostendit quod non est scientia activa, sed speculativa. Secundo, quod ipsa est libera maxime, ibi, "Sed ut dicimus etc." Tertio, quod non est humana, ibi, "Propter quod et juste". Quarto, quod est honorabilissima, ibi, "Nec ea aliam". Primum ostendit dupliciter. Primo per rationem. Secundo per signum, ibi, "Testatur autem hoc etc."

53.-Primo ergo ponit talem rationem. Nulla scientia in qua quaeritur ipsum scire propter seipsum, est scientia activa, sed speculativa: sed illa scientia, quae sapientia est, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire: ergo est speculativa et non activa. Minorem hoc modo manifestat. Quicumque quaerit fugere ignorantiam sicut finem, tendit ad ipsum scire propter seipsum: sed illi, qui philosophantur, quaerunt fugere ignorantiam sicut finem: ergo tendunt in ipsum scire propter seipsum.

54.-Quod autem ignorantiam fugere quaerant, patet ex hoc, quia illi, qui primo philosophati sunt, et qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicuius causae: aliter tamen a principio, et modo: quia a principio admirabantur dubitabilia pauciora, quae magis erant in promptu, ut eorum causae cognoscerentur: sed postea ex cognitione manifestorum ad inquisitionem occultorum paulatim procedentes incoeperunt dubitare de maioribus sicut de passionibus lunae,

52.-Après avoir montré sur quoi porte cette science, Aristote en manifeste le caractère. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il fait voir sa dignité. En second, il indique le terme de sa recherche, où il dit: "Cependant, son acquisition, etc."

Il divise son premier point en quatre parties. En premier, il montre qu'elle n'est pas une science pratique, mais spéculative. En second, il montre qu'elle est la plus libérale, la plus libre des sciences, où il dit: "Mais, de même que, etc." En troisième, il montre qu'elle n'est pas une science humaine, où il dit: "Aussi est-ce encore à bon droit..." En quatrième, il montre qu'elle est la plus honorable, où il écrit: "Et on ne doit pas non plus..."

Il démontre sa première partie de deux façons. En premier, par une preuve de raison. En second, par un signe, quand il dit: "Et ce qui s'est passé, etc."

53.-En premier donc, il donne la raison suivante. Toute science où l'on recherche le savoir pour lui-même est spéculative et non pas active. Or la science, qui est la sagesse, ou qu'on appelle philosophie, est en vue du savoir lui-même; donc, elle est spéculative et non pas active. Il éclaire la mineure de la façon suivante. Quiconque a comme fin de fuir l'ignorance tend au savoir pour le savoir lui-même; or, ceux qui font de la philosophie ont pour fin de fuir l'ignorance: donc, ils tendent au savoir lui-même pour lui-même.

54.- Qu'ils recherchent à fuir l'ignorance, cela est évident du fait que les pionniers de la philosophie aussi bien que ceux qui s'y livrent actuellement, se donnent à la recherche philosophique par admiration ou étonnement devant certaines causes. Cependant, l'admiration a varié avec le temps. Au début, l'étonnement porta sur un petit nombre de difficultés, les premières qui se présentaient à l'esprit, dans le but de connaître leurs causes; mais ensuite, allant lentement des solutions connues vers l'exploration des choses inconnues, les penseurs commencèrent à se poser des

videlicet de eclipysi eius, et mutatione figurae eius quae variari videtur, secundum quod diversimode se habet ad solem. Et similiter dubitaverunt de his quae sunt circa solem, ut de eclipysi eius, et motu ipsius, et magnitudine eius. Et de his quae sunt circa astra, sicut de quantitate ipsorum, et ordine, et aliis hujusmodi, et de totius universi generatione. Quod quidam dicebant esse generatum casu, quidam intellectu, quidam amore.

55.-Constant autem, quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit. Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliquantulum philomythes, id est amator fabulae, quod proprium est poetarum. Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes, sicut fuit Perseus, et quidam alii, qui fuerunt septem sapientes. Causa autem quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulae, circa quas versantur poetae, ex quibusdam mirabilibus constituuntur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum. Et quia admiratio ex ignorantia provenit, patet quod ad hoc moti sunt ad philosophandum ut ignorantiam effugarent. Et sic deinde patet, quod scientiam, "persecuti sunt," id est studiose quaesierunt, solum ad cognoscendum, et non causa alicuius "usus" id est utilitatis.

56.-Notandum est autem, quod cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem accipiuntur. Cum enim antiqui studio sapientiae insistentes sophistae,

problèmes plus importants et plus difficiles à pénétrer, tels que les phénomènes de la lune: son éclipse et son changement de figure qui varient d'après sa position par rapport au soleil. Et pareillement, ils se posèrent des questions sur ce qu'ils observaient du soleil: son éclipse, son mouvement, sa grandeur; des questions aussi sur les astres: leur nombre, l'ordre qu'ils ont entre eux, et ainsi de suite. Ils se questionnèrent aussi sur l'origine de l'univers. Certains attribuaient la genèse de l'univers au hasard, d'autres à l'intelligence, d'autres à l'amour.

55.-Or, il est certain que le doute et l'admiration naissent de l'ignorance. En effet, lorsque nous voyons certains effets manifestes dont nous ignorons la cause, nous sommes étonnés: quelle en est la cause? Ce qui permet de dire que l'admiration est à l'origine de la recherche philosophique, c'est que, d'une certaine façon, le philosophe aime les mythes; il est, en quelque sorte, un amateur de fables. Ce qui est le propre des poètes. De là vient qu'on appelle les premiers penseurs, qui ont traité des principes des choses sous le mode de quelque récit fabuleux, des poètes-théologiens, comme le furent Persée, et quelques autres qui forment le groupe des sept sages. La raison pour laquelle on compare le philosophe au poète est que tous deux sont concernés par le merveilleux et l'étonnant. Car les fables que construisent les poètes sont constituées d'éléments merveilleux. Les philosophes eux-mêmes ont été aussi poussés à faire de la philosophie à cause de l'admiration. Et, parce que l'admiration vient de l'ignorance, il est évident qu'ils se livrèrent à l'étude philosophique pour fuir l'ignorance. Ainsi, on voit qu'ils "ont poursuivi" la science, c'est-à-dire qu'ils se sont donnés à une étude sérieuse, uniquement pour connaître, et non à cause de "l'usage", c'est-à-dire de l'utilité.

56.-Il faut cependant remarquer que le mot sagesse dont on se servait auparavant est maintenant remplacé par celui de philosophie, car les deux mots désignent la même chose. En effet, comme on appelait les premiers penseurs s'appliquant

idest sapientes vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit.

57.-Deinde cum dicit "testatur autem".

Probat idem per signum; dicens, quod hoc quod dictum est, scilicet quod sapientia vel philosophia non sit propter aliquam utilitatem quaesita, sed propter ipsam scientiam, testatur, "accidens", idest eventus, qui circa inquisitores philosophiae provenit. Nam cum eis cuncta fere existerent, quae sunt ad necessitatem vitae, et quae sunt "ad pigritiam", idest ad voluptatem, quae in quadam vitae quiete consistit, et quae sunt etiam ad eruditionem necessaria, sicut scientiae logicales, quae non propter se quaeruntur, sed ut introductoriae ad alias artes, tunc primo incoepit quaeri talis prudentia, idest sapientia. Ex quo patet, quod non quaeritur propter aliquam necessitatem aliam a se, sed propter seipsam: nullus enim quaerit hoc quod habetur. Unde, quia omnibus aliis habitis ipsa quaesita est, patet quod non propter aliquid aliud ipsa quaesita est, sed propter seipsam.

58.-Deinde cum dicit "sed ut dicimus." Hic probat secundum, scilicet quod ipsa sit libera; et utitur tali ratione. Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suis ipsorum, utpote sibi acquirentes

à l'étude de la sagesse, sophistes, c'est-à-dire sages, on demanda à Pythagoras quel titre il se donnait. Mais lui, ne voulant pas s'appeler sage, comme ses prédécesseurs, titre qui semblait ambitieux, s'appela philosophe, c'est-à-dire un ami de la sagesse. De là, le mot sage s'est transformé en celui de philosophe et le nom de sagesse en celui de philosophie. Ce dernier mot apporte sa contribution à l'idée que nous voulons exposer. En effet, celui-là semble un amateur de la sagesse qui ne la recherche pas en vue d'autre chose, mais pour elle-même. Celui qui recherche quelque chose en vue d'autre chose préfère cette autre chose qui est fin de sa recherche à ce qu'il recherche.

57.-Ensuite, quand il dit: "Et ce qui s'est passé...", il prouve la même idée par un signe. Il dit que l'affirmation susdite, qui veut que la sagesse ou la philosophie ne soit pas recherchée pour une autre fin que la science elle-même, est attestée par un fait historique qui concerne les chercheurs de la philosophie. En effet, c'est au moment où ces penseurs possédaient pratiquement tout ce qui est nécessaire à la vie et à l'oisiveté, c'est-à-dire au plaisir, qui consiste dans un certain repos de la vie, et à l'érudition, comme les sciences logiques qui ne sont pas recherchées pour elles-mêmes, mais comme introduction aux autres arts, qu'ils commencèrent à rechercher une telle prudence, c'est-à-dire la sagesse. Par là on voit que cette sagesse n'est pas recherchée pour une nécessité autre que sa propre nécessité, mais pour elle-même: personne ne se met à la recherche de ce qu'il possède. C'est pourquoi, si on s'est mis à sa recherche après avoir possédé les autres arts, il est évident qu'on ne l'a pas recherchée pour autre chose que pour elle-même.

58.-Puis, quand Aristote dit: "Mais, de même que...", il manifeste que cette science est libérale. Il se sert de la raison suivante. On appelle proprement libre l'homme qui n'existe pas en vue d'un autre, mais est sa propre fin. Les esclaves, en effet, appartiennent aux maîtres, oeuvrent pour eux, et ramassent pour leurs maîtres tout ce qu'ils acquièrent, alors que les hommes libres s'appartiennent à

et operantes. Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias.

59.-Et notandum, quid hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc quod dicitur "haec sola" demonstrat in genere omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est quod solum hoc genus scientiarum propter seipsum quaeritur. Unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles.-Alio modo, ut demonstrat specialiter istam philosophiam, sive sapientiam, quae est circa altissimas causas; quia inter causas altissimas etiam est finaux causa, ut supra dictum est. Unde oportet, quod haec scientia consideret ultimum et universalem finem omnium. Et sic omnes aliae scientiae in eam ordinantur sicut in finem; unde sola ista maxime propter se est.

60.-Deinde cum dicit "propter quod". Hic probat tertium scilicet quod non sit humana. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit quorundam errorem, ibi, "Quare secundum Simonidem etc." Ostendit autem propositum suum tali ratione. Scientia, quae est maxime libera, non potest esse ut possessio naturae illius, quae multipliciter est ministra vel ancilla: humana autem natura "in multis", id est quantum ad multa est ministra: ergo praedicta scientia non est humana possessio.-Dicitur autem humana natura ministra, in quantum multipliciter necessitatibus subditur. Ex quo provenit, quod quandoque praetermittit id quod est secundum se quaerendum, propter ea quae sunt necessaria vitae; sicut dicitur in tertio Topicorum, quod philosophari melius est quam ditari, licet ditari quandoque sit magis eligendum, puta indigenti necessariis. Ex quo patet, quod

eux-mêmes, acquérant et travaillant pour eux-mêmes. Or, seule cette science est sa propre fin. Donc, elle est seule à être vraiment libérale parmi les sciences.

59.-Et il faut remarquer que cette caractéristique peut être comprise de deux façons. D'une première façon, en tant que l'expression: "seule cette science", désignerait en général toute science spéculative: seul, ce genre de science. En ce cas là, il est vrai que seul ce genre de science est recherché pour lui-même. C'est pourquoi, on appelle arts libéraux uniquement ceux qui sont ordonnés au savoir; ceux qui sont ordonnés à quelque utilité par l'entremise d'une action, on les appelle arts mécaniques ou serviles. D'une seconde façon, l'expression désigne très spécialement la philosophie, ou la sagesse, qui porte sur les causes les plus hautes car, parmi les causes les plus élevées, il y a la cause finale, comme on l'a noté auparavant. C'est pourquoi, il faut que cette science considère la fin ultime et universelle de toutes choses. Et ainsi, toutes les autres sciences lui sont ordonnées comme à une fin. De là vient que seule cette science est tout à fait sa propre fin.

60.-Ensuite, quand Aristote dit: "Aussi est-ce encore...", il manifeste le troisième caractère de cette science, à savoir qu'elle n'est pas humaine. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il propose son intention. En second, il exclut une certaine erreur, où il dit: "...suivant Simonide..." Voici comment il manifeste son propos. La science tout à fait libérale ne peut être pleinement la possession d'une nature qui est servante ou serve de multiples façons: la nature humaine est vraiment esclave d'une foule de nécessités. Donc, la science susdite n'est pas de possession humaine. On dit que la nature humaine est servante, parce qu'elle est soumise à différentes nécessités de plusieurs manières. Voilà pourquoi on doit souvent délaissier la poursuite de ce qui devrait être recherché pour soi, pour vaquer aux nécessités de la vie. Comme il est dit au IIIe livre des Topiques, il vaut mieux philosopher que s'enrichir, bien qu'il soit parfois préférable de ramasser des richesses, par exemple pour celui qui est dans le

illa sapientia tantum propter seipsam quaeritur, quae non competit homini ut possessio. Illud enim habetur ab homine ut possessio, quod ad nutum habere potest, et quo libere potest uti. Ea autem scientia, quae propter se tantum quaeritur, homo non potest libere uti, cum frequenter ab ea impediatur propter vitae necessitatem. Nec etiam ad nutum subest homini, cum ad eam perfecte homo pervenire non possit. Illud tamen modicum quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur.

61.-Deinde cum dicit "quare secundum". Hic excludit errorem cuiusdam Simonidis poetae, qui dicebat, quod soli Deo competit hunc honorem habere, quod velit illam scientiam, quae est propter seipsam quaerenda, et non propter aliud. Sed non est dignum viro, quod non quaerat illam scientiam quae est secundum suam conditionem, quae scilicet ordinatur ad necessaria vitae, quibus homo indiget.

62.-Iste autem error Simonidis proveniebat ex aliquorum poetarum errore, qui dicebant, quod res divina invidet, et ex invidia ea quae ad honorem suum pertinent non vult deus ab omnibus acceptari. Et si in aliis deus hominibus invidet, multo magis est iustum in hoc, scilicet in scientia propter se quaesita, quae est honorabilissima inter omnia. Et secundum eorum opinionem, sequitur, quod omnes imperfecti sunt infortunati. Fortunatos enim esse homines dicebant ex providentia deorum, qui eis bona sua communicabant. Unde ex invidia deorum sua bona communicare nolentium, sequitur, quod homines extra perfectionem huius scientiae remanentes sint infortunati.

63.-Sed radix huius opinionis est falsissima; quia non est conveniens,

besoin. D'où il appert que cette sagesse-là est désirée uniquement pour elle-même, qui n'est pas de possession humaine. Car l'homme ne possède vraiment que ce qu'il a selon son bon plaisir et ce dont il peut se servir librement. Or, l'homme ne peut précisément pas se servir librement d'une sagesse qui est recherchée pour elle-même, puisqu'il en est fréquemment empêché par les besoins de la vie. Et l'homme ne peut la soumettre selon son bon plaisir, puisqu'il ne peut l'atteindre parfaitement. Cependant, le peu qu'il en possède est déjà préférable à tout ce qu'il connaît par les autres sciences.

61.-Ensuite, quand il dit: "...suivant Simonide...", il rejette l'erreur d'un certain Simonide, poète, qui disait qu'à Dieu seul appartient l'honneur ou le privilège de vouloir une science recherchée pour elle-même et non pour autre chose, et qu'il ne convient pas à l'homme de vouloir posséder une science qui n'est pas conforme à sa condition humaine, toute tournée vers le nécessaire à la vie, dont elle a besoin.

62.-Et l'origine de cette erreur de Simonide était une autre erreur de certains poètes qui disaient que la divinité était jalouse, et que la jalousie poussait le dieu à ne pas vouloir laisser partager par tous ce qui appartenait à son honneur propre. Et si la jalousie des dieux s'exerce, dans d'autres cas, à l'endroit des hommes, c'est à bien meilleur droit qu'elle se déploie dans ce cas-ci, à savoir par rapport à une science recherchée pour elle-même, science qui est la plus honorable entre toutes. Et, d'après leur opinion, il s'ensuit que tous les hommes qui n'ont pas accès à cette science sont des infortunés: la bonne fortune était, disaient-ils, le sort que réservait à certains hommes, auxquels elle communiquait ses biens, la providence des dieux. Donc, par la jalousie des dieux s'opposant à partager leurs biens propres, il s'ensuit que les hommes qui sont exclus de la perfection de cette science sont des infortunés.

63.-Mais la racine de cette opinion est très fautive, car il est absurde que la

quod aliqua res divina invidet. Quod ex hoc patet, quia invidia est tristitia de prosperitate alicuius. Quod quidem accidere non potest, nisi quia bonum alterius aestimatur ab invido ut proprii boni diminutio. Deo autem non convenit esse tristem, cum non sit alicui malo subjectus. Nec etiam per bonum alterius eius bonum diminui potest; quia ex eius bonitate, sicut ex indeficienti fonte, omnia bona effluunt. Unde etiam Plato dixit, quod a Deo est omnis relegata invidia. Sed poetae non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari.

64.-Deinde cum dicit "nec ea aliam". Ostendit quartum, scilicet quod haec scientia sit honorabilissima, tali ratione. Illa scientia est maxime honorabilis, quae est maxime divina, sicut etiam Deus honorabilior est rebus omnibus: sed ista scientia est maxime divina: ergo est honorabilissima.- Minor sic probatur, Aliqua scientia dicitur esse divina dupliciter et haec sola scientia utroque modo divina dicitur. Uno modo scientia divina dicitur quam Deus habet. Alio modo, qua est de rebus divinis.-Quod autem haec sola habeat utrumque, est manifestum; quia, cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem habet secundum perfectam comprehensionem. Maxime vero habet, in quantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.

divinité soit jalouse. Ce qui est évident par le fait que l'envie est la tristesse provoquée par la prospérité d'un autre. Ce qui ne peut arriver qu'à la condition que l'envieux estime que le bien de l'autre soit une diminution de son bien propre. Mais il ne convient pas que Dieu soit triste, puisqu'il n'est soumis à aucun mal. Non plus, le bien d'un autre peut-il être une diminution de son propre bien car, de sa bonté comme d'une source intarissable, découlent tous les biens. C'est pourquoi, Platon lui-même dit qu'il faut soustraire toute envie de Dieu. Mais les poètes n'ont pas seulement menti sur cette question, mais sur quantité d'autres, comme le veut le proverbe populaire.

64.-Ensuite, quand il dit: "...et on ne doit pas non plus...", Aristote manifeste le quatrième caractère de cette science, la qualité d'être la plus honorable, par la raison suivante. La science la plus honorable est la science la plus divine, de la même façon que Dieu est plus digne d'honneur que toutes choses: mais la science dont nous parlons est la plus divine. Donc, elle est la plus honorable. Voici la preuve de la mineure. On dit qu'une science est divine de deux manières: et seule cette science l'est des deux manières. Une science est divine ou parce que Dieu la possède ou parce qu'elle traite des choses divines. Que seule cette science soit divine selon les deux sens énumérés, cela est manifeste: tout d'abord, parce que son objet n'étant autre que les causes premières et les principes premiers, elle doit traiter de Dieu, reconnu universellement comme une des causes et comme un certain principe des choses; de plus, une science qui traite de Dieu et des causes premières est possédée uniquement par Dieu, ou, du moins, principalement par Lui. Par Dieu seul, en tant qu'Il est seul à en avoir une parfaite compréhension; principalement par Dieu, en tant que l'homme, selon son mode humain, en acquiert quelque chose, bien que pour lui, il ne s'agisse pas d'une véritable possession, mais d'une espèce d'emprunt ou de participation à la connaissance divine.

65.-Ex his autem ulterius concludit, quod omnes aliae scientiae sunt necessariae magis quam ista ad aliquam vitae utilitatem: minus enim sunt propter se quaesitae. Sed nulla aliarum dignior ista potest esse.

66.-Deinde cum dicit "oportet vero". Hic ponit terminum, in quem proficit ista scientia; et dicit quod ordo eius consistit vel terminatur ad contrarium eius quod erat in illis qui prius istam scientiam quaerebant. Sicut etiam in generationibus naturalibus et motibus accidit. Nam unusquisque motus terminatur ad contrarium eius a quo motus incipit. Unde, cum inquisitio sit motus quidam ad scientiam, oportet quod terminetur ad contrarium eius a quo incipit. Initiata est autem (ut praedictum est) inquisitio huius scientiae ab admiratione de omnibus: quia primi admirabantur pauciora, posteriores vero occultiora. Quae quidem admiratio erat, si res ita se haberet sicut automata mirabilia, id est quae videntur mirabiliter a casu accidere. Automata enim dicuntur quasi per se accidentia. Admirantur enim homines praecipue quando aliqua a casu eveniunt hoc modo, ac si essent praevisa vel ex aliqua causa determinata. Casualia enim non a causa sunt determinata, et admiratio est propter ignorantiam causae. Et ideo cum homines nondum poterant speculari causas rerum, admirabantur omnia quasi quaedam casualia. Sicut admirantur circa conversiones solis, quae sunt duae; scilicet duos tropicos, hyemalem et aestivalem. Nam in tropico aestivali incipit sol converti versus meridiem, cum prius versus septentrionem tenderet. In tropico autem hyemali e converso. Et etiam circa hoc quod diameter non est commensurabilis lateri quadrati. Cum enim non mensurari videatur esse solius indivisibilis, sicut sola unitas est quae non mensuratur a numero, sed ipsa omnes numeros mensurat mirum videtur si aliquid quod non

65.-D'où il conclut que les autres sciences sont plus nécessaires que cette sagesse à certains besoins de la vie, mais qu'elles sont moins recherchées pour elles-mêmes. Et ainsi, aucune science ne peut être plus digne qu'elle.

66.-Ensuite, quand il dit: "Cependant son acquisition...", Aristote montre le terme vers lequel progresse cette science. Il nous dit que son ordre de progression tend à un état d'esprit opposé à celui qui existait chez les premiers philosophes. Comme il arrive d'ailleurs dans les générations naturelles et les mouvements. Tout mouvement parvient à un terme contraire au terme initial. Donc, puisque l'inquisition est un mouvement vers la science, il faut qu'elle se termine à ce qui est contraire à son point de départ. Le point de départ de l'inquisition en cause est le pouvoir d'étonnement sur toutes choses. Les premiers philosophes s'étonnaient de peu de choses et de choses faciles, mais ceux qui suivirent ont soulevé des questions plus importantes, plus profondes, plus difficiles. L'origine de leur étonnement s'explique par le fait que pour eux les choses se comportaient à la façon de merveilleux automates, ou de marionnettes mirobolantes, c'est-à-dire à la façon des événements qui semblent, de façon merveilleuse, arriver par hasard. Les automates, ou marionnettes, sont un peu des personnages qui se meuvent d'eux-mêmes (sans que le regard en aperçoive la cause). Ce qui étonne les hommes, c'est ce qui, tout en arrivant par hasard, semble prévu ou effectué par une cause déterminée. En effet, le casuel n'est pas déterminé par une cause, et l'admiration provient de l'ignorance de la cause. Voilà pourquoi les hommes, ne pouvant encore spéculer sur les causes des choses, s'étonnaient de tout, comme si toutes choses provenaient du hasard. Comme ils admiraient, par exemple, les révolutions du soleil qui sont au nombre de deux: le solstice d'hiver et le solstice d'été. Car dans le solstice d'été, le soleil commence sa révolution vers le sud, alors qu'auparavant il tendait vers le nord. C'est le contraire qui arrive au solstice d'hiver. Le même étonnement se produit

est indivisibile non mensuratur; ac per hoc id quod non est minimum non mensuratur. Constat autem, quod diametrum quadrati et latus eius non sunt indivisibilia, sive minima. Unde mirum videtur si non sunt commensurabilia.

67.-Cum ergo philosophiae inquisitio ab admiratione incipiat, oportet ad contrarium finire vel proficere; et ad id proficere quod est dignius, ut proverbium vulgare concordat, quo dicitur, quod semper proficere est in melius. Quid enim sit illud contrarium et dignius, patet in praedictis mirabilibus; quia quando iam homines discunt causas praedictorum, non mirantur. Ut geometer non admiratur si diameter sit incommensurabilis lateri. Scit enim causam huius; quia scilicet proportio quadrati diametri ad quadratum lateris non est sicut proportio numeri quadrati ad numerum quadratum, sed sicut proportio duorum ad unum. Unde relinquitur, quod proportio lateris ad diametrum non sit sicut proportio numeri ad numerum. Et ex hoc patet quod commensurari non possunt. Illae enim solae lineae sunt commensurabiles, quarum proportio ad invicem est sicut proportio numeri ad numerum. Erit ergo finis huius scientiae in quem proficere debemus, ut causas cognoscentes, non admiremur de earum effectibus.

68.-Patet igitur ex praedictis quae sit natura huius scientiae quia est speculativa, libera, non humana, sed divina: et quae est eius intentio, qua oportet habere quaestionem et totam methodum et totam hanc artem. Intendit enim circa primas et universales rerum

du fait que la diagonale est incommensurable par rapport au côté d'un carré. Puisqu'il semble que le fait de ne pouvoir être mesuré n'appartienne qu'à l'indivisible, comme l'unité qui est seule à ne pas être mesurée par le nombre, alors qu'elle est la mesure de tous les nombres, il est étonnant que quelque chose qui n'est pas indivisible ne puisse être mesuré et, qu'ainsi, ce qui n'est pas très petit ne soit pas mesurable. Or il appert que la diagonale d'un carré et son côté ne sont pas indivisibles ni excessivement petits. D'où l'étonnement sur leur incommensurabilité.

67.-Donc, puisque l'inquisition philosophique débute avec étonnement il faut qu'elle tende à un état d'esprit opposé. Et elle doit progresser vers ce qu'il y a de meilleur, ainsi que le dit un proverbe qui veut que la progression se fasse toujours vers le mieux. Quel est l'état d'esprit contraire et quel est ce meilleur, nous le savons dans les cas d'étonnement qui précèdent: parce que, dès que les hommes apprennent les causes de ces événements merveilleux, ils cessent de s'étonner. Le géomètre ne se surprend pas si la diagonale n'est pas commensurable au côté. Car il en sait la cause: le rapport du carré de la diagonale au carré du côté n'est pas comme le rapport d'un nombre carré à un autre nombre carré, mais comme le rapport de deux nombres à un seul. Ainsi il reste que le rapport du côté à la diagonale n'est pas comme le rapport d'un nombre à un autre nombre. Et de là on voit qu'ils ne sont pas commensurables. Car les seules lignes qui sont commensurables sont celles qui sont proportionnées entre elles comme un nombre à un autre nombre. La fin donc de cette science vers laquelle nous devons tendre est que la connaissance des causes fasse disparaître l'étonnement devant leurs effets.

68.-On voit donc, d'après ce que nous avons dit, quelle est la nature de cette science: elle est spéculative, libérale, non humaine mais divine. On voit quel est son but, sa finalité, qui détermine sa difficulté, sa méthode et sa technique. En effet, elle veut connaître les causes premières et universelles

causas, de quibus etiam inquiri
et determinat. Et propter harum
cognitionem ad praedictum termi-
num pervenit, ut scilicet non
admiretur cognitis causis.

des choses, causes qui constituent son
problème et l'objet de son investigation,
et dont elle traite scientifiquement.
Et grâce à la connaissance de ces causes,
elle parvient au terme décrit ci-haut,
à savoir à la disparition de l'admira-
tion, une fois les causes connues.

TEXTE D'ARISTOTE

Il est donc manifeste que la science que nous avons à acquérir est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose, seulement quand nous pensons connaître sa première cause). Or les causes se disent en quatre sens. En un sens, par cause nous entendons la substance formelle ou quiddité (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe); en un autre sens encore, la cause est la matière ou le substrat; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement; en un quatrième enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement). Nous avons suffisamment approfondi ces principes dans la Physique; rappelons cependant ici les opinions de ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle: ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération.

La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de nature matérielle. Ce dont tous les êtres sont constitués, le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption, alors que la substance persiste sous la diversité de ses déterminations: tel est, pour eux, l'élément, tel est le principe des êtres. Ils croient pouvoir en tirer cette conséquence qu'il n'y a ni génération, ni destruction, étant donné que cette nature première subsiste toujours: de même que nous ne disons pas non plus que Socrate est engendré au sens absolu quand il devient beau ou musicien, ni qu'il périt quand il abandonne ces manières d'être, parce que le substrat demeure, à savoir Socrate lui-même. C'est de cette façon que les philosophes dont nous parlons assurent qu'aucune des autres choses ne naît ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une, soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais qui elle-même est conservée.

Quant au nombre et à la nature des principes de ce genre, les philosophes ne sont pas tous d'accord. Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie, dit que le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l'Eau); il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses viennent est, pour toutes,

leur principe). Telle est l'observation qui lui fit adopter cette manière de voir, et aussi cet autre fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'Eau est l'origine de la nature des choses humides.- D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figuré la Nature de la même manière. Effectivement, ils donnent l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération du Monde, et ils disent que le serment des Dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx: ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable, et on jure par ce qu'il y a de plus respectable. Quant à savoir si cette opinion sur la Nature est, en fait, primitive et ancienne, c'est un point qui est sans doute très incertain; toujours est-il que ce fut, dit-on, la doctrine déclarée de Thalès au sujet de la cause première des choses. En ce qui concerne Hippon, en effet, nul ne songerait à le placer parmi ces philosophes, en raison de la médiocrité de sa pensée.-Anaximène et Diogène posent l'Air comme antérieur à l'Eau, et, parmi les corps simples, ils lui donnent la préférence comme principe, tandis que, pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'Ephèse c'est le Feu.-Empédocle compte comme éléments les quatre corps simples; il le fait en ajoutant un quatrième, la Terre, à ceux dont nous venons de parler; ces éléments subsistent toujours et ne sont soumis au devenir que par augmentation ou diminution quantitative, soit qu'ils s'unissent pour former une unité, soit qu'ils se divisent à partir de cette unité.-Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle, mais dont la pensée semble appartenir à un âge postérieur, admet des principes en nombre infini: presque toutes ces choses, dit-il, qui sont formées de parties semblables, à la façon dont le sont l'Eau ou le Feu, ne sont sujettes à la génération et à la destruction que d'une seule manière, à savoir par l'union ou la séparation des parties; elles ne naissent, ni ne périssent d'une autre façon, mais elles subsistent éternellement.

Tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle.

LECON IV

69.-Posito prooemio, in quo ostendit intentionem huius scientiae et dignitatem et terminum, incipit prosequi scientiam praefatam: et dividitur in duas partes. Primo ostendit quid priores philosophi de causis rerum tradiderunt (34). Secundo veritatem huius scientiae incipit prosequi in secundo libro, ibi (144), "De veritate quidem theoria etc". Prima autem pars dividitur in duas. Primo ponit opiniones philosophorum de causis rerum (34). Secundo improbat eas quantum ad hoc quod male dixerunt ibi, "Ergo quicumque etc". Circa primum duo facit. Primo resumit enumerationem causarum, quam in secundo Physicorum diffusius fuerat prosecutus. Secundo prosequitur opinionem philosophorum, ibi, "Accipiemus tamen etc".

70.-Dicit ergo, quod quia hoc manifestum est, scilicet quod sapientia est causarum speculatrix, debemus incipere a causis rerum scientiam sumendo. Quod etiam ex ratione scientiae congruum videtur; quia tunc unumquodque scire dicimus aliquem, quando putamus non ignorare causam. Causae autem quadrupliciter dicuntur: quarum una est ipsa causa formalis, quae est ipsa substantia rei, per quam scitur quid est unaquaeque res. Constat enim, ut dictum est secundo Physicorum, quod non dicimus aliquid esse alicuius naturae priusquam acceperit formam. Et quod forma sit causa, patet; quia quaestionem qua dicitur quare est aliquid, reducimus tamquam ad rationem ultimam ad causam formalem, incipiendo a formis proximis et procedendo usque ad ultimam. Patet autem, quod quare quaerit de causa et principio. Unde patet quod forma est causa. Alia vero

69.-Après son introduction dans laquelle Aristote a montré le but, la dignité et le terme de cette science, il commence ici la recherche elle-même de la science susdite. Il divise cette recherche en deux parties. En premier, il s'attache à relever ce que les premiers philosophes ont écrit sur les causes. En second, dans le deuxième livre, il traite de la vérité qui concerne spécialement cette science-ci, où il dit: "L'investigation de la vérité est, etc." La première partie se subdivise elle-même en deux. En premier, il expose les opinions des philosophes sur les causes des choses. En second, il combat et rejette ce qu'il peut y avoir de faux dans leurs théories, quand il écrit: "Les philosophes pour qui, etc." (lec. XII) Il divise la première partie en deux. En premier, il résume l'énumération des causes qu'il a traitée plus longuement dans le second livre des Physiques. En second, il expose l'opinion des philosophes, où il dit: "...rappelons cependant ici les opinions, etc."

70.-Il dit donc que, étant manifeste que la sagesse étudie les causes, nous devons entreprendre notre étude scientifique, en commençant par les causes des choses. La raison même de science montre l'opportunité de cette investigation: nous disons que quelqu'un connaît une chose, quand nous croyons qu'il n'en ignore pas la cause. Or, les causes se disent en quatre sens. En un sens, la cause est la cause formelle elle-même, qui est la substance même de la chose, par laquelle nous savons ce qu'est chaque chose. En effet, il est certain, comme on l'a dit dans le second livre des Physiques, que nous ne disons pas qu'une chose appartient à une certaine nature (possède une nature) avant qu'elle n'ait reçu sa forme. Et que la forme soit cause, cela est évident: c'est bien à la cause formelle, comme raison d'être ultime, que nous ramenons la question qui demande pourquoi une chose existe. Cette réduction (résolution) se fait en commençant par les formes prochaines et en allant jusqu'à la forme ultime. Or, il est évident que

causa est materialis. Tertia vero causa est efficiens quae est unde principium motus. Quarta causa est finalis, quae opponitur causae efficienti secundum oppositionem principii et finis. Nam motus incipit a causa efficiente, et terminatur ad causam finalem. Et hoc est etiam cuius causa fit aliquid, et quae est bonum uniuscuiusque naturae.

71.-Sic igitur causam finalem per tria notificat; scilicet quia est terminus motus, et per hoc opponitur principio motus, quod est causa efficiens: et quia est primum in intentione, ratione cuius dicitur cuius causa: et quia est per se appetibile, ratione cuius dicitur bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt. Unde exponens quo modo causa finalis efficienti opponatur, dicit quod est finis generationis et motus, quorum principium est causa efficiens. Per quae duo videtur duplicem finem insinuare. Nam finis generationis est forma ipsa, quae est pars rei. Finis autem motus est aliquid quaesitum extra rem quae movetur. De his diiit sufficienter se tractasse in libro Physicorum, ne ab eo ad praesens diffusior expositio causarum quaereretur.

72.-Deinde cum dicit "accipiemus tamen". Hic ponit opinionem philosophorum de causis.

le "pourquoi" s'informe de la cause et du principe. Donc, il appert que la forme est cause. L'autre cause est la cause matérielle. La troisième est la cause efficiente, qui est le principe d'où vient le mouvement. La quatrième cause est la cause finale, qui s'oppose à la cause efficiente comme le principe s'oppose à la fin. En effet, le mouvement commence par la cause efficiente et se termine à la cause finale. Et cette dernière est aussi ce pourquoi quelque chose se fait, et qui n'est autre que le bien de chaque nature.

71.-Ainsi donc, il clarifie la cause finale à l'aide de trois éléments: parce qu'elle est le terme du mouvement et, par là, s'oppose au principe du mouvement, qui est la cause efficiente; parce qu'elle est première dans l'intention, ce qui lui vaut d'être appelée: ce pourquoi (ce en vue de quoi); et parce qu'elle est appetible de soi, ce qui lui mérite le nom de bien. En effet, le bien est ce que toutes choses désirent. C'est pourquoi, exposant de quelle manière la cause finale s'oppose à la cause efficiente, il dit qu'elle est la fin de la génération et du mouvement, dont le principe est la cause efficiente. En parlant de génération et de mouvement, il semble insinuer une double fin. En effet, la fin de la génération est la forme elle-même, qui est une partie de la chose, tandis que la fin du mouvement est quelque chose de recherché en dehors de la chose qui est mue. Il dit qu'il a suffisamment approfondi toutes ces questions dans le livre des Physiques pour ne pas avoir à donner de plus longs développements en ce moment.

72.-Ensuite, quand il dit: "...rappelons cependant ici les opinions...", il expose les opinions des philosophes sur les causes.

Nous remettons à plus tard la traduction du reste de cette leçon, ainsi que des leçons V à XI.

On peut, sans trop de dommage, les remplacer par des livres d'histoire de la philosophie. Et pour nous, l'investigation des opinions philosophiques devrait s'accroître d'un nombre assez important. Un choix judicieux des principales positions pourrait se faire... Une anthologie de textes contemporains....

TEXTE D'ARISTOTE

C'est brièvement et sommairement que nous venons de passer en revue les philosophes qui ont disserté des principes et de la vérité, et que nous avons examiné la manière dont, en fait, ils en ont parlé. Cette étude nous a néanmoins permis de faire une constatation importante: c'est que nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui ne puisse rentrer dans les causes que nous avons nous-mêmes déterminées dans la Physique. Tous, obscurément il est vrai, paraissent avoir comme pressenti quelque'une d'entre elles. En effet, les uns parlent du principe comme d'une matière, qu'ils le supposent un ou multiple, et qu'ils le posent comme corporel ou incorporel: pour Platon, par exemple, c'est le Grand et le Petit, pour l'Ecole Italique, l'Indéterminé, pour Empédocle, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air, pour Anaxagore, l'infinité des homéométries. Tous ces philosophes ont ainsi entrevu cette espèce de cause, et aussi tous ceux pour qui c'est l'Air, ou le Feu, ou l'Eau, ou même un élément plus dense que le Feu mais plus subtil que l'Air, puisque telle est, au dire de certains, la nature de l'élément primitif.

Ces philosophes ne se sont donc attachés qu'à la cause matérielle.-Certains autres ont eu en vue le principe d'où vient le mouvement: par exemple, ceux qui prennent l'Amour et la Haine, ou l'Intelligence, ou l'Amour, comme principe.-Mais, en ce qui concerne la quiddité et la substance formelle, aucun ne l'a clairement dégagée; et ceux qui l'ont approchée de plus près sont encore les partisans des Idées. En effet, ils ne voient pas dans les Idées la matière du monde sensible, ni dans l'Un la matière des Idées, et elles ne sont pas davantage pour eux la source d'où vient le mouvement (ce seraient plutôt, disent-ils, des causes d'immobilité et de repos), mais ils présentent les Idées comme la quiddité de chacune des autres choses, et l'Un comme la quiddité des Idées.-Quant à la cause finale des actions, des changements et des mouvements, nos devanciers admettent bien sa causalité, en un sens, mais ils n'en ont pas parlé au sens suivant lequel la cause finale est, comme telle, naturellement cause. Ceux qui, en effet, parlent de l'Intelligence ou de l'Amour, présentent ces causes comme un bien, mais non pas comme une fin des êtres pris dans leur existence ou leur devenir, puisque, au contraire, d'après eux, ce sont là les causes de leurs mouvements. De même, ceux qui assurent que l'Un ou l'Etre est un bien, disent que c'est la cause de la substance, mais non pas que c'est en vue de cette cause que les êtres sont ou deviennent. Il leur arrive ainsi, en quelque sorte, tout à la fois de dire et de ne pas dire

que le Bien est cause, car il s'agit, pour eux, non pas du Bien en lui-même, mais du bien cause par accident.-- L'exactitude de notre analyse des causes, tant en ce qui concerne leur nombre que leur nature, est donc confirmée, semble-t-il, par le témoignage de tous des philosophes, en raison de leur impuissance même à atteindre une autre cause. En outre, il est évident que, dans la recherche des principes, ou bien c'est de toutes ces façons qu'il faut les considérer, ou bien c'est de quelqu'une d'entre elles seulement.

Il nous reste à parcourir les difficultés qui peuvent se présenter en ce qui concerne le langage que chacun de ces philosophes a tenu, et son attitude, à l'égard des principes.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

LECON XI

171.-Hic recolligit omnia quae ab antiquis de causis sunt dicta: et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod priores philosophi nullam causam de quatuor generibus causarum ab eis suprapositis addere potuerunt. Secundo ostendit qualiter praedictas causas tetigerunt, ibi, "Sed omnes obscure etc.". Tertio concludit conclusionem principaliter intentam, ibi, "Quod quidem igitur recte etc.". Dicit ergo, quod breviter et sub quodam capitulo sive compendio pertranseundo dictum est, qui philosophi, et quomodo locuti sunt de principiis rerum et de veritate, quantum ad ipsam rerum substantiam. Sed ex eorum dictis tantum haberi potest, quod nullus eorum, qui de causis et principiis rerum dixerunt, potuit dicere aliquas causas praeter illas, quae distinctae sunt secundo Physicorum.

172.-Deinde cum dicit "sed omnes". Hic ponit qualiter illas causas posuerunt. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, "Illi namque etc.". Dicit ergo primo, quod non solum nihil addiderunt, sed quo modo appropinquaverunt, et hoc non manifeste, sed obscure. Nom enim assignaverunt secundum quod genus causae principia ab eis posita rerum causae essent; sed solum posuerunt illa, quae ad aliquod genus causae adaptari possunt.

173.-Deinde cum dicit "illi namque". Hic ostendit in speciali quomodo singulas causas tetigerunt. Et primo quomodo tetigerunt causam materialem. Secundo quomodo causam efficientem, ibi, "Alii vero". Tertio quomodo causam formalem, ibi, "Quod quid erat esse vero etc.". Quarto quomodo causam finalem, ibi, "Cuius vero causa etc.". Dicit ergo primo,

171.-Aristote résume ici toutes les opinions des premiers philosophes sur les causes. Ce qu'il divise en trois points. En premier, il montre que les philosophes qui l'ont précédé n'ont pu ajouter aucune cause aux quatre genres de causes déjà proposés par eux. En second, il expose de quelle façon ils ont absorbé les causes en question, où il dit: "Tous, obscurément il est vrai..." En troisième lieu, il donne la conclusion qu'il voulait principalement apportée, lorsqu'il dit: "L'exactitude de notre analyse.." Il dit donc que c'est brièvement et sommairement, dans une synthèse rapide, que nous avons fait l'histoire des philosophes et de leur manière de traiter des principes des choses et de la vérité, en ce qui a trait à la substance même des choses. Mais la seule conclusion qui découle de leurs écrits c'est qu'aucun de ceux qui ont traité des causes et des principes des choses n'a pu ajouter des causes à celles déjà classifiées au IIe livre des Physiques.

172.-Ensuite, quand il dit: "Tous, obscurément il est vrai...", il expose de quelle façon ils ont traité des causes. En premier, en général. En second, pour chacune des causes en particulier, où il dit: "En effet, les uns parlent du principe..." Il dit donc, en premier, que non seulement ils n'ont rien ajouté aux causes déjà mentionnées, mais qu'on peut aussi leur reprocher la façon dont ils ont absorbé l'étendue des causes: ils en ont traité non de façon évidente, mais obscure. En effet, ils n'ont pas manifesté selon quel genre de cause les principes posés étaient causes des choses; ils ont seulement posé les principes qui peuvent être attachés à un genre de cause quelconque.

173.-Ensuite, quand il dit: "En effet, les uns...", il démontre en particulier leur façon d'aborder chacune des causes. Et, en premier, il montre comment ils ont touché à la cause matérielle; en second, comment ils ont traité de la cause efficiente, où il dit: "Certains autres..."; en troisième, comment ils ont touché à la cause formelle, où il écrit: "Mais, en ce qui concerne la quiddité..."; en quatrième,

quod illi, scilicet priores philosophi, omnes in hoc conveniunt, quod dant rebus aliquod principium quasi materiam.--Differunt tamen in duobus. Primo, quia quidam posuerunt unam materiam, sicut Thales et Diogenes et similes: quidam plures, sicut Empedocles. Secundo quia quidam posuerunt rerum materiam esse aliquod corpus, sicut praedicti philosophi. Quidam incorporeum, sicut Plato qui posuit dualitatem. Posuit enim Plato magnum et parvum, quae non dicunt aliquod corpus. Italici vero, idest Pythagorici posuerunt infinitum, quod iterum non est corpus. Empedocles vero quatuor elementa quae sunt corpora. Similiter Anaxagoras posuit "infinitatem similium partium" idest infinitas partes consimiles principia esse. Et hi omnes tetigerunt "talem causam", scilicet materialem. Et etiam illi qui dixerunt aerem aut aquam aut ignem esse principium, vel aliquod medium inter haec elementa, scilicet igne spissius, aere subtilius; omnes enim tales praedicti tale corpus posuerunt esse primum elementum. Et sic patet quod dicit, quod philosophi quantum ad haec, quae praedicta sunt, posuerunt solam causam materialem.

174.-Deinde cum dicit "alii quidem". Hic ponit opiniones de causa efficiente, dicens, quod alii praedictorum philosophorum posuerunt cum causa materiali causam unde principium motus: sicut quicumque posuerunt causam rerum amorem, odium, et intellectum; aut qui faciunt aliqua principia agentia praeter haec, sicut Parmenides qui posuit ignem quasi causam agentem.

175.-Deince cum dicit "quod quid". Hic ponit opiniones de causa formali; et dicit quod causa, per quam scitur quid est rei substantia, idest causam formalem, nullus manifeste rebus attribuit, et si aliquid tangerent antiqui philosophi

comment ils ont parlé de la cause finale, où il dit: "Quant à la cause finale, etc." Il dit donc, en premier, que tous les premiers philosophes sont d'accord pour attribuer aux choses un certain principe, qui se rapproche de la matière. Leurs opinions diffèrent cependant sur deux points. En premier, parce que certains ne posent qu'une seule matière, comme Thalès, Diogène et les autres philosophes de même tendance, alors que d'autres, comme Empédocle, parlent de plusieurs matières. En second, parce que certains ont affirmé que la matière des choses était un certain corps, comme les philosophes précités, alors que d'autres ont posé un incorporel, à la façon de Platon, qui établit la dualité. Car Platon posait le grand et le petit qui ne font aucunement appel à l'idée de corps. L'école Italique, c'est-à-dire les Pythagoriciens, pose l'infini, qui n'est pas non plus un corps. Empédocle, de son côté, donne quatre éléments qui sont corporels. Pareillement, Anaxagore établit comme principe une infinité de particules semblables. Tous ces philosophes touchent à "cette cause particulière", la cause matérielle. Même ceux qui situent, comme principe, l'air, l'eau ou le feu, ou quelque intermédiaire entre ces éléments, comme un feu plus ardent ou un air plus subtil, en ont fait état dans leurs écrits. Tous les philosophes qu'on a cités disent que tel corps est le premier élément. De ce que nous venons d'exposer, l'affirmation d'Aristote est claire: les philosophes n'ont donné place qu'à la cause matérielle.

174.-Puis quand il dit: "Certains autres..." il donne les opinions sur la cause efficiente, en notant que certains des philosophes cités ajoutent à la cause matérielle la cause d'où origine le mouvement: ceux qui font de l'amour, de la haine et de l'intelligence la cause des êtres, ou qui, à part ces causes, posent certains principes efficaces. Ainsi en est-il de Parménide, qui fait du feu une cause agissante.

175.-Ensuite quand il écrit: "Mais en ce qui concerne la quiddité...", il rapporte les opinions sur la cause formelle. Il dit qu'aucun philosophe n'a attribué aux choses la cause qui fait connaître la substance d'une chose, ou la cause formelle, et que, si les premiers ont parlé de la cause

quod pertineret ad causam formalem, sicut Empedocles qui posuit os et carnem habere aliquam rationem per quam sunt huiusmodi; non tamen hoc quod pertinet ad causam formalem ponebant per modum causae.

176.-Sed inter alios maxime appropinquaverunt ad ponendum causam formalem qui posuerunt species, et eas rationes qui ad species pertinent, sicut unitatem et numerum et alia huiusmodi. Species enim et ea quae sunt modo praedicto in speciebus, ut unitas et numerus, non suscipiuntur vel ponuntur ab eis ut materiae rerum sensibilium cum potius ex parte rerum sensibilium materiam ponant. Nec ponunt eas ut causas unde motus proveniat rebus, immo magis sunt rebus causa immobilitatis. Quicquid enim necessarium in sensibilibus invenitur, hoc ex speciebus causari dicebant, et ipsas, scilicet species, dicebant esse absque motu. Ad hoc enim ab eis ponebantur, ut dictum est, quod immobiles existentes uniformiter se haberent, ita quod de eis possent dari definitiones et fieri demonstrationes. Sed secundum eorum opinionem species rebus singulis praestant quidditatem per modum causae formalis, et unitas hoc ipsum praestat speciebus.

177.-Deinde cum dicit "cuius vero". Hic ponit opiniones quorundam de causa finali, dicens quod philosophi quodammodo finem cuius causa motus et transmutationes et actiones fiunt, dicunt esse causam, et quodammodo non dicunt, nec dicunt eodem modo, quo vera causa est.-- Illi enim qui dicunt causam esse intellectum vel amorem, ponunt eas causas quasi bonum. Dicebant enim huiusmodi esse causas ut res bene se habeant. Boni enim causa esse non potest nisi bonum. Unde sequitur quod ponerent intellectum et amorem esse causam, sicut bonum est causa. Bonum autem potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut causa finalis, in quantum aliquid fit gratia alicuius boni. Alio modo per modum causae efficientis,

formelle, comme Empédocle, qui a attribué aux os et à la chair une certaine raison qui les fait être tels, ils n'ont pas fait ressortir que ce qu'ils disaient de la cause formelle était véritablement cause. (La cause de ce dont ils parlaient leur échappait).

176.-Parmi les autres philosophes, ceux qui vinrent le plus près de poser la cause formelle furent ceux qui établirent les espèces et les notions qui se rattachent à l'idée d'espèce, comme unité, le nombre, etc...Car l'espèce et ce qu'elle comporte, comme l'unité et le nombre, ne sont pas entrevus ni posés par eux comme matières des choses sensibles: ils situent plutôt la matière du côté des choses sensibles. Ils ne leur attribuent pas non plus le rôle de cause d'où provient le mouvement dans les choses; elles sont plutôt causes d'immobilité. Tout ce qu'il y a de nécessité dans les choses sensibles, ils l'attribuaient aux espèces: et l'espèce elle-même, disaient-ils, ne possède aucun mouvement. La raison pour laquelle ils posaient ces espèces était que leur immobilité dans l'existence permettrait une stabilité formelle, de sorte qu'on pourrait les définir et construire, sur elles, des démonstrations. Mais selon leurs opinions, les espèces communiquent, par mode de causalité formelle, la quiddité aux choses singulières, et l'unité confère la quiddité aux espèces.

177.-Puis, quand il dit: "Quant à la cause finale...", il donne l'opinion de quelques-uns sur la cause finale: les philosophes disent, d'une certaine façon, que la fin pour laquelle se font les mouvements, les transformations, et les actions est une cause, et, d'une certaine façon, ils disent qu'elle ne l'est pas, ou ils ne s'entendent pas sur sa manière d'être une véritable cause.-- Car ceux qui appellent cause l'intelligence ou l'amour établissent ces causes comme un bien. Car ils disaient que ces causes existaient pour que les choses soient bonnes. En effet, la cause du bien ne peut être que le bien. Et c'est pour cela qu'ils auraient dit de l'intelligence et de l'amour qu'ils étaient cause comme le (1). On peut comprendre le bien de deux façons: d'abord comme cause finale, du fait qu'une chose est faite en vue d'un bien, ou (1) bien est cause."

sicut dicimus quod bonus homo facit bonum. Isti ergo philosophi non dixerunt praedictas causas esse bonas, quasi horum causa aliquod entium sit aut fiat, quod pertinet ad rationem causae finalis; sed quia a praedictis, scilicet intellectu et amore, procedebat motus quidam ad esse et fieri rerum, quod pertinet ad rationem causae efficientis.

178.-Similiter autem Pythagorici et Platonici qui dixerunt rerum substantiam esse ipsum unum et ens, uni etiam et enti attribuebant bonitatem. Et sic dicebant talem naturam, scilicet bonum, esse rebus sensibilibus causam substantiae, vel per modum causae formalis, sicut Plato posuit, vel per modum materiae sicut Pythagorici. Non tamen dicebant quod esse rerum aut fieri esset hujus causa, scilicet unius et entis, quod pertinet ad rationem causae finalis. Et sic sicut naturales posuerunt bonum esse causam, non per modum causae formalis, sed per modum causae efficientis: ita Platonici posuerunt bonum esse causam per modum causae formalis et non per modum causae finalis: Pythagorici vero per modum causae materialis.

179.-Unde patet quod accidebat eis quodammodo dicere bonum esse causam, et quodammodo non dicere. Non enim simpliciter dicebant bonum esse causam, sed per accidens. Bonum enim secundum propriam rationem est causa per modum causae finalis. Quod ex hoc patet, quod bonum est, quod omnia appetunt. Id autem, in quod tendit appetitus, est finis: bonum igitur secundum propriam rationem est causa per modum finis. Illi igitur ponunt bonum simpliciter esse causam, cui ponunt ipsum esse causam finalem. Qui autem attribuunt bono alium modum causalitatis, ponunt ipsum esse causam, et hoc per accidens, quia non ex ratione boni, sed ratione ejus qui accidit esse bonum, ut ex hoc quod est esse activum vel perfectivum. Unde patet quod isti

comme cause efficiente, comme lorsque nous disons que l'homme bon fait le bien. Ces philosophes n'ont pas dit que les causes données sont bonnes comme si elles fin de l'existence ou du devenir des êtres, ce qui relève de la notion de cause finale, mais parce que, de l'intelligence ou de l'amour, surgissait une poussée vers l'être et le devenir des choses, ce qui se rattache à l'idée de cause efficiente.

178.-Pareillement, les Pythagoriciens et les Platoniciens, qui firent de l'un et de l'être la substance des choses, attribuaient aussi la bonté à l'un et à l'être. Ils disaient qu'une telle nature, i.e. le bien, était la cause de la substance dans les choses sensibles, soit cause formelle chez Platon, soit par mode de cause matérielle, pour les Pythagoriciens. Ils ne disaient pas que l'être et le devenir des choses avaient comme fin l'un et l'être, ce qui se rattache à l'idée de cause finale. Ainsi, comme les physiiciens ont fait du bien une cause, non pas selon la raison de la cause formelle mais efficiente, les Platoniciens en ont fait une cause, à la matière de la cause formelle et non selon le mode de la cause finale. Et les Pythagoriciens, eux, en ont fait une cause sur le type de la cause matérielle.

179.-De là, on voit qu'il leur arrivait de dire, tant bien que mal, que le bien était cause et qu'il ne l'était pas. En effet, le bien pour eux n'est pas cause de façon absolue, mais par accident. Le bien pris dans son sens propre est cause selon le type de la cause finale. C'est là un fait évident: car le bien est ce que toutes choses désirent. Ce sur quoi porte l'appétit est une fin: le bien selon sa raison propre est donc cause à la façon d'une fin. Ceux-là font du bien une cause de façon absolue qui le posent cause finale. Ceux qui attribuent au bien un autre mode de causalité en font une cause, mais une cause par accident: car ce n'est pas en raison du bien lui-même qu'ils le font cause, mais en raison du sujet auquel il arrive d'être bon, du fait qu'il est être actif ou perfectif. On voit ainsi nettement que ces philosophes n'ont posé qu'accidentellement une cause finale puisqu'ils posaient comme cause ce à quoi

philosophi causam finalem non ponebant nisi per accidens, quia scilicet ponebant pro causa, id cui convenit esse finem, scilicet bonum; non tamen posuerunt ipsum esse causam per modum finalis causae, ut dictum est.

180.-Deinde cum dicit "quod quidem". Hic concludit conclusionem principaliter intentam, scilicet quod determinatio facta superius de causis quae et quot sint, recta fuit. Huius enim testimonium videntur praebere praedicti philosophi, nullum genus causae valentes addere supra praedicta. Et haec utilitas provenit ex praedictarum opinionum recitatione. Alia autem utilitas est, quia inde palam est, quod principia rerum sunt quaerenda in ista scientia, ut omnia quae antiqui posuerunt, et quae superius sunt determinata, aut aliquod horum. Maxime enim haec scientia considerat causam formalem et finalem et aliquo modo etiam moventem. Nec solum oportet praedictas opiniones recitare; sed post haec transeundo dicendum est quomodo quilibet horum dixerit, et in quo bene, et in quo male; et quomodo ea quae dicuntur de principiis habent aliquam dubitationem

il convient d'être une fin, le bien, ne le posant pas toutefois comme cause selon le mode final, comme on l'a déjà dit.

180.-Puis, quand il dit: "L'exactitude de notre analyse...", il apporte la conclusion hautement désirée, à savoir que l'étude élaborée plus haut sur la nature et le nombre des causes est juste. Et les philosophes qu'on a cités semblent appuyer ce témoignage, puisqu'aucun n'a pu ajouter de genre de cause aux genres déjà donnés. D'où une première utilité de l'énumération des opinions déjà citées. Une autre utilité est que, de là, il est évident que les principes des choses sont à rechercher dans cette science: tout ce que les anciens ont établi, et qu'on a déterminé plus haut, ou selon quelques principes qu'ils ont posés. En effet, cette science considère surtout la cause formelle et la cause finale, et aussi, de quelque façon, la cause efficiente. Il ne faut pas seulement réciter les opinions données; il faut, après les avoir transcrites, noter la façon de dire de chacun de ces philosophes, le pour et le contre de ses idées, et en quoi ses opinions sur les principes peuvent être mises en doute.

L I V R E I ITEXTE D'ARISTOTE

L'investigation de la vérité est, en un sens difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la Nature; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l'assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats. De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce qu'il nous arrive de dire en proverbe: Qui manquerait une porte? Considérée ainsi, cette recherche serait facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. Peut-être aussi, comme il y a deux sortes de difficultés, la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. Il est donc juste de nous montrer reconnaissants non seulement pour ceux dont on peut partager les opinions, mais encore pour ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles: même ces derniers nous ont apporté leur contribution, car ils ont développé notre faculté de penser. S'il n'y avait pas eu de Timothée, bien des mélodies nous auraient manqué; mais sans Phrynis, Timothée lui-même n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs vues sur la vérité: de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers.

L I V R E I ICOMMENTAIRE DE SAINT THOMASSOMMAIRE DU LIVRE -

LA SITUATION DE L'HOMME PAR RAPPORT À LA CONSIDERATION DE LA VÉRITÉ. LA CONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ APPARTIENT SURTOUT À LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE. IL N'Y A PAS DE PROCESSUS À L'INFINI DANS LES CAUSES. LA MÉTHODE DANS LA CONSIDERATION DE LA VÉRITÉ

LECON I

ARISTOTE MONTRÉ QUE LA CONTEMPLATION DE LA VÉRITÉ EST ET FACILE ET DIFFICILE. IL AFFIRME QUE LA DIFFICULTÉ VIENT PARFOIS DES CHOSES, PARFOIS DE L'INTELLIGENCE. IL EXPOSE COMMENT LES HOMMES S'ENTRAIDENT DANS LA CONSIDERATION DE LA VÉRITÉ.

273.-Postquam Philosophus reprobavit opiniones antiquorum philosophorum de primis principiis rerum circa quae versatur principaliter philosophi primi intentio, hic accedit ad determinandum veritatem. Aliter autem se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem circa determinatum genus entium, ut geometria circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam.

274.-Dividitur ergo ista pars in partes duas. In prima parte determinat ea quae pertinent ad considerationem universalis veritatis. In secunda incipit inquirere veritatem de primis principiis et omnibus aliis, ad quae extenditur hujus philosophiae consideratio; et hoc in tertio libro, qui incipit, "Necesse est nobis acquisitam scientiam etc". Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima dicit qualiter se habet homo ad considerationem veritatis. In secunda ostendit ad quam scientiam principaliter perti-

273.-Après avoir réfuté les opinions des anciens philosophes sur les principes premiers des choses, qui sont l'objet principal de l'investigation de la philosophie première, le Philosophe commence l'étude de la vérité. Cependant, la philosophie première considère la Vérité d'une autre façon que les sciences particulières. Chaque science particulière, en effet, envisage une certaine vérité particulière contenue dans un genre déterminé des êtres, comme la géométrie qui porte sur les grandeurs des choses et l'arithmétique, sur les nombres. Mais la philosophie première étudie la vérité universelle des êtres. Voilà pourquoi il appartient au "premier philosophe" d'étudier le problème de la situation de l'homme par rapport à la connaissance de la vérité.

274.-Cette partie se divise donc en deux. Dans la première, il détermine ce qui appartient à la considération de la vérité universelle. Dans la seconde, il se met à la recherche de la vérité au sujet des premiers principes et de tous les autres objets, auxquels s'étend la considération de cette philosophie. Cette dernière recherche se situe au début du troisième livre qui commence par ces mots: "Il est nécessaire, en vue de la science, etc." Sa première partie se subdivise elle-même en trois parties. Dans la première, il situe la position de l'homme par rapport à la connaissance de la vérité.

neat cognitio veritatis, ibi, "Vocari vero philosophiam veritatis etc. In tertia parte ostendit modum considerandae veritatis, ibi "Contingunt autem auditiones etc. Circa primum tria facit. Primo ostendit facilitatem existentem in cognitione veritatis. Secundo ostendit causam difficultatis, ibi, "Forsan autem et difficultate etc." Tertio ostendit quomodo homines se invicem juvant ad cognoscendum veritatem, ibi "non solum autem his dicere etc." Circa primum duo facit. Primo proponit intentum, dicens, quod "theoria", idest consideratio vel speculatio de veritate quodammodo est facilis, et quodammodo difficilis.

275.-Secundo ibi "signum autem" Manifestat propositum. Et primo quantum ad facilitatem. Secundo quantum ad difficultatem, ibi, "Habere autem totum et partem etc." Facilitatem autem in considerando veritatem ostendit tripliciter. Primo quidem hoc signo, quod licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci possit, tamen nullus homo est ita expertus veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat. Quod ex hoc apparet, quod unusquisque potest enuntiare de veritate et natura rerum, quod est signum considerationis interioris.

276.-Secundum signum ponit ibi "et secundum". Dicens quod licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus "coarticulatis, idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt.

277.-Tertio manifestat idem per quodam exemplum vulgaris proverbii, ibi, "quare si". Concludens ex

Dans la seconde, il désigne la science à laquelle il appartient principalement de connaître la vérité, où il dit: "C'est aussi à bon droit que la philosophie, etc". Dans la troisième, il manifeste la manière, la méthode qu'il faut apporter dans l'étude de la vérité. Il subdivise sa première partie en trois. En premier, il montre la facilité qu'il y a à connaître la vérité. En second, il relève la cause de la difficulté où il écrit: "Peut-être aussi, comme il y a, etc." En troisième, il montre comment les hommes s'entraident à connaître la vérité où il dit: "Il est donc juste..." Il divise la première partie en deux. En premier, il propose son intention en disant que la théorie, c'est-à-dire la considération de la vérité ou la spéculation, est, d'une certaine façon, facile, d'une autre, difficile.

275.-En second, quand il écrit: "Ce qui le prouve...", il manifeste son énoncé. Et, en premier, par rapport à la facilité. En second, par rapport à la difficulté, où il dit: "Mais le fait que nous pouvons posséder, etc". Il montre la facilité à connaître la vérité de trois manières. En premier, par le signe suivant: aucun homme ne peut parvenir à une connaissance parfaite de la vérité, mais aucun n'en est exclu au point de n'en pas connaître quelque chose. Et cela est manifeste du fait que chacun peut énoncer quelque chose sur la vérité et la nature des choses, ce qui est le signe d'une rencontre intérieure avec la vérité.

276.-Il donne un second signe, où il dit: "Chaque philosophe..." Il dit que, bien que la contribution apportée par le talent naturel et le travail de chacun à la connaissance de la vérité soit minime en comparaison de sa connaissance totale, l'assemblage ou la somme des vérités partielles trouvées et co-ordonnées, articulées, constitue une oeuvre grandiose, comme il apparaît dans chaque art qui, grâce aux diverses trouvailles et études, est parvenu à un développement admirable.

277.-Il manifeste en troisième lieu son idée en apportant l'exemple d'un proverbe populaire, où il dit: "De sorte qu'il

praemissis, quod ex quo unusquisque potest cognoscere de veritate, licet parum, ita se habere videtur in cognitione veritatis, sicut proverbialiter dicitur: in "foribus", idest in januis domorum "quis delinquet?" Interiora enim domus difficile est scire, et circa ea facile est hominem decipi: sed sicut circa ipsum introitum domus qui omnibus patet et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam est in consideratione veritatis: nam ea, per quae intratur in cognitionem aliorum, nota sunt omnibus, et nullus circa ea dicitur: hujusmodi autem sunt prima principia naturaliter nota, ut non esse simul affirmare et negare, et quod omne totum est majus sua parte, et similia. Circa conclusiones vero, ad quas per hujusmodi, quasi per januam, intratur, contingit multoties errare. Sic igitur cognitio veritatis est facilis, in quantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum.

278.-Deinde cum dicit "habere autem" Manifestat difficultatem; dicens, quod hoc ostendit difficultatem quae est in consideratione veritatis, quia non possumus habere circa veritatem totum et partem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod hoc dixit omnibus esse notum, per quod in alia introitur. Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas.-- Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non

en est..." Des prémisses posées plus haut, il conclut que, du fait que chacun peut connaître la vérité, même s'il s'agit d'une parcelle, il semble que l'homme en face de la vérité ressemble à ce que dit un proverbe: "Qui manquerait une porte)" Il est difficile de connaître l'intérieur de la maison, et l'homme peut facilement se laisser tromper à son égard; mais l'entrée de la maison (la porte) qui s'offre immédiatement au regard et est à la vue de tous, ne trompe personne. Ainsi en est-il de la connaissance de la vérité: les premières vérités qui permettent l'accès aux autres, sont connues de tous (évidentes pour tous) et personne ne se trompe sur elles. Ces vérités ne sont autres que les premiers principes connus naturellement comme, par exemple, l'affirmation et la négation n'existent pas simultanément, ou, le tout est plus grand que sa partie, et les autres principes semblables. Mais sur les conclusions que l'on atteint à travers le seuil de ces premiers principes, il arrive que l'on erre fréquemment. Ainsi la connaissance de la vérité est facile, du moins en tant que le minimum qui est le principe évident de soi, grâce auquel on s'introduit dans la connaissance de la vérité, est évident de soi pour tous.

278.-Puis quand il dit: "Mais le fait que...", il manifeste la difficulté en disant que ce qui montre la difficulté à connaître la vérité c'est l'impossibilité de connaître à la fois le tout et la partie de la vérité. Pour voir clair dans cette affirmation, il faut penser qu'il a appelé évident pour tous le seuil des vérités qui permettait l'accès aux autres. Or il y a deux voies ou deux processus différents à suivre dans la connaissance de la vérité. L'un de ces processus est celui qui se fait par mode de résolution, selon lequel l'on procède des choses composées aux simples et du tout à la partie, selon l'affirmation du premier livre des Physiques, où l'on dit que les confus nous sont antérieurement connus. Et selon cette voie, la connaissance de la vérité se parfait lorsque nous parvenons à la connaissance distincte de chaque partie. Autre est la voie de composition, selon laquelle nous procédons des choses simples aux composés, et atteignons une connaissance parfaite de la

potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utranque viam.

279.-Deinde cum dicit "forsan autem" Ostendit causam praemissae difficultatis. Ubi similiter considerandum est, quod in omnibus, quae consistunt in quadam habitudine unius ad alterum, potest impedimentum dupliciter vel ex uno vel ex alio accidere: sicut si lignum non comburatur, hoc contingit vel quia ignis est debilis, vel quia lignum non est bene combustibile; et similiter oculus impeditur a visione alicujus visibilis, aut quia est debilis aut quia visibile est tenebrosum. Sic igitur potest contingere quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter defectum qui est in intellectu nostro.

280.-Et quo quantum ad aliquas res difficultas contingat in cognoscendo veritatem ipsarum rerum ex parte earum, patet, Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, ut infra in nono hujus dicetur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum seipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boetius dicit in libro de Duabus naturis.

281.-Fuerunt autem aliqui philosophi, qui posuerunt difficultatem cognitionis veritatis totaliter provenire ex parte rerum, ponentes nihil esse fixum et stabile in rebus, sed omnia esse in continuo flexu, ut infra in quarto hujus dicetur. Sed hoc excludit Philosophus, dicens, quod quamvis difficultas cognoscendae veritatis forsitan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, videlicet ex parte nostra, et ex parte rerum; non tamen principalis causa difficultatis est ex parte rerum, sed ex parte nostra.

vérité par la connaissance du tout. Ainsi par le fait même que l'homme ne peut connaître parfaitement dans les choses le tout et la partie, montre bien la difficulté de connaître la vérité dans les deux processus.

279.-Puis, quand il dit: "Peut-être aussi...", il montre la cause de cette difficulté. Analogiquement, il faut remarquer que dans toutes les opérations qui consistent dans un rapport entre deux choses, l'obstacle ou l'empêchement peut provenir des deux termes de la relation. Si, par exemple, le feu ne brûle pas, cela peut provenir de la faiblesse même du feu ou du bois qui n'est pas assez combustible. Semblablement, l'oeil ne voit pas un objet visible, ou bien à cause de sa propre débilité ou à cause de l'obscurité qui enveloppe l'objet. Ainsi, il arrive que la vérité soit difficile à saisir, à cause d'un défaut, soit dans les choses elles-mêmes, soit dans notre intelligence.

280.-Qu'il y ait des difficultés à connaître la vérité de certaines réalités, difficultés dont la source est dans les choses elles-mêmes, cela est évident. Puisque les êtres sont connaissables en autant qu'ils sont en acte, comme nous le dirons au livre 9, ceux dont l'être est déficient et imparfait sont en eux-mêmes peu connaissables, comme le souligne Boèce dans son livre sur "Les deux natures" à propos de la matière, du mouvement et du temps, à cause de l'imperfection de leur être.

281.-Il y eut un certain nombre de philosophes qui ont affirmé que toute la difficulté de la connaissance de la vérité provenait des choses elles-mêmes. Ils disaient en effet qu'il n'y avait rien de fixe ni de stable dans la réalité, mais que tout était continuellement en mouvement, comme nous le verrons au 4ème livre. Aristote rejette cette opinion quand il écrit que, bien que la difficulté de connaître la vérité sur des objets divers puisse provenir d'une double source, et de notre côté, et du côté des choses, la principale vient non pas de la réalité, mais de notre côté.

282.-Et hoc sic probat. Quia, si difficultas esset principaliter ex parte rerum, sequeretur, quod illa magis cognosceremus, quae sunt magis cognoscibilia secundum suam naturam: sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est, quod difficultas accidit in cognitione veritatis, maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum.

283.-Sed videtur haec similitudo non esse conveniens. Sensus enim quia est potentia organi corporalis, corrumpitur ex vehementia sensibilis. Intellectus autem, cum non sit potentia alicujus organi corporei, non corrumpitur ex excellenti intelligibili. Unde post apprehensionem alicujus magni intelligibilis, non minus intelligibilia, sed magis, ut dicitur in tertio de Anima.

284.-Dicendum est ergo, quod sensus impeditur a cognitione alicujus sensibilis dupliciter. Uno modo per corruptionem organi ab excellenti sensibili; et hoc locum non habet in intellectu. Alio modo ex defectu proportionis ipsius virtutis sensitivae ad objectum. Potentiae enim animae non sunt ejusdem virtutis in omnibus animalibus; sed sicuti homini hoc in sua specie convenit, quod habeat pessimum olfactum, ita nycticoraci, quod habeat debilem visum, quia non habet proportionem ad claritatem diei cognoscendam.

282.-Et voici comment il prouve son affirmation. Si la principale difficulté venait des choses, il s'ensuivrait que nous connaîtrions mieux les êtres qui sont de leur nature plus connaissables. Or les êtres les plus connaissables selon leur nature sont ceux qui sont le plus en acte, à savoir les êtres immatériels et immobiles. Et pourtant ce sont les êtres que nous ignorons le plus. Il est donc manifeste que la difficulté de connaître la vérité a sa source principale (maxime) dans la faiblesse de notre intelligence. Voilà pourquoi on peut dire que l'intellect de notre âme est aux êtres immatériels, qui sont, par nature, les plus intelligibles de tous les êtres, comme les yeux de ce corbeau de nuit ou de cette sorte d'hibou le sont à l'égard de la lumière du jour qu'ils ne peuvent voir, bien qu'ils percent l'obscurité. Ce qui provient de la débilité de leur sens visuel.

283.-Mais il semble que cette comparaison n'est pas juste. Le sens, en effet, parce que puissance d'un organe corporel, est rendu impuissant par l'action trop brutale de l'objet sensible. L'intelligence cependant, qui n'est la faculté d'aucun organe charnel, ne peut recevoir aucune détérioration de l'excellence de son intelligible. Ainsi, après l'apprehension d'un être très intelligible, non seulement nous ne saisissons pas moins un objet moins intelligible, mais mieux, comme il est expliqué au troisième livre du "De Anima".

284.-Il faut donc dire que l'obstacle qui empêche le sens de connaître un objet sensible est double. Un premier peut être la modification nuisible de l'organe par un sensible trop parfait, ce qui n'a pas lieu pour l'intelligence. Un second peut provenir du manque de proportion de la puissance sensitive elle-même à l'égard de son objet. Les puissances de l'âme ne sont pas d'égale force chez tous les animaux; mais comme il convient à l'homme, à cause de son espèce, de posséder le moins bon des odorats, ainsi il arrive au corbeau de nuit de posséder une vue débile, parce qu'elle n'est pas proportionnée, apte à connaître la clarté du jour.

285.-Sic igitur, cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, ejus autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilium veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilium a phantasmatis. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod anima humana hujusmodi corpori unita cognoscat de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatis intelligit. Per haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialium substantiarum, quae sunt improprietates istis substantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana hujusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.

286.-Ex quo apparet falsum esse quod Averroes hic dicit in commento, quod Philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertiloni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde derisibilis. Subjungit enim quoniam si ita esset, natura otiose egisset, quia fecit illud quod in se est naturaliter intelligibile, non esse intellectum ab aliquo; sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Deficit enim haec ratio. Primo quidem in hoc, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Unde non sequitur, quod, si non cognoscantur substantiae separatae a nobis, quod propter hoc sint frustra. Frustra enim est, quod non consequitur finem ad quem

285.-Ainsi donc, comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, c'est elle qui participe le moins de la vertu intellectuelle; et comme elle est par nature l'acte d'un corps, bien que sa puissance intellectuelle ne soit pas l'acte d'un organe, ainsi a-t-elle une aptitude naturelle à connaître la vérité des êtres corporels et sensibles, qui sont par nature moins connaissables à cause de leur matérialité, mais peuvent quand même être connus par l'abstraction des sensibles des phantasmes. Et parce que ce mode de connaître la vérité convient à la nature de l'âme humaine en tant qu'elle est forme d'un tel corps, et que ce qui est naturel est permanent, il est impossible que l'âme humaine, unie de cette manière au corps, connaisse quelque chose de la vérité des êtres sans y être élevée--et en autant qu'elle y est--par ce qu'elle intellige en abstrayant des phantasmes. Or, par ce qu'elle abstrait des phantasmes, elle ne peut en aucune manière être élevée à connaître les quiddités des substances immatérielles, qui sont hors de proportion avec ces substances sensibles. Il est donc impossible que l'âme humaine, unie de cette manière au corps, appréhende les substances séparées en connaissant d'elles ce qu'elles sont, leur essence.

286.-De là, on peut voir la fausseté de ce que dit ici Averroes dans son Commentaire. Il dit que le Philosophe ne démontre pas qu'il nous est impossible de connaître les choses abstraites, comme il est impossible à l'oiseau de nuit de regarder le soleil. Et la raison qu'il apporte est tout à fait ridicule. En effet, il commence en disant que s'il en était ainsi, la nature aurait agi en vain, en faisant que personne ne connaisse ce qui est naturellement intelligible. Comme si la nature avait fait que personne ne voit le soleil. La raison qu'il apporte n'est pas valable. En premier, parce que la connaissance de notre intelligence n'est pas la fin des substances séparées; c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Donc, il ne s'ensuit pas que ces substances soient vaines, si nous ne les connaissons pas. Ce qui est vain c'est ce qui n'atteint pas la fin pour laquelle il est fait. En second,

est.--Secundo, quia etsi substantiae separatae non intelliguntur a nobis secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus, sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae.

287.-Deinde cum dicit "non solum" Ostendit quomodo se homines adinvicem juvant ad considerandum veritatem. Adjuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Directe quidem juvatur ab his qui veritatem invenerunt: quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, in quantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret.

288.-Est autem justum ut his, quibus adjuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus. Et ideo dicit, quod "justum est gratiam habere," non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas; sed etiam illis, qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur; quia isti etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis.-- Et ponit exemplum de inventoriibus musicae. Si enim non "fuisset Timotheus" qui multa de arte musicae invenit, non haberemus ad praesens multa, quae scimus circa melodias. Et si non praecessisset quidam philosophus nomine "Phrynis", Timotheus non fuisset ita instructus in musicalibus. Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiaverunt universaliter veritatem rerum. A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepi-

parce que, même si nous ne connaissons pas les essences des substances séparées, d'autres intelligences les connaissent: l'oeil de l'aigle voit le soleil qu'ignore l'oeil de l'oiseau de nuit.

287.-Puis quand il dit: "Il est donc juste..." il montre comment les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité. Cette entraide peut se faire de deux manières. Directement et indirectement. Directement, si quelqu'un est aidé par ceux qui ont déjà trouvé la vérité car, ainsi qu'on l'a dit plus haut, l'assemblage ou la somme des parcelles de vérité trouvées par les chercheurs précédents introduit les intellectuels subséquents à une connaissance considérable de la vérité. Indirectement, lorsque les erreurs des premiers poussent ceux qui leur succèdent au labeur d'une discussion serrée dans le but de faire ressortir avec plus d'éclat la vérité.

288.-Il est vraiment juste de remercier ceux qui nous ont aidés dans l'acquisition d'un si grand bien, qu'est la connaissance de la vérité. C'est pourquoi le philosophe dit "qu'il est juste de rendre grâces" non seulement à ceux qui, d'après nous, ont trouvé la vérité et dont nous acceptons avec profit les opinions, mais même à ceux qui ont exprimé des vues trop superficielles sur la vérité et dont nous rejetons les théories. Parce que nous sommes redevables même à ces derniers. Ils nous ont fourni l'occasion d'un bon exercice dans la recherche de la vérité. Et il pose l'exemple de ceux qui ont développé l'art de la musique. Sans Timothée, qui a trouvé quantité de choses sur l'art musical, il nous manquerait bien des connaissances sur les mélodies. Mais sans un certain Phrynis, Timothée n'aurait pas été aussi versé dans l'art musical. Ainsi en est-il des philosophes qui ont exposé leurs vues sur la vérité de toutes choses. De plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, celles que nous avons cru vraies, en laissant tomber les autres. Et ceux envers qui nous sommes redevables ont aussi eu leurs prédécesseurs

mus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis.

dont ils ont reçu la doctrine, et qui furent cause de leur propre instruction.

TEXTE D'ARISTOTE

C'est aussi à bon droit que la Philosophie est appelée science de la vérité. En effet, la fin de la spéculation est la vérité, tandis que celle de la pratique est l'oeuvre: car, même quand ils examinent le comportement d'une chose, les hommes d'action ne considèrent pas la chose dans sa nature éternelle, mais par rapport à telle fin déterminée et à tel moment déterminé. Mais nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause; et la chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature: par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur; par conséquent, ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. De là vient que les principes des êtres éternels sont nécessairement les plus vrais seulement à tel moment déterminé, et il n'y a pas de cause de leur être; au contraire, ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres choses. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité.

De plus, il est évident qu'il y a un premier principe, et que les causes des êtres ne sont pas en nombre infini; d'une part, elles ne forment pas une série verticale infinie, et, d'autre part, elles ne présentent pas un nombre infini d'espèces.

En effet, du point de vue de la cause matérielle, il n'est pas possible que telle chose procède de telle autre, et, cela à l'infini que la chair, par exemple, vienne de la Terre, la Terre, de l'Air, l'Air, du Feu, et cela sans terme. De même, pour le principe originaire du mouvement, l'homme, par exemple, étant mis en mouvement par l'Air, l'Air, par le Soleil, le Soleil, par la Haine, sans qu'il y ait à cela aucune limite. De même encore, pour la cause finale on ne peut pas aller à l'infini, et dire que la promenade est en vue de la santé, celle-ci en vue du bonheur, le bonheur en vue d'autre chose, et que toute chose est ainsi successivement en vue d'une autre. De même enfin pour la quiddité.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS (1)LECON II

Aristote démontre que la métaphysique est, au plus haut point et de façon unique, la science de la vérité. Il propose aussi de démontrer qu'en aucun genre de causes il n'y a, de quelque façon que ce soit, de processus à l'infini.

289.-Postquam Philosophus ostendit qualiter se habet homo ad considerationem veritatis, hic ostendit quod cognitio veritatis maxime ad philosophiam primam pertineat. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ad philosophiam primam maxime pertineat cognitio veritatis. Secundo excludit quandam falsam opinionem, per quam sua probatio tolleretur, ibi, "At vero quod sit principium". Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad philosophiam primam pertineat cognitio veritatis. Secundo quod maxime ad ipsam pertineat, ibi, "Nescimus autem verum sine causa etc." Haec autem duo ostendit ex duobus, quae supra probata sunt in proemio libri: scilicet quod sapientia sit non practica, sed speculativa: et quod sit cognoscitiva causarum primarum.

290.-Ex primo autem horum sic argumentatur ad primam conclusionem. Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi "practici", hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus. Si ergo huic conjuxerimus, quod sapientia sive philosophia prima non est practica, sed speculativa, sequetur

289.-Après avoir situé l'homme face à la connaissance de la vérité, le Philosophe manifeste ici que la connaissance de la vérité appartient au plus haut point à la philosophie première. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il montre que la connaissance de la vérité appartient principalement à la philosophie première. En second, il exclut une fausse opinion qui pourrait culbuter sa preuve, où il dit: "De plus, il est évident qu'il y a un premier principe..." Il divise son premier point en deux parties. Dans la première, il montre que la connaissance de la vérité appartient à la philosophie première. Dans la seconde, il montre que cette connaissance relève surtout d'elle, où il dit: "Mais nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause..." Cette double affirmation repose sur deux idées qui furent très bien illustrées dans l'introduction, à savoir que la sagesse n'est pas une science pratique, mais spéculative, et qu'elle est la science des causes premières.

290.-A partir du fait qu'elle est une science spéculative, voilà comment il prouve sa première conclusion. La science théorique diffère de la science pratique par sa fin: la fin de la science spéculative est la vérité; ce qu'elle désire c'est la connaissance de la vérité. La fin de la science pratique est l'oeuvre, car même si l'homme pratique ou l'opérant désire connaître la vérité, de quelle manière elle existe dans certaines choses, il ne la recherche pas comme fin ultime. Il n'étudie pas, en effet, la cause de la vérité en elle-même et pour elle-même, mais en l'ordonnant à la fin de l'opération ou en l'appliquant à quelque objet particulier et en fonction d'un moment déterminé. Si nous avons ajouté à ces réflexions le fait que la sagesse ou la philosophie première n'est pas pratique, mais spéculative, il s'ensuivrait qu'il serait juste de l'appeler la science de la vérité.

(1) Je remercie l'abbé Jacques Doyon de m'avoir fourni une première traduction de cette leçon et de la leçon suivante.

quod recte debeat dici scientia
veritatis.

291.-Sed quia multae sunt scientiae
speculativae, quae veritatem con-
siderant, utpote geometria et arithme-
tica, fuit necessarium consequenter
ostendere, quod philosophia prima
maxime consideret veritatem, propter
id quod supra ostensum est, scilicet
quod est considerata primarum
causarum. Et ideo argumentatur sic.
Scientia de vero non habetur nisi per
causam: ex quo apparet, quod eorum
verorum, de quibus est scientia ali-
qua, sunt aliquae causae, quae etiam
veritatem habent. Non enim potest
sciri verum per falsum, sed per aliud
verum. Unde et demonstratio, quae
facit scientiam, ex veris est, ut
dicitur in primo Posteriorum.

292.-Deinde adjungit quamdam univer-
salem propositionem, quae talis est.
Unumquodque inter alia maxime dicitur,
ex quo causatur in aliis aliquid
univoce praedicatum de eis; sicut
ignis est causa caloris in elemen-
tariis. Unde, cum calor univoce di-
catur et de igne et de elementatis
corporibus, sequitur quod ignis sit
calidissimus.

293.-Facit autem mentionem de univo-
catione, quia quandoque contingit
quod effectus non pervenit ad simi-
litudinem causae secundum eandem
rationem speciei, propter excellen-
tiam ipsius causae, Sicut sol est
causa caloris in istis inferioribus
non tamen inferiora corpora possunt
recipere impressionem solis aut
aliorum caelestium corporum secundum
eamdem rationem speciei, cum non
communicent in materia. Et propter
hoc non dicimus solem esse calidissi-
mum sicut ignem, sed dicimus solem
esse aliquid amplius quam calidis-
simum.

294.-Nomen autem veritatis non est
proprium alicui speciei, sed se
habet communiter ad omnia entia. Un-

291.-Mais parce qu'il y a plusieurs
sciences spéculatives qui ont comme
objet la vérité, telles que la géométrie
et l'arithmétique, il fut en conséquence
nécessaire de montrer que c'est la phi-
losophie première qui porte le plus sur
la vérité, à cause même de ce qu'on a
noté plus haut, à savoir qu'elle porte
sur les causes premières. En voici donc
la démonstration. La science du vrai ne
peut exister que par la cause; d'où il
ressort que ces choses vraies, capables
d'être connues scientifiquement, ont des
causes qui, elles-mêmes, possèdent leur
vérité. Le vrai, en effet, ne peut être
connu scientifiquement par le faux, mais
par un autre vrai. C'est pourquoi la
démonstration, qui donne la science,
doit partir de propositions vraies,
comme il est dit dans le premier livre
des "Seconds Analytiques".

292.- A cette première considération, il
ajoute une certaine proposition univer-
selle que voici. Quand plusieurs êtres
possèdent quelque chose d'univoque en
commun, le superlatif dans la possession
s'attribue à celui qui cause chez les
autres cet élément commun. Ainsi le feu
est cause de la chaleur dans les éléments
Or, comme la chaleur se dit univoquement
et du feu et des éléments corporels, il
s'ensuit que le feu est plus chaud de
tous les corps.

293.-Aristote parle expressément d'univo-
cation parce qu'il arrive quelque fois
que l'effet ne s'assimile pas à la cause
selon la même raison spécifique, à cause
de la noblesse même de la cause. Ainsi,
le soleil est la cause de la chaleur
dans les corps inférieurs; cependant ces
corps inférieurs ne peuvent recevoir
l'impression du soleil ou des autres
corps célestes selon la même raison spé-
cifique, puisqu'ils ne communiquent pas
dans la même matière. Voilà pourquoi
nous ne disons pas que le soleil est le
plus chaud comme le feu, mais qu'il est
quelque chose qui dépasse le plus chaud.

294.-Le nom de vérité n'est pas propre
à quelque espèce, mais appartient commu-
nément à tous les êtres. Donc, parce que

de, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum.

295.-Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt "quandoque vera et quandoque non", et per hoc transcendent in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendent in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad summ moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit.

296.-Et hoc est necessarium: quia necesse est ut omnia composita et participantia, reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem corporalia sunt entia in actu, in quantum participant aliquas formas, Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, corporalis substantiae principium esse.

297.-Si ergo huic deductioni adjungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis.

298.-Ex his autem infert quoddam corollarium. Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet.

l'être qui est cause de la vérité est une cause qui communique avec son effet et dans le nom et selon la raison commune, il s'ensuit que l'être qui est cause de la vérité chez ceux qui en dérivent, est le plus vrai.

295.-De là, Aristote conclut ultérieurement que les principes des êtres immobiles dans leur existence, à savoir les principes des corps célestes, doivent être les plus vrais. Et cela pour deux raisons. Tout d'abord, parce que ces êtres ne sont pas "quelquefois vrais et quelquefois pas vrais"; et par là ils transcendent en vérité les êtres engendrables et corruptibles, qui quelquefois sont et quelquefois ne sont pas. Ensuite, parce que ces principes n'ont pas de cause alors qu'ils causent l'existence des autres êtres. Ainsi transcendent-ils et dans la vérité et dans l'être les corps célestes: ceux-ci, bien qu'incorruptibles, ont une cause non seulement de leur mouvement, comme plusieurs ont pensé, mais même de leur être, comme le dit ici expressément le Philosophe.

296.-Et cela est nécessaire, parce qu'il est nécessaire que tous les êtres composés et qui sont par participation soient ramenés, rattachés à ceux qui sont par essence, comme à leurs causes. Or, tous les êtres corporels sont des êtres en acte en autant qu'ils participent à certaines formes. D'où il est nécessaire que la substance séparée, qui est forme par essence, soit principe de la substance corporelle.

297.-Si, à toute cette déduction, nous ajoutons que la philosophie première étudie les causes premières, il s'ensuit, comme on l'a vu antérieurement, qu'elle étudie les êtres qui sont les plus vrais. D'où la conclusion qu'elle est à un titre unique (maxime) la science de la vérité.

298.-De toutes ces considérations, Aristote tire un certain corollaire. Puisqu'il est établi que les êtres qui sont causes de l'être des autres sont les plus vrais, il s'ensuit que chacun est à la vérité comme il est à son être. (La participation de chacun à la vérité épouse sa participation à l'être). Ceux dont l'être est changeant ou qui n'existent pas

Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicitur in sexto hujus.

299.-Deinde cum dicit "at vero" Removet quoddam, per quod praecedens probatio posset infringi: quae procedebat ex suppositione hujus, quod philosophia prima considerat causas primas. Hoc autem tolleretur si causae in infinitum procederent. Tunc enim non essent aliquae causae. Unde hoc hic removere intendit: et circa hoc duo facit. Primo proponit intentum. Secundo probat propositum, ibi, "Mediorum enim extra quae est aliquid etc." Dicit ergo primo. Palam potest esse ex his, quae dicuntur, quod sit aliquid principium esse et veritatis rerum; et quod causae existentium non sunt infinitae, nec procedendo in directum secundum unam aliquam speciem causae, puta in specie causarum efficientium; nec etiam sunt infinitae secundum speciem, ita quod sint infinitae species causarum.

300.-Exponit autem quod dixerat causas infinitas esse in directum. Primo quidem in genere causae materialis. Non enim possibile est procedere in infinitum in hoc, quod aliquid fiat ex aliquo, sicut ex materia, puta ut caro fiat ex terra, terra vero ex aere, aer ex igne, et hoc non stet in aliquo primo, sed procedat in infinitum. Secundo exemplificat in genere causae efficientis; dicens, quod nec possibile est ut causa, quae dicitur unde principium motus, in infinitum procedat: puta cum dicimus hominem moveri ad deponendum vestes ab aere calefacto, aerem vero calefieri a sole, solem vero moveri ab aliquo alio, et hoc in infinitum. Tertio exemplificat in genere causarum finalium; et dicit, quod similiter

toujours de la même manière, ne peuvent garder une vérité immuable. Et ceux qui ont une cause de leur être, ont aussi une cause de leur vérité. Et cela, parce que l'être d'une chose est cause du "jugement" vrai que l'esprit se forme d'elle. Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'intelligence, comme il sera dit au 6ème livre.

299.-Ensuite, quand il dit: "De plus il est évident...", Aristote réfute ce qui pourrait mettre en cause le raisonnement précédent qui s'appuyait sur l'hypothèse que la philosophie première étudie les causes premières. Il faudrait en effet rejeter cette hypothèse, s'il y avait processus à l'infini dans les causes. Car alors, il n'y aurait plus de cause première. Voilà pourquoi il désire ici réfuter cette objection, ce qu'il fait en deux points. En premier, il manifeste son intention. En second, il prouve son avancé où il dit: "C'est qu'en effet, pour les intermédiaires, etc." Il dit donc, en premier, qu'il peut être évident, d'après les exposés précédents, qu'il y a un premier principe de l'être et de la vérité des choses; et que les causes des êtres ne sont pas infinies, ni en ligne directe en procédant selon une seule espèce de cause, comme par exemple dans la ligne des causes efficientes, ni en espèces, comme s'il pouvait exister une infinité d'espèces de causes.

300.-Il expose donc ce qu'il avait écrit sur l'infinité des causes en ligne directe. Et tout d'abord dans le genre de la cause matérielle. Il est impossible de procéder à l'infini en ce que quelque chose se ferait à partir d'autre chose comme d'une matière, par exemple, en ce que la chair serait faite de terre, la terre de l'air, l'air du feu, et cela à l'infini, sans qu'il fût possible de s'arrêter à une matière première. Ensuite il illustre la même idée dans le genre de la cause efficiente, en disant qu'il n'est pas possible que la cause, que l'on désigne comme le principe du mouvement, soit à l'infini, comme lorsque nous disons que l'homme est poussé à enlever son vêtement par l'air chaud, que l'air est chaud par le soleil, que le soleil est mù par autre chose et cela à l'infini. En troisième-

non potest procedere in infinitum illud quod est "cujus causa", scilicet causa finalis; ut si dicamus quod iter sive ambulatio est propter sanitatem, sanitas autem propter felicitatem, felicitas autem propter aliquid, et sic in infinitum. Ultimo facit mentionem de causa formali: et dicit quod similiter non potest procedi in infinitum in hoc quod est "quod quid erat esse", idest in causa formali quam significat definitio. Sed exempla praetermittit, quia sunt manifesta, et probatum est in primo Posteriorum, quod non proceditur in infinitum in praedicatis, puta quod animal praedicetur de homine in eo quod quid est, et vivum de animali, et sic in infinitum.

me lieu, il manifeste la même idée dans le genre de cause finale. Il dit que, de la même façon, il n'est pas possible de repousser à l'infini "ce en vue de quoi" ou la cause finale; comme si nous disions que la marche est en vue de la santé, que la santé est en vue du bonheur, que le bonheur est en vue d'autre chose, et ainsi à l'infini. En dernier, il mentionne la cause formelle. Il dit que semblablement il n'est pas possible de procéder à l'infini dans le "quod quid erat esse", c'est-à-dire dans la cause formelle que signifie la définition. Ici il omet les exemples, parce qu'ils sont manifestes et parce qu'il fut prouvé au premier livre des Seconds Analytiques qu'on ne pouvait procéder à l'infini dans les prédicats, à savoir qu'animal serait prédiqué essentiellement de l'homme, le vivant, de l'animal, et ainsi à l'infini.

LECON IIITEXTE D'ARISTOTE -

C'est qu'en effet, pour les intermédiaires en dehors desquels se trouvent un dernier terme et un terme antérieur, le terme antérieur est nécessairement la cause des termes suivants. Car s'il nous fallait dire lequel des trois termes est cause, nous répondrions que c'est le premier. Ce n'est sûrement pas le dernier, car le terme final n'est cause de rien; ce n'est pas non plus l'intermédiaire, car il n'est cause que d'un seul terme. Peu importe, au surplus, que cet intermédiaire soit un ou multiple, infini en nombre ou fini. Mais des séries qui sont infinies de cette façon, et de l'infini en général, tous les termes sont, à titre égal, des intermédiaires, jusqu'au terme présent exclusivement; de sorte que s'il n'y a pas de premier terme, il n'y a absolument pas de cause.

Mais il n'est pas possible non plus, en descendant, d'aller à l'infini, étant posée l'existence d'un premier principe en remontant, de telle sorte que l'Eau procéderait du Feu, la Terre, de l'Eau, et qu'ainsi toujours un autre genre de choses viendrait à l'existence. En effet, la formule ceci procède de cela présente une double signification (excluons tout de suite le cas où de signifie simplement après: par exemple, après les Jeux Isthmiques, les Jeux Olympiques): ce peut être, ou bien au sens où l'on dit que de l'enfant, qui change, vient l'homme fait, ou bien au sens où l'on dit que de l'Eau vient l'Air. En disant que l'homme fait vient de l'enfant, nous l'entendons comme ce qui est devenu vient de ce qui est devenant, autrement dit comme ce qui est achevé vient de ce qui est s'achevant. De même, en effet, qu'il existe toujours un intermédiaire, qui est le Devenir, entre l'Etre et le Non-Etre, de même aussi il y a ce qui devient entre ce qui est et ce qui n'est pas. Celui qui étudie est devenant savant, et c'est ce qu'on veut signifier en disant que de celui qui étudie vient un savant. Quant au second sens, où l'on entend qu'une chose procède d'une autre comme l'Eau vient de l'Air, il implique la destruction de l'autre chose. Aussi, dans le premier sens, n'y a-t-il pas réversibilité: d'homme fait on ne devient pas enfant, car l'engendré n'est pas un produit de la génération même, mais ce qui vient après la génération. C'est ainsi encore que le jour vient de l'aurore, en ce sens qu'il vient après l'aurore, mais, par cela même, l'aurore ne vient pas du jour. Dans l'autre espèce de génération, au contraire, il y a réversibilité. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il est impossible d'aller à l'infini: dans le premier, les

les termes, étant des intermédiaires, ont nécessairement une fin, et, dans le second, il y a retour perpétuel d'un élément à l'autre, puisque la corruption de l'un est génération de l'autre.

En même temps, il est impossible aussi que le premier élément de la série, étant éternel, périsse: puisque, en effet, la génération régressive n'est pas infinie, elle suppose une cause éternelle, mais là où il n'y a de génération que par la destruction du premier terme, il ne saurait être question de cause éternelle.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

Aristote prouve que dans les causes efficientes et les causes matérielles il y a une première cause, en montrant comment le devenir s'effectue à partir de la matière première.

301.-Postquam Philosophus præmisit quod causae entium non sunt infinitae, hic probat propositum. Et primo, quod non sint infinitae in directum. Secundo, quod non sint infinitae secundum speciem, ibi, "Sed si infinitae essent etc." Circa primum quatuor facit. Primo ostendit propositum in causis efficientibus vel moventibus. Secundo in causis materialibus ibi, "At vero nec in deoreum". Tertio in causis finalibus, ibi, "Amplius autem quod est cuius causa etc.". Quarto in causis formalibus, ibi, "Sed nec quod quid erat esse etc.". Circa primum sic procedit. Primo proponit quamdam propositionem: scilicet, quod in omnibus his, quae sunt media inter duo extrema, quorum unum est ultimum, et aliud primum, necesse est quod illud quod est primum, sit causa posteriorum, scilicet medii et ultimi.

302.-Et hæc propositionem manifestat per divisionem: quia, si oporteat nos dicere quid sit causa inter aliqua tria, quae sunt primum, medium et ultimum, ex necessitate dicemus causam esse id quod est primum. Non enim possumus dicere id quod est ultimum, esse causam omnium, quia nullius est causa; alioquin non est ultimum, cum effectus sit posterior causa. Sed nec possumus dicere quod medium sit causa omnium; quia nec est causa nisi unius tantum, scilicet ultimi,

301.-Après avoir avancé la proposition que les causes des êtres ne peuvent pas être infinies, Aristote en donne ici la preuve. En premier, il prouve qu'elles ne sont pas infinies en ligne directe. En second, qu'il n'y en a pas une infinité d'espèces, où il dit: "Enfin, même si l'on disait que les espèces des causes sont en nombre infini..." Il divise son premier point en quatre parties. Dans la première, il démontre sa proposition pour les causes efficientes ou motrices. Dans la seconde, il le fait pour les causes matérielles, où il écrit: "Mais il n'est pas possible non plus, en descendant..." Dans la troisième partie, il démontre son affirmation pour les causes finales, où il dit: "De plus, la cause finale est une fin, etc." Dans la quatrième, il démontre son avancé pour les causes formelles, où il dit: "Mais on ne peut pas non plus, à l'infini, ramener la quiddité, etc." Voici comment il procède dans la première partie. Il avance d'abord une proposition, à savoir que dans toute série où il y a des intermédiaires entre deux extrêmes dont l'un est dernier et l'autre premier, il est nécessaire que ce qui est premier soit la cause de tout ce qui le suit, c'est-à-dire de l'intermédiaire et du terme ultime.

302.-Et Aristote manifeste sa proposition au moyen d'une division: car s'il nous fallait déterminer laquelle est la cause entre trois choses dont l'une est première, la seconde intermédiaire, et la troisième, terme ultime, nous dirions nécessairement que la cause est ce qui est premier. Nous ne pouvons évidemment pas poser le terme ultime comme cause de tout, parce que précisément il n'est cause de rien: autrement il ne serait pas le terme ultime, l'effet étant toujours postérieur à sa cause. Mais nous ne pouvons pas davantage faire du terme intermédiaire la cause de tout, parce qu'il n'est cause que d'une chose, à savoir du terme ultime.

303.-Et ne aliquis intelligat, quod medium nunquam habeat post se nisi unum, quod est ultimum, quod tunc solum contingit, quando inter duo extrema est unum medium tantum, ideo ad hoc excludendum concludit quod nihil ad propositum differt, utrum sit unum tantum medium, vel plura: quia omnia plura media accipiuntur loco unius, inquantum conveniunt in ratione medii.--Et similiter non differt utrum sint media finita vel infinita; quia dummodo habeant rationem medii, non possunt esse prima causa movens. Et quia ante omnem secundam causam moventem requiritur prima causa movens, requiritur quod ante omnem causam mediam sit causa prima, quae nullo modo sit media, quasi habens aliam causam ante se. Sed, si praedicto modo ponantur causae moventes procedere in infinitum, sequitur, quod omnes causae sunt mediae. Et sic universaliter oportet dicere, quod cuiuslibet infiniti, sive in ordine causae, sive in ordine magnitudinis, omnes partes sunt mediae: si enim esset aliqua pars quae non esset media, oporteret, quod vel esset prima vel ultima: et utrumque repugnat rationi infiniti, quod excludit omnem terminum et principium et finem.

304.-Est autem et ad aliud attendendum: quod, si alicuius finiti sint plures partes mediae, non omnes partes simili ratione sunt mediae. Nam quaedam magis appropinquant primo, quaedam magis appropinquant ultimo. Sed in infinito quod non habet primum et ultimum, nulla pars potest magis appropinquare vel minus principio aut ultimo. Et ideo usque ad quamcumque partem, quam modo signaveris, omnes partes similiter sunt mediae. Sic igitur, si causae moventes procedant in infinitum, nulla erit causa prima: sed causa prima erat causa omnium: ergo sequeretur, quod totaliter omnes causae tollerentur: sublata enim causae tolluntur ea quorum est causa.

303.-De crainte qu'on ne lui fasse dire que le terme intermédiaire n'est jamais suivi que d'une seule chose, à savoir du terme ultime, (ce qui arrive seulement quand entre deux extrêmes il n'y a qu'un seul terme intermédiaire), pour exclure donc cette interprétation, il conclut en disant que ça ne change rien à son argument, qu'il y ait un seul terme intermédiaire ou qu'il y en ait plusieurs: car tous les termes intermédiaires ensemble sont considérés comme un seul, en tant qu'ils ont la raison commune de terme intermédiaire. De même, rien non plus n'est changé, que les intermédiaires soient en nombre fini ou infini: car dès qu'ils ont raison d'intermédiaire, aucun d'eux ne peut être la première cause motrice. Et puisque avant toute cause seconde motrice on en requiert une première, on requiert donc avant toute cause intermédiaire, une cause première qui ne soit d'aucune façon intermédiaire, et dépendante d'une autre cause posée avant elle. Mais si, de la façon susdite, on pose une série infinie de causes motrices, il s'ensuit que toutes ces causes sont intermédiaires. Et ainsi il faut tenir de façon universelle que dans un infini, soit dans l'ordre des causes, soit dans la quantité, toutes les parties sont intermédiaires: s'il s'en trouvait une qui ne fût pas intermédiaire, il faudrait en faire ou la première partie ou la dernière: or l'une et l'autre répugnent à la notion d'infini, qui exclut tout terme, soit au commencement soit à la fin.

304.-Il faut encore porter attention à ceci que si, dans un ensemble fini, il y a plusieurs parties qui ont raison de termes intermédiaires, toutes ne sont pas intermédiaires au même titre. En effet, certaines s'approchent davantage du principe, d'autres du terme ultime. Mais dans un infini, qui n'a ni principe ni fin, aucune partie ne peut s'approcher plus ou moins du commencement ou de la fin. Pour cette raison, à quelque partie que l'on parvienne, et que l'on puisse à peine signaler, toutes sont également intermédiaires. Ainsi donc, si l'on remonte à l'infini dans la série des causes motrices, aucune d'elles ne sera cause première: mais comme c'était la cause première qui les causait toutes, il s'ensuivrait donc que toutes seraient tout à fait supprimées. En enlevant la cause, on enlève tout ce

dont elle est cause.

305.-Deinde cum dicit "at vero". Ostendit, quod non est possibile procedere in infinitum in causis materialibus. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, "Dupliciter enim fit hoc ex hoc etc.". Circa primum considerandum est, quod patiens subicitur agenti: unde procedere in agentibus est sursum ire, procedere autem in patientibus est in deorsum ire. Sicut autem agere attribuitur causae moventi, ita pati attribuitur materiae. Unde processus causarum moventium est in sursum, processus autem causarum materialium est in deorsum. Quia ergo ostenderat, quod non est in infinitum procedere in causis moventibus quasi in sursum procedendo, subiungit, quod nec possibile est ire in infinitum in deorsum, secundum scilicet processum causarum materialium, supposito, quod sursum ex parte causarum moventium inveniatur aliquod principium.

306.-Et exemplificat de processu naturalium, qui est in deorsum: ut si dicamus quod ex igne fit aqua, et ex aqua terra, et sic in infinitum. Et utitur hoc exemplo secundum opinionem antiquorum naturalium, qui posuerunt unum aliquod elementorum esse principium aliorum quodam ordine.

307.-Potest autem et aliter exponi, ut intelligamus, quod in causis moventibus manifesti sunt ad sensum ultimi effectus, qui non movent: et ideo non quaeritur, si procedatur in infinitum in inferius secundum illud genus, sed si procedatur in superius. Sed in genere causarum materialium e converso supponitur unum primum, quod sit fundamentum et basis aliorum; et dubitatur utrum in infinitum procedatur in deorsum secundum processum eorum quae generantur ex materia. Et hoc sonat exemplum propositum: non enim dicit ut ignis ex aqua, ex hoc ex alio, sed e converso, ex

305.-Ensuite, quand il dit: "Mais il n'est pas possible...", Aristote montre qu'il n'est pas possible de descendre à l'infini dans les causes matérielles. Et, en second, il propose ce qu'il veut démontrer. Il apporte en second, sa preuve où il dit: "En effet, la formule..." Sur le premier point, il faut considérer que le patient est soumis à l'agent: d'où, pour parcourir la série des agents, il faut aller vers le haut; mais c'est vers le bas qu'il faut aller pour parcourir la série des patients. Comme l'agir est attribué à la cause motrice, ainsi le pâtir est attribué à la matière. Voilà pourquoi, le processus des causes motrices se fait en remontant, alors que celui des causes matérielles est en descendant. Donc, comme il avait montré qu'on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes motrices, en allant pour ainsi dire toujours plus haut, il ajoute qu'il n'est pas davantage possible de descendre à l'infini dans le processus des causes matérielles, en supposant qu'en haut, du côté des causes motrices, il se trouve un certain principe.

306.-Et il donne l'exemple de l'évolution des corps naturels, qui se fait à partir de ce qui est plus en-dessous: comme si nous disions que du feu provient l'eau, et de l'eau, la terre, et ainsi à l'infini. Dans cet exemple, Aristote suit l'opinion des anciens philosophes de la nature, qui ont posé un des éléments au principe des autres, selon un certain ordre.

307.-Ce passage peut être interprété autrement en sorte que nous comprenions que, dans les causes motrices, sont manifestes aux sens les derniers effets qui ne peuvent plus: aussi ne cherche-t-on pas si on peut descendre à l'infini, dans ce genre de causes, mais plutôt si on peut remonter à l'infini. Mais dans le genre des causes matérielles, on suppose, au contraire, un principe qui soit le fondement et la base des autres, et on se demande si on peut procéder à l'infini vers le haut, selon la succession des êtres qui sont engendrés à partir de la matière. Ce qui serait dans le sens de l'exemple proposé: en effet, il ne dit pas, par exemple, que le feu provient de l'eau, et celle-ci de quelque chose d'autre, mais il dit au

igne aqua et ex hoc aliud: unde supponitur prima materia, et quaeritur, an sit processus in infinitum in his quae generantur ex materia.

308.-Deinde cum dicit "dupliciter autem". Probat propositum: et circa hoc quatuor facit. Primo distinguit duos modos, quibus fit aliquid ex aliquo. Secundo ostendit duplicem differentiam inter illos duos modos, ibi, "Ergo sic ex puero". Tertio ostendit quod secundum neutrum eorum contingit procedere in infinitum, ibi, "Utroque autem modo impossibile est etc." Quarto ostendit secundum quem illorum modorum ex primo materiali principio alia fiant, ibi, "Simul autem impossibile est etc.". Dicit ergo primo, quod duobus modis fit aliquid ex aliquo proprie et per se.--Et utitur isto modo loquendi, ut excludat illum modum, quo dicitur improprie aliquid fieri ex aliquo ex hoc solo, quod fit post illud: Ut si dicamus, quod quaedam festa Graecorum, quae dicebantur olympia fiunt ex quibusdam aliis festis, quae dicebantur isthmia, puta si nos diceremus quod festum Epiphaniae fit ex festo Natalis. Hoc autem non proprie dicitur, quia fieri est quoddam mutari: in mutatione autem non solum requiritur ordo duorum terminorum, sed etiam subiectum idem utriusque: quod quidem non contingit in praedicto exemplo: sed hoc dicimus, secundum quod imaginamur tempus esse ut subiectum diversorum festorum.

309.-Sed oportet proprie dicere aliquid fieri ex aliquo, quando aliquod subiectum mutatur de hoc in illud. Et hoc dupliciter. Uno modo sicut dicimus, quod ex puero fit vir, in quantum scilicet puer mutatur de statu puerilli in statum virilem: alio modo sicut dicimus, quod ex aqua fit aer per aliquam transmutationem.

contraire, que du feu provient l'eau, et de l'eau, autre chose: donc, on pré-suppose la matière première, et on se demande s'il y a un processus à l'infini dans la série des choses engendrées à partir de la matière.

308.-Ensuite, quand il dit: "En effet, la formule ceci procède de cela présente une double signification...", il prouve son avancé. Ce qu'il fait en quatre points. En premier, il distingue deux façons pour une chose de provenir d'une autre. En second, il montre une double différence entre ces deux façons de procéder, où il dit: "En disant que l'homme fait vient de l'enfant..." En troisième, il montre que ni l'une ni l'autre de ces deux façons ne peuvent conduire à l'infini, où il écrit: "Mais, dans un cas comme dans l'autre..." En quatrième, il montre selon laquelle de ces façons les autres choses proviennent d'un premier principe matériel, où il dit: "En même temps, il est impossible, etc." Il dit donc, en premier, qu'une chose provient d'une autre proprement et par soi de deux façons. Et il emploie cette façon de parler pour exclure le cas où l'on dit improprie qu'une chose provient d'une autre du seul fait qu'elle arrive à l'existence après cette autre: comme si nous disions que certaines fêtes grecques, appelées olympiades, proviennent de certaines autres fêtes, appelées isthmiques, comme par exemple, si nous disions que la fête de l'Epiphanie provient de la fête de Noël. Cela n'est pas parler proprement, parce que le devenir est une certaine mutation; or, dans la mutation, il faut non seulement deux termes ordonnés, mais aussi un sujet identique aux deux: ce qui n'arrive pas dans l'exemple susdit. Mais nous parlons ainsi en imaginant le temps comme un sujet commun à des diverses fêtes.

309.-Mais on doit dire proprement qu'une chose provient d'une autre, quand un sujet est changé de ceci en cela. Et cela de deux façons: en premier comme lorsque nous disons qu'un homme provient d'un enfant à l'état d'adulte; en second, comme lorsque nous disons que l'air provient de l'eau par une transmutation.

310.-Deinde cum dicit "ergo sic" Ostendit duas differentias inter praedictos modos. Quarum prima est, quia dicimus ex puero fieri virum, sicut ex eo quod est in fieri, fit illud quod iam est factum; aut ex eo quod est in perfici, fit illud quod iam est perfectum. Illud enim quod est in fieri et in perfici, est medium inter ens et non ens, sicut generatio est medium inter esse et non esse. Et ideo, quia per medium venit ad extremum, dicimus, quod ex eo quod generatur fit illud quod generatum est, et ex eo quod perficitur, fit illud quod perfectum est. Et sic dicimus, quod ex puero fit vir, vel quod ex addiscente fit sciens, quia addiscens se habet ut in fieri ad scientem.--In alio autem modo, quo dicimus ex aëre fieri aquam, unum extremorum non se habet ut via vel medium ad alterum, sicut fieri ad factum esse; sed magis ut terminus a quo recedit, ut ad alium terminum perveniatur. Et ideo ex uno corrupto fit alterum.

311.-Deinde cum dicit "propter quod" Concludit ex praemissa differentia, aliam differentiam. Quia enim in primo modo unum se habet ad alterum ut fieri ad factum esse, et medium ad terminum, patet, quod habent ordinem naturaliter adinvicem. Et ideo non reflectuntur adinvicem, ut indifferenter unum fiat ex altero. Unde non dicimus quod ex viro fiat puer sicut dicimus e converso. Cuius ratio est, quia illa duo ex quorum uno secundum istum modum dicitur alterum fieri, non se habent adinvicem sicut duo termini mutationis alicuius; sed sicut ea, quorum unum est post alterum. Et hoc est quod dicit, quod illud "quod fit", idest terminus generationis, scilicet esse, non fit ex generatione, quasi ipsa generatio mutetur in esse; sed est post generationem, quia naturali ordine consequitur ad generationem, sicut

310.-Ensuite, lorsqu'il dit: "En disant que l'homme fait...", Aristote dégage deux différences entre les modes susdits. La première: nous disons que de l'enfant provient l'homme fait, comme de ce qui est déjà fait; ou de ce qui est à se parfaire provient ce qui a atteint sa perfection. Ce qui, en effet, est en devenir et à se parfaire, est au milieu entre l'être et le non-être, comme la génération est milieu entre l'exister et le non-exister. Aussi, puisque c'est par le milieu qu'on parvient au terme ultime, nous disons que, de ce qui est en voie de génération provient ce qui est déjà engendré, et de ce qui est en voie de se parfaire provient ce qui a atteint sa perfection. C'est dans ce sens que nous disons que de l'enfant provient l'homme, ou de l'étudiant provient le savant, parce que l'étudiant par rapport au savant est en voie de le devenir. Dans l'autre cas, au contraire, où nous disons que de l'air provient l'eau, le premier des extrêmes ne se compare pas à l'autre comme la voie ou le moyen qui y conduit, comme dans le cas de ce qui est à se faire par rapport à ce qui est déjà fait; mais plutôt s'y compare comme le terme dont on s'éloigne, pour parvenir à l'autre terme. Aussi est-ce de la corruption de l'un que provient l'autre.

311.-Ensuite, quand il dit: "Aussi, dans le premier sens...", il déduit de la première différence une seconde. Puisque de la première façon: l'un se compare à l'autre comme ce qui devient à ce qui est terminé, et comme le milieu à la fin, il est évident qu'ils ont un ordre naturel entre eux. Et pour cela, ils ne se renvoient pas l'un à l'autre, en sorte que, indifféremment, l'un provienne de l'autre. D'où on ne dit pas que l'homme fait devient enfant, comme on dit le contraire. La raison en est que ces deux choses dont l'une est dite devenir l'autre de cette façon, ne se comportent pas entre elles comme les deux termes d'une mutation, mais plutôt comme deux choses dont l'une est postérieure à l'autre. Et voilà bien ce que dit Aristote, à savoir que ce qui est en devenir, c'est-à-dire le terme de la génération, l'être, n'est pas fait de la génération, comme si la génération se changeait en être; mais l'être vient après la génération, parce que selon l'ordre naturel il suit la génération, comme le

terminus est post viam, et ultimum post medium. Unde, si consideramus ista duo, scilicet generationem et esse, non differunt ab illo modo quem exclusimus, in quo consideratur ordo tantum; sicut cum dicimus, quod dies fit ex aurora, quia est post auroram. Et propter istum naturalem ordinem, non dicimus e converso, quod aurora fit "ex die", idest post diem. Et ex eadem ratione non potest esse, quod puer fiat ex viro.--Sed secundum alterum modum, quo aliquid fit ex altero, invenitur reflexio. Sicut enim aqua generatur ex aëre corrupto, ita aër generatur ex aqua corrupta. Et hoc ideo, quia ista duo non se habent adinvicem secundum naturalem ordinem, scilicet ut medium ad terminum; sed sicut duo extrema quorum utrumque potest esse et primum et ultimum

312.-Deinde cum dicit "utroque autem" Ostendit quod non sit procedere in infinitum secundum utrumque istorum modorum. Et primo secundum primum, prout dicimus ex puero fieri virum. Illud enim ex quo dicimus aliquid fieri, sicut ex puero virum, se habet ut medium inter duo extrema, scilicet inter esse et non esse: sed positus extremis impossibile est esse infinita media: quia extremum infinitati repugnat: ergo secundum istum modum non convenit procedere in infinitum.

313.-Similiter etiam nec secundum alium; quia in alio modo invenitur reflexio extremorum adinvicem, propter hoc quod alterius corruptio est alterius generatio, ut dictum est. Ubi cumque autem est reflexio, reditur ad primum, ita scilicet quod id quod fuit primo principium, postea sit terminus. Quod in infinitis non potest contingere, in quibus non est principium et finis. Ergo nullo modo ex aliquo potest aliquid fieri in infinitum.

terme est au bout du chemin, et la fin, après le milieu. D'où, si nous considérons ces deux choses, à savoir, la génération et l'être, elles ne diffèrent pas de cette façon de devenir que nous avons exclue plus haut, dans laquelle on ne considèrerait qu'un ordre et une succession: comme lorsque nous disons que le jour provient de l'aurore parce qu'il lui succède. A cause de cet ordre naturel, on ne dit pas à l'inverse, que l'aurore provient du jour, c'est-à-dire vient après le jour. Pour la même raison, il ne peut arriver que l'homme fait devienne enfant. Mais selon l'autre façon pour une chose de devenir à partir d'une autre, il y a convertibilité des termes. De même en effet que l'eau est engendrée à partir de l'air corrompu, ainsi l'air est engendré à partir de l'eau corrompue. Et cela parce que ces deux choses ne se comportent pas entre elles selon un ordre naturel, c'est-à-dire comme le milieu avec la fin, mais comme deux extrêmes, dont l'un et l'autre peuvent être et premier et dernier.

312.-Ensuite, quand il dit: "Mais dans un cas..." Aristote montre qu'il n'y a pas moyen de remonter à l'infini en aucune de ces deux façons. Et d'abord selon la première, où l'on dit l'homme provenir de l'enfant. En effet, ce dont une chose provient comme l'homme de l'enfant, tient lieu d'intermédiaire entre deux extrêmes, en l'occurrence, entre l'être et le non-être. Mais des extrêmes étant posée, il est impossible d'interposer des intermédiaires en nombre infini, parce qu'il répugne à l'infini d'avoir un terme ultime. Il ne convient donc pas de remonter à l'infini dans ce mode de devenir.

313.-Et pas davantage selon l'autre mode de devenir: parce que dans cet autre mode, il y a convertibilité des extrêmes pour cette raison que la corruption de l'un est la génération de l'autre, comme on l'a déjà dit. Partout où il y a réflexion et convertibilité, on retourne au point de départ, en sorte que ce qui était d'abord principe soit ensuite terme ultime; ce qui ne peut se présenter dans les choses infinies, dans lesquelles il n'y a ni principe ni fin. D'aucune façon donc, le devenir d'une chose à partir d'une autre ne peut être porté à l'infini.

314.-Deinde cum dicit "simul autem". Ostendit quod praedictorum modorum ex prima materia aliquid fiat. Ubi considerandum est, quod Aristoteles utitur hic duabus communibus suppositionibus, in quibus omnes antiqui naturales conveniebant: quarum una est, quod sit aliquod primum principium materiale, ita scilicet quod in generationibus rerum non procedatur in infinitum ex parte superiori, scilicet eius ex quo generatur.--Secunda suppositio est, quod prima materia est sempiterna. Ex hac igitur secunda suppositione statim concludit quod ex prima materia non fit aliquid secundo modo, scilicet sicut ex aëre corrupto fit aqua, quia scilicet illud quod est sempiternum, non potest corrumpi.

315.-Sed quia posset aliquis dicere, quod primum principium materiale non ponitur a philosophis sempiternum, propter hoc quod unum numero manens sit sempiternum, sed quia est sempiternum per successionem, sicut si ponatur humanum genus sempiternum: hoc excludit ex prima suppositione, dicens, quod, quia generatio non est infinita in sursum, sed devenitur ad aliquod primum principium materiale, necesse est quod, si aliquid sit primum materiale principium, ex quo fiunt alia per eius corruptionem, quod non sit illud sempiternum de quo philosophi dicunt. Non enim posset esse illud primum materiale principium sempiternum, si eo corrupto alia generarentur, et iterum ipsum ex alio corrupto generatur. Unde manifestum est, quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et in potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu: non autem sicut aqua ex aëre fit corrupto.

i

314.-Ensuite, quand il dit: "En même temps. Aristote montre que selon un des modes de devenir susdits, toute chose provient de la matière première. Il faut ici remarquer qu'Aristote se sert de deux hypothèses communément admises chez les anciens philosophes qui ont traité de la nature: la première prétend qu'il y aurait un premier principe matériel, en sorte que dans la génération des choses on ne peut remonter à l'infini, du côté de ce à partir de quoi la génération se fait. La seconde hypothèse est que la matière première est éternelle. De cette seconde hypothèse, il conclut aussitôt que, à partir de la matière première, rien ne peut être fait, selon la deuxième façon de devenir, c'est-à-dire comme l'air corrompu provient de l'eau, parce que, précisément, ce qui est éternel ne peut se corrompre.

315.-Mais, pourrait-on dire, les philosophes ne posent pas l'éternité du premier principe matériel pour cette raison qu'il demeure numériquement un et le même pour toujours, mais parce qu'il est éternel par succession, comme si on disait le genre humain éternel. Aristote exclut cette interprétation par le fait qu'il accepte la première hypothèse susdite. Il dit en effet, que, puisqu'on ne peut remonter à l'infini dans la génération, mais que l'on parvient à un premier principe matériel, il est nécessaire que, si par hypothèse c'est la corruption d'un tel premier principe matériel qui permet le devenir des autres choses, ce ne soit pas là le principe sempiternel dont parlent les philosophes. En effet, ce premier principe matériel ne pourrait être éternel, si, lui étant d'abord corrompu, les autres choses étaient engendrées, et si de nouveau il était engendré à partir de la corruption d'autre chose. D'où il est manifeste que toute chose provient du premier principe matériel, comme de ce qui est imparfait et en puissance à exister, qui est intermédiaire entre le pur non-être et l'être en acte. Ce qui ne peut être comme le devenir de l'eau de l'air corrompu.

LECON IVTEXTE D'ARISTOTE

De plus, la cause finale est une fin, et d'une nature telle qu'elle n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est en vue d'elle que les autres choses sont: par conséquent, s'il existe un tel terme final, il n'y aura pas de progression à l'infini, et, s'il n'existe pas, il n'y aura pas de cause finale. Mais ceux qui posent une série infinie ne s'aperçoivent pas qu'ils ruinent la notion même du Bien. Et pourtant personne n'entreprendrait aucune action, s'il ne devait pas arriver à un terme. Une intelligence serait absente de telles actions: c'est toujours, en effet, en vue de quelque chose que l'homme agit, du moins l'homme raisonnable, et cette chose est une limite, car la fin est une limite. Mais on ne peut pas non plus, à l'infini, ramener la quiddité à une autre définition plus étendue dans son expression. Toujours, en effet, la définition prochaine est plus véritablement définition que celle qui suit; or là où il n'y a pas de terme premier, il n'y a pas non plus de terme suivant. Bien plus, une pareille doctrine est la ruine de toute connaissance scientifique, car on ne peut rien connaître avant d'être arrivé aux éléments indivisibles de la définition. Et la connaissance vulgaire elle-même devient impossible, car comment concevoir des choses qui sont infinies en acte? Il n'en est pas ici comme de la ligne, laquelle, il est vrai, est indéfiniment divisible, mais que la pensée ne peut saisir sans arrêter le processus de division; c'est pourquoi, en parcourant cette ligne indéfiniment divisible, on n'en pourra compter les divisions en puissance. Mais il est nécessaire de concevoir aussi la matière comme engagée dans une chose en mouvement. En outre, rien d'infini ne peut exister, ou alors l'infini n'est pas infinie.

Enfin, même si l'on disait que les espèces des causes sont en nombre infini, la connaissance serait encore impossible, car nous pensons savoir seulement quand nous avons connu les causes, alors que l'infini par addition ne peut pas être parcouru en un temps fini.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMASLECON IV

Aristote montre qu'il y a un certain état d'arrêt et un terme, aussi bien dans les causes finales que formelles. Il montre aussi qu'il n'y a pas une infinité d'espèces de cause.

316.-Postquam probavit Philosophus, quod in causis moventibus et materialibus non proceditur in infinitum, hic ostendit idem in causa finali, quae nominatur "cuius causa" fit aliquid. Et ostendit propositum quatuor rationibus: quarum prima talis est. Id, quod est cuius causa, habet rationem finis. Sed finis est id quod non est propter alia, sed alia sunt propter ipsum. Aut ergo est aliquid tale, aut nihil: et si quidem fuerit aliquid tale, ut scilicet omnia sint propter ipsum, et ipsum non sit propter alia, ipsum erit ultimum in hoc genere; et ita non procedetur in infinitum: si autem nihil inveniatur tale, non erit finis. Et ita tolletur hoc genus causae, quod dicitur cuius causa.

317.-Secundam rationem ponit ibi, "sed qui", Quae derivatur ex praemissa ratione. Ex prima enim ratione conclusum est quod qui ponunt infinitatem in causis finalibus, removeant causam finalem. Remota autem causa finali, removetur natura et ratio boni: eadem enim ratio boni et finis est; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in primo Ethicorum. Et ideo illi qui ponunt infinitum in causis finalibus, auferunt totaliter naturam boni, sicut ipsi hoc non percipiunt.

318.-Tertiam rationem ponit ibi, "et nullus", Quae talis est. Si sit infinitum in causis finalibus, nullus poterit pervenire ad ultimum terminus: sed nullus conatur ad aliquid faciendum nisi per hoc, quod se existimat venturum ad aliquid, sicut ad ultimum terminum, ergo ponentes infinitum in

316.-Après avoir démontré qu'on ne peut remonter à l'infini dans les causes motrices et dans les causes matérielles, Aristote prouve la même chose pour la cause finale, appelée cause "en vue de quoi une chose est faite". Et il prouve son avancé au moyen de quatre raisons. Voici la première. Ce qui est "en vue de quoi" on agit, a raison de fin. Or la fin est ce qui n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est en vue d'elle et pour elle que sont les autres choses. Ou une pareille chose existe, ou elle n'existe pas: si, d'une part, il existe quelque chose de tel, c'est-à-dire une chose en vue de laquelle toutes les autres sont ordonnées sans qu'elle-même soit ordonnée à d'autres, cette chose sera le terme ultime dans ce genre de cause; et ainsi on ne remontera pas à l'infini; si, d'autre part, on ne trouvait rien de tel, il n'y aura pas de fin. Et ainsi on supprimera ce genre de cause, appelée cause "pour quoi et en vue de quoi on agit".

317.-Il donne la deuxième raison, où il dit: "Mais ceux qui..." elle dérive de la première. De la première, on avait conclu que ceux qui posent une infinité de causes finales suppriment tout simplement ce genre de cause. Or, enlever la finalité, c'est enlever au bien sa nature et son essence: car bien et fin ont même notion. Le bien est, en effet, ce que toutes choses désirent, comme on le dit au premier livre de l'Ethique. Ainsi donc, ceux qui posent une infinité de causes finales enlèvent totalement au bien son essence et sa nature, même s'ils ne s'en rendent pas compte.

318.-Il donne la troisième raison, où il écrit: "Et pourtant personne..." et la voici. Si on va à l'infini dans les causes finales, nul ne pourra parvenir au terme ultime de son action parce que, où il y a l'infini, il n'y a pas de terme ultime. Mais nul ne cherche à faire quelque chose si ce n'est pour ce motif qu'il croit pouvoir parvenir à ce qui

causis finalibus excludunt omnem conatum ad operandum, etiam naturalium rerum: nullius enim rei motus naturalis est nisi ad id ad quod nata est pervenire.

319.-Quartam rationem ponit ibi "neque utique". Quae talis est. Qui ponit infinitum in causis finalibus, excludit terminum, et per consequens excludit finem cuius causa fit aliquid, Sed omne agens per intellectum agit causa alicuius finis: ergo sequentur quod inter causas operativas non sit intellectus, et ita tolletur intellectus practicus. Quae cum sint inconvenientia, oportet removeere primum, id scilicet ex quo sequuntur, scilicet infinitum a causis finalibus.

320.-Deinde cum dicit "sed nec" Ostendit quod non sit infinitum in causis formalibus: et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi: "Semper enim etc." Circa primum considerandum est quod unumquodque constituitur in specie per propriam formam. Unde definitio speciei maxime significat formam rei. Oportet ergo accipere processum in formis secundum processum in definitionibus. In definitionibus enim una pars est prior altera, sicut genus est prius differentia, et differentiarum una est prior altera. Idem ergo est quod in infinitum procedatur in formis, et quod in infinitum procedatur in partibus definitionis. Et ideo volens ostendere quod non sit procedere in infinitum in causis formalibus, proponit non esse infinitum in partibus definitionis. Et deo modo quod non convenit hoc quod est quod quid erat esse, ad infinitum reduci ad aliam definitionem, ut sic semper multiplicetur ratio. Puta qui definit hominem in definitione eius ponit animal. Unde definitio hominis reducitur ad definitionem

sera le terme ultime de son action. Donc les tenants de l'infinité dans les causes finales excluent toute tentative de se mettre à l'oeuvre, même dans les choses naturelles. Aucune chose n'a en effet de mouvement naturel, si ce n'est en vue de ce qu'elle doit atteindre en vertu même de sa nature.

319.-Il donne la quatrième raison, où il écrit: "Une intelligence...". Poser l'infini dans les causes finales, c'est exclure tout terme ultime, et par conséquent la fin en vue de laquelle on fait une chose. Mais tout agent par intelligence agit à cause d'une certaine fin. D'où il suivra que l'intelligence ne comptera plus parmi les causes productives, et ainsi on supprimera l'intellect pratique. Comme on est acculé à ces conclusions qui ne conviennent pas, il nous faut supprimer le principe qui nous y amène, et dont elles procèdent, à savoir: l'infinité dans les causes finales.

320.-Ensuite, quand il dit: "Mais on ne peut pas non plus...", Aristote montre qu'on ne peut non plus remonter à l'infini dans les causes formelles. En premier il expose ce qu'il entend démontrer. En second, il donne sa preuve, où il dit: "Toujours, en effet, etc.". Sur le premier point il nous faut considérer que chaque chose est constituée dans son espèce par sa forme propre. D'où la définition de l'espèce signifie principalement la forme d'une chose. L'ordre selon lequel on remontera dans la série des formes devra donc suivre l'ordre dans les définitions. Or, dans les définitions, une partie est antérieure à l'autre comme le genre est antérieur à la différence, et comme une différence est antérieure aux autres. Il revient donc au même de remonter à l'infini dans les parties de la définition. Voulant démontrer qu'on ne peut remonter à l'infini dans les causes formelles, Aristote établit que la définition ne peut compter une infinité de parties. Voilà pourquoi il affirme qu'il ne convient pas que la quiddité d'une chose puisse se réduire à une autre définition, pour ainsi toujours en multiplier l'essence intelligible. Par exemple, la définition de l'homme comporte l'animalité. D'où la définition de l'homme se réduit à celle de l'animal, laquelle se réduit

animalis, quae ulterius reducitur ad definitionem alicuius alterius, et sic multiplicatur ratio definitiva. Sed hoc non convenit in infinitum procedere.

321.-Non autem hoc dicimus quasi in uno et eodem individuo multiplicentur formae secundum numerum generum et differentiarum, ut scilicet in homine sit alia forma a qua est homo, et alia a qua est animal, et sic aliis; sed quia necesse est ut in rerum natura tot gradus formarum inveniantur, quod inveniuntur genera ordinata et differentiae. Est enim in rebus invenire aliquam formam, quae est forma, et non est forma corporis; et aliquam quae est forma corporis, sed non est forma animati corporis; et sic de aliis.

322.-Deinde cum dicit "semper enim" Probat propositum quatuor rationibus. Quarum prima talis est. In multitudine formarum vel rationum semper illa quae est prius "est magis". Quod non est intelligendum quasi sit completior; quia formae specificae sunt completae. Sed dicitur esse magis, quia est in plus quam illa quae est posterior, quae non est ubicumque est prior. Non enim ubicumque est ratio animalis, est ratio hominis. Ex quo argumentatur quod si primum non est, "nec habitum" idest consequens est. Sed si in infinitum procedatur in rationibus et formis, non erit prima ratio vel forma definitiva; ergo excludentur omnes consequentes.

323.-Secundam rationem ponit ibi "amplius scire". Quae talis est. Impossibili est aliquid sciri prius quam perveniatur ad individua-- Non autem accipitur hic individuum singularibus. Sed individuum potest dici uno modo ipsa ratio speciei specialissimae, quae non dividitur ulterius per essentielles differentias. Et secundum hoc in-

ultérieurement à la définition d'autre chose, et ainsi se multiplie le concept essentiel qui définit. Mais il ne convient pas de poursuivre cela à l'infini.

321.-Nous ne voulons pas dire par là que, dans un seul et même individu, les formes se multiplieraient selon le nombre de genres et d'espèces auxquels il se rattache comme, par exemple, dans l'homme autre serait la forme qui le fait homme, et autre celle qui le fait animal, et ainsi de suite; mais nous voulons dire qu'il est nécessaire que dans la nature, on trouve autant de degrés de formes distinctes qu'il y a de genres ordonnés et de différences. On trouvera donc dans les êtres une forme⁽¹⁾ d'un corps; une autre qui est forme d'un corps, mais non d'un corps animé, et ainsi de suite.

322.-Ensuite, quand il dit: "Toujours, en effet,...", Aristote prouve cet avancé au moyen de quatre raisons. Voici la première. Dans la multitude des formes ou des définitions, celle qui est antérieure est toujours plus ample. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit plus complète, puisque seule la forme spécifique est complète. Mais on la dit plus ample, parce qu'elle s'étend plus que celle qui la suit, cette dernière ne se trouvant pas partout où l'on trouve la première. Ce n'est pas partout où l'on trouve la raison d'animal, que l'on trouve la raison d'homme. D'où l'argument: si la première forme n'existe pas, n'existe pas non plus "celle qui est comprise dans l'amplitude de la première, c'est-à-dire celle qui la suit dans la définition. Mais si on remonte à l'infini dans les définitions et dans les formes, il n'y en aura pas de première et, par conséquent, seront exclues toutes celles qui la suivent.

323.-Voici la seconde raison quand il dit: "Bien plus...", il est impossible de savoir vraiment avant d'avoir rejoint l'individu. On ne veut pas dire ici l'individu singulier, parce que la science ne peut pas porter sur les singuliers. Mais individu peut aussi vouloir dire, selon un de ses sens, la définition même de l'espèce ultime, qui ne peut être subdivisée par des différences essentielles. Dans ce sens, on comprend qu'il n'y a pas de
(1) une forme qui est forme, et qui n'est pas la forme d'un corps...

telligitur quod non habetur perfecta scientia de re, quousque perveniatur ad speciem specialissimam; quia ille qui scit aliquid in genere, nondum habet perfectam scientiam de re. Et secundum hanc expositionem oportet dicere, quod sicut prima ratio concludebat, quod in causis formalibus non proceditur in infinitum in sursum, ita haec ratio concludit, quod non proceditur in infinitum in deorsum. Sic enim non esset devenire ad speciem specialissimam. Ergo ista positio destruit perfectam scientiam.

324.-Sed quia formalis divisio non solum est secundum quod genus dividitur per differentias, per cuius divisionis privationem species specialissima potest dici individuum, sed etiam est secundum quod definitum dividitur in partes definitionis, ut patet in primo Physicorum; ideo individuum potest hic dici, cuius definitio non resolvitur in aliqua definitiva. Et secundum hoc, supremum genus est individuum. Et secundum hoc erit erit sensus, quod non potest haberi scientia de re per aliquam definitionem, nisi deveniatur ad suprema genera, quibus ignoratis impossibile est aliquid posteriorum sciri. Et secundum hoc concludit ratio, quod in causis formalibus non procedatur in infinitum in sursum, sicut et prius.

325.-Vel ad idem concludendum potest aliter exponi individuum, ut scilicet propositio immediata dicatur individuum. Si enim procedatur in infinitum in definitionibus in sursum, nulla erit propositio immediata. Et sic universaliter telletur scientia, quae est de conclusionibus deductis ex principiis immediatis.

de science parfaite d'une chose, avant d'être parvenu à déterminer son espèce atome; car celui qui ne connaît que le genre d'une chose, n'a pas encore la science parfaite de cette chose. Cet exposé nous force à dire que, de même que le premier argument nous faisait conclure que l'on ne peut remonter à l'infini dans les causes formelles, de même cet argument-ci nous fait conclure qu'on ne peut non plus descendre à l'infini. Autrement, on ne parviendrait jamais à l'espèce spécialissime. Cette position détruit donc la science parfaite.

324.-La division formelle n'existe pas seulement du fait que le genre est divisé par les différences, -et la privation de ces différences fait que l'on peut appeler "individu" l'espèce spécialissime- mais elle existe aussi du fait que la chose définie est divisée selon les parties de sa définition, comme on le montre à l'évidence, dans le premier livre des Physiques. Pour cette raison, on peut, dans ce cas, appeler individu, ce dont la définition ne se décompose pas en parties qu'il faut définir à nouveau. Et dans ce sens, le genre suprême est un individu. Selon cette interprétation, le sens de l'argument sera qu'il ne peut exister de science d'une chose au moyen d'une définition, à moins de parvenir aux genres suprêmes, car leur ignorance entraînerait l'impossibilité de savoir quoi que ce soit de ce qui vient après eux. Ainsi interprété, l'argument nous fait conclure que l'on ne peut remonter à l'infini dans les causes formelles, comme dans le premier argument.

325.-Ou encore, pour arriver à la même conclusion, on peut expliquer autrement le sens du mot individu, l'appliquant à la proposition immédiatement évidente. Si, en effet, on remonte à l'infini dans les définitions, il n'y aura pas de proposition immédiatement évidente. Et ainsi, on supprimera universellement toute science, qui porte sur les conclusions déduites de principes immédiatement évidents.

326.-Deinde cum dicit "et cognoscere" Tertiam rationem ponit quae procedit non solum ad scientiam excludendam, sed ad excludendum simpliciter omnem cognitionem humanam. Et circa hanc rationem duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit objectionem quamdam, ibi, "Non enim simile etc." Ratio autem talis est. Unumquodque cognoscitur per intellectum quae formae: sed si in formis procedatur in infinitum, non poterunt intelligi; quia infinitum in quantum huiusmodi, non comprehenditur intellectu: ergo ista positio universaliter destruit cognitionem

327.-Deinde cum dicit "non enim" Excludit quamdam obviationem. Posset enim aliquis dicere, quod illud quod habet infinitas formas, potest cognosci, sicut et lineae, quae in infinitum dividitur. Sed hoc excludit, dicens, quod non est simile de linea, cuius divisiones non stant, sed in infinitum procedunt. Impossibile enim est quod aliquid intelligatur nisi in aliquo stetur; unde linea, in quantum statuitur ut finita in actu propter suos terminos, sic potest intelligi; secundum vero quod non statur in eius divisione, non potest sciri. Unde nullus potest numerare divisiones lineae secundum quod in infinitum procedunt. Sed infinitum in formis est infinitum in actu, et non in potentia, sicut est infinitum in divisione lineae; et ideo, si essent infinitae formae, nullo modo esset aliquid scitum vel notum.

328.-Deinde cum dicit "sed materiam"
Ponit quartam rationem, quae talis est. In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia; ens autem in potentia est materia: ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito,

326.-Ensuite, quand il dit: "Et la connaissance...", il apporte une troisième raison, qui nous amène à exclure non seulement la science, mais même à exclure tout simplement toute connaissance humaine. Son exposé se partage en deux parties. D'abord il apporte son argument. Ensuite, il réfute une objection, où il dit: "Il n'en est pas ici, etc." La raison.-Toute chose est connue par l'appréhension intellectuelle que l'on a de sa forme. Mais si on remonte à l'infini dans les formes, on ne pourra pas les connaître parce que l'infini, en tant que tel, échappe à la saisie de l'intelligence; donc, cette position détruit universellement toute connaissance.

327.-Ensuite, quand il dit: "Il n'en est pas...", Aristote exclut une interprétation fautive. Quelqu'un pourrait dire que ce qui a une infinité de formes peut être connu, comme la ligne qui est divisible à l'infini. Mais il exclut cette interprétation en disant que le cas de la ligne est différent, parce que ses divisions ne sont pas actuellement existantes, mais peuvent se poursuivre à l'infini. Il est impossible, en effet, d'intelliger une chose, à moins qu'elle ne soit dans un état stable; d'où la ligne, parce que fixée et stable en tant que finie en acte par ses extrémités, peut être ainsi intelligée; mais en tant que sa division se poursuit sans arrêt, elle ne peut être connue. Donc, personne ne peut nombrer les divisions d'une ligne, en tant qu'elles se poursuivent à l'infini. Mais l'infinité dans les formes est une infinité "en acte", et non pas "en puissance", comme c'est le cas pour l'infinité dans la division d'une ligne; et pour cela, s'il y avait une infinité de formes, rien ne serait su ou connu.

328.-Ensuite, quand il dit: "Mais il est nécessaire...", Aristote apporte une quatrième raison, ainsi formulée. En tout ce qui se meut, il faut poser une matière. En effet, tout ce qui se meut est en puissance; or, l'être en puissance, c'est précisément la matière. Mais cette matière a raison d'infini, et cet infini précisément qu'est

quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma. Et, cum ei quod est infinitum, conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum, quod illud per quod est esse, non sit infinitum, et quod "infinito", idest materiae, non sit esse infinitum. Sed esse est per formam: ergo non est infinitum in formis.

329.-Est autem hic advertendum quod hic ponit nihil esse de ratione infiniti, non quod privatio sit de ratione materiae, sicut Plato posuit non distinguens privationem a materia; sed quia privatio est de ratione infiniti. Non enim ens in potentia habet rationem infiniti, nisi secundum quod est sub ratione privationis, ut patet in tertio Physicorum.

330.-Deinde cum dicit "sed si infinitae". Ostendit quod non sunt infinitae species causarum, tali ratione. Tunc putamus nos scire unumquodque quando cognoscimus omnes causas eius: sed, si sunt infinitae causae secundum adiunctionem unius speciei ad aliam, non erit pertransire istam infinitatem, ita quod possint omnes causae cognosci: ergo etiam per istum modum excludetur cognitio rerum.

la matière, équivaut au néant, parce que la matière en soi et par soi est conçue comme privée de forme. Or, comme ce qui convient à cet infini c'est le néant, il s'ensuit, par opposition, que ce par quoi une chose existe ne soit pas infini, et que l'infini, c'est-à-dire la matière, n'ait pas une existence infinie. Mais l'existence est donnée par la forme: donc, il n'y a pas d'infini dans les formes.

329.-Il faut porter attention à ceci que le néant entre dans le concept de ce qui est infini, non pas parce que la privation entre dans la définition de la matière, comme le prétendait Platon, lui qui ne distinguait pas la privation de la matière; mais parce que la privation entre dans la définition de l'infini. En effet, l'être en puissance n'a raison d'infini que sous l'angle de la privation dans laquelle il se trouve, comme il appert au troisième livre des Physiques.

330.-Ensuite, quand il dit: "Enfin, même si l'on disait que les espèces...", le philosophe montre que les espèces de cause ne sont pas infinies, pour la raison suivante.- Nous croyons savoir quelque chose quand nous en connaissons toutes les causes; mais si elles sont infinies, ces causes, par l'adjonction d'une espèce à l'autre, il ne sera pas possible de parcourir cette infinité, en sorte que l'on puisse connaître toutes les causes: donc, de cette façon aussi, la connaissance des choses sera exclue.

LECON VTEXTE D'ARISTOTE-

Le résultat des leçons dépend des habitudes de l'auditeur. Nous aimons, en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes: le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères. L'accoutumance favorise la connaissance. A quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. Or certains n'admettent qu'un langage mathématique; d'autres ne veulent que des exemples; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles exigences ont doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science; et aucun de ces deux objets n'est facile à saisir.

On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la Nature contient vraisemblablement de la matière; de là vient que nous devons d'abord examiner ce qu'est la Nature, car ainsi nous verrons également de quoi traite la Physique, (et s'il appartient à une seule science ou à plusieurs d'étudier les causes et les principes des choses.)

COMMENTAIRE DE SAINT THOMASLECON V

Il montre quelle est la valeur de la coutume et de la nature dans la recherche de la vérité, à partir de différents types d'hommes qui, affectés de caractères individuels différents et engagés dans des habitudes différentes, ont connu la vérité. De là, il déduit quelle est la méthode la plus apte à conduire à la vérité.

331.-Postquam Philosophus ostendit, quod consideratio veritatis partim est difficilis et partim facilis, et quod maxime pertinet ad primum philosophum, his ostendit, quis sit modus conveniens ad considerandum veritatem: et circa hoc duo facit. Primo enim ponit diversos modos, quos homines sequuntur in consideratione veritatis. Secundo ostendit quis sit modus conveniens, ibi, "Propter quod oportet erudiri etc." Circa primum duo facit. Primo ostendit efficaciam consuetudinis in consideratione veritatis. Secundo concludit diversos modos, quibus homines utuntur in consideratione, propter diversas consuetudines, ibi, "alii vero si non mathematice etc." Circa primum duo facit. Primo ostendit virtutem consuetudinis in consideratione veritatis. Secundo manifestat per signum, ibi, "Quantam vero vim habeat etc." Dicit ergo primo, quod auditiones contingunt in hominibus de his quae sunt secundum consuetudines. Ea enim, quae sunt consueta, libentius audiumtur et facilius recipiuntur. Dignum enim videtur nobis, ut ita dicatur de quocumque, sicut consuevimus audire. Et si qua dicantur nobis praeter ea quae consuevimus audire, non videntur nobis similia in veritate his quae consuevimus audire. Sed videntur nobis minus nota et magis extranea a ratione, propter hoc quod sunt inconsueta. Illud enim quod est consuetum, est nobis magis notum

331.-Après avoir montré que la considération de la vérité est en partie difficile et en partie facile et qu'elle relève tout d'abord de la philosophie première, le Philosophe manifeste ici le mode ou la méthode qu'il convient de respecter dans l'étude de la vérité. Ce qu'il élabore en deux points. En premier, il fait une revue des diverses méthodes que l'on peut observer chez les hommes dans la considération de la vérité. En second, il montre quelle est la méthode apte à cette considération, où il dit: "C'est pourquoi, il faut avoir appris, etc." Il divise son premier point en deux parties. En premier, il montre quelle est l'efficacité de la coutume dans la considération de la vérité. En second, il en conclut que les diverses méthodes dont se servent les hommes dépendent des diverses coutumes, où il dit: "Or, certains n'admettent qu'un langage mathématique, etc." Il divise sa première partie en deux. Dans la première, il montre la force de l'habitude dans la considération de la vérité. En second, il manifeste cette puissance par un signe, où il dit: "A quel point l'habitude est forte, etc." Il dit donc, en premier, que les hommes écoutent ce qui est en accord avec leurs habitudes. Nous écoutons plus volontiers et acceptons plus facilement ce qui nous est habituel, ce à quoi nous sommes accoutumés. Ce que nous avons l'habitude d'entendre nous semble digne. Et c'est ainsi pour tout le monde. Tout ce que nous entendons qui n'est pas familier à notre oreille nous paraît plus éloigné de la vérité que ce que nous avons l'habitude d'entendre. Ces choses nous semblent moins connues et plus étrangères à notre raison, précisément parce qu'elles sont inhabituelles. En effet, ce dont nous sommes habitués nous est plus connu.

332.-Cujus ratio est, quia consuetudo vertitur in naturam; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinatur per modum naturae. Ex hoc autem quod aliquis habet proportionem determinatam ad hoc vel illud. Requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscentis ad cognoscibile. Et ideo secundum diversitatem naturarum et habituum accidit diversitas circa cognitionem. Videmus enim, quod hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia, et secundum habitum virtutis apparet unicuique bonum, quod convenit illi virtuti; apparet unicuique bonum, quod convenit illi virtuti; sicut et gustui videtur aliquid conveniens, secundum ejus dispositionem. Sic igitur, quia consuetudo causat habitum consimilem naturae, contingit quod ea quae sunt consueta sint notiora.

333.-Deinde cum dicit "quantam vero" Manifestat quod dixerat per quoddam signum; ostendens, quod leges ab hominibus positae ostendunt per experientiam, quantam vim habeat consuetudo: in quibus quidem legibus propter consuetudinem magis valent fabulariter et pueriliter dicta, ad hoc quod eis assentiatur, quam cognitio veritatis. Loquitur autem hic Philosophus de legibus ab hominibus adinventis, quae ad conservationem civilem sicut ad ultimum finem ordinantur; et ideo quicumque invenerunt eas, aliqua quibus hominum a nimi retraherentur a malis et provocarentur ad bona secundum diversitatem gentium et nationum in suis legibus tradiderunt, quamvis multa eorum essent vana et frivola, quae homines a pueritia audientes magis approbabant quam veritatis cognitionem. Sed lex divinitus data ordinat hominem ad veram felicitatem cui omnis falsitas repugnat. Unde in lege Dei nulla falsitas continetur.

332.-La raison en est que l'habitude devient notre nature; voilà pourquoi l'habitude, qui incline par mode de nature, s'engendre par la coutume. Du fait que quelqu'un a telle nature ou telle habitude, il a une proportion déterminée à tel ou tel objet. Or, à toute connaissance est requise une proportion déterminée du connaissant au connaissable. La diversité que l'on remarque dans le connaître est donc en dépendance de la diversité des natures et des habitudes. Nous voyons, en effet, que c'est conformément à la nature humaine que les premiers principes sont innés chez l'homme; et que c'est selon l'habitude de la vertu qu'à chacun paraît bon ce qui est conforme à cette vertu; comme l'agréable au goût est en fonction de sa disposition. Ainsi, parce que la coutume cause une habitude qui ressemble fort à la nature, il arrive que les choses coutumières sont plus connues.

333.-Ensuite, quand il dit: "A quel point...", il manifeste ce qu'il avait dit par un certain signe, en montrant que les lois faites par les hommes illustrent expérimentalement à quel point la coutume est forte. Dans les lois, en effet, les fables et les enfantillages favorisent davantage, grâce à la coutume, l'assentiment des sujets que la connaissance de la vérité. Le Philosophe parle ici des lois faites par les hommes, lois qui sont ordonnées à la conservation de la société comme à leur fin ultime. C'est pourquoi tous les législateurs ont laissé dans leurs lois beaucoup de recommandations ou de raisons qui pouvaient, selon la diversité des peuples et des nations, éloigner du mal et pousser au bien les âmes de leurs sujets, bien qu'une foule de ces raisons étaient vaines et frivoles. Mais ceux qui les avaient entendues depuis leur enfance les approuvaient plus que la connaissance de la vérité. Cependant, la loi donnée par Dieu ordonne l'homme à la vraie félicité à laquelle toute fausseté répugne. C'est pourquoi, il n'y a aucune fausseté dans la loi de Dieu.

334.-Deinde cum dicit "alii vero" Hic ostendit quomodo homines in consideratione veritatis propter consuetudinem diversos modos accentant: et dicit, quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem: illis scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum.--Alii vero sunt, qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod exemplum sensibile, vel propter consuetudinem, vel propter dominium sensitivae virtutis in eis et debilitatem intellectus.-- Quidam vero sunt qui nihil reputent esse dignum ut aliquid eis inducatur absque testimonio poetae, vel alicujus auctoris. Et hoc etiam est vel propter consuetudinem, vel propter defectum iudicii, quia non possunt iudicare utrum ratio per certitudinem concludat; et ideo quasi non credentes suo iudicio requirunt iudicium alicujus noti.--Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, ides per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus iudicantis, et rationes inquirentis; dummodo non quaeratur certitudo in his, in quibus, certitudo esse non potest.-- Quidam vero sunt qui tristantur, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquiratur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo propter impotentiam complectendi: habent enim debilem rationem, unde non sufficiunt ad considerandum ordinem complexionis priorum et posteriorum. Alio modo propter micrologiam, idest parvorum ratiocinationem. Cujus similitudo quaedam est in certitudinali inquisitione, quae nihil indiscussum relinquit usque ad minima. Imaginantur autem quidam, quod sicut in symbolis convivorum non pertinet ad liberalita-

334.-Ensuite, où il dit: "Or, certains n'admettent...", il montre comment, à cause de la coutume, les hommes adoptent diverses manières ou méthodes dans l'étude de la vérité. Il dit que certains n'admettent ce qu'on leur dit que si on leur communique selon la méthode mathématique. Cela provient de la coutume chez ceux qui ont été nourris de mathématiques. Et parce que la coutume est semblable à la nature, cela peut provenir chez quelques-uns d'une indisposition: chez ceux qui sont doués d'une forte imagination sans avoir une intelligence très élevée. Il y en a d'autres qui ne veulent rien accepter si l'on ne leur propose pas un exemple sensible, soit à cause de la coutume, soit à cause de la domination de la puissance sensible et de la faiblesse de leur intelligence. Il y en a d'autres qui croient qu'il n'est pas digne du tout qu'on leur présente une vérité sans apporter le témoignage d'un poète, ou de quelque auteur. Et cela dépend aussi de la coutume ou d'un manque de jugement, parce qu'ils ne peuvent juger si la raison conclut avec certitude. C'est pourquoi ils requièrent le jugement de quelque personne illustre, comme s'ils ne croyaient pas à leur propre jugement. Il y en a d'autres qui veulent que tout leur soit donné avec certitude, c'est-à-dire par une recherche minutieuse (exacte, attentive) de la raison. Cela provient de la noblesse de l'intelligence qui juge, et des raisons apportées par le chercheur pourvu que la certitude ne soit pas recherchée où elle ne peut être.--D'autres s'attristent si l'on recherche la vérité avec certitude par une discussion rigoureuse. L'on peut assigner une double cause à cet état d'âme. La première est l'incapacité de synthèse: possédant une intelligence plutôt faible, ces gens sont incapables d'entrevoir l'ordre dans la composition des idées qui se succèdent. La seconde est la "micrologie" ou le raisonnement des détails. (Couper les cheveux en quatre) (Aristote parle de la crainte de se perdre dans les futilités). Cette micrologie ressemble à la recherche scientifique qui ne laisse aucun détail dans "l'a-peu-près", c'est-à-dire sans une discussion rigoureuse. Ces gens s'imaginent qu'il en est dans la recherche de la vérité comme dans les conversations entre convives. Comme il semblerait opposé à la dignité d'un homme libre qu'on doive, entre commensaux, discuter

tem, quod debeant etiam minima computari in ratiocinio, ita etiam sit quaedam importunitas et illiberalitas, si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minima discutere.

335.-Deinde cum dicit "propter quod". Ostendit quis sit modus conveniens ad inquirendum veritatem; et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quomodo homo possit cognoscere modum convenientem in inquisitione veritatis. Secundo ostendit, quod ille modus qui est simpliciter melior, non debet in omnibus quaeri, ibi, "Acribologia vero etc." Dicit ergo primo, quod quia diversi secundum diversos modos veritatem inquirent; ideo oportet quod homo instruat per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur.--Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singularibus circa principium tradi debet.

336.-Deinde cum dicit "acribologia vero" - Ostendit quod ille modus, sui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod "acribologia" idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subjecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit, et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum

d'un sujet jusque dans les moindres détails, aussi il y aurait une certaine importunité et grossièreté à vouloir, dans la connaissance de la vérité, discuter même des parcelles de vérité.

335.-Ensuite, quand il dit: "C'est pour quoi il faut avoir...", Aristote manifeste quelle est la méthode apte à la recherche de la vérité. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il montre comment l'homme peut connaître la méthode utile à la découverte de la vérité. En second, il montre que la méthode qui est absolument la meilleure ne doit pas être recherchée dans tous les domaines, où il dit: "On ne doit pas notamment..." Voici sa première remarque: parce que des gens de toutes tendances recherchent la vérité selon différentes méthodes, il faut que l'homme soit éduqué sur la méthode qu'il faut suivre dans chaque science pour bien comprendre ce qu'elle a à dire. Et parce qu'il n'est pas facile d'apprendre deux choses à la fois, le risque d'une attention partagée étant de n'en savoir aucune, il est absurde que l'homme recherche en même temps la science et la méthode qui convient à cette science. Voilà pourquoi il doit tout d'abord apprendre la logique avant les autres sciences parce qu'elle nous donne la méthode commune de procéder dans toutes les autres sciences. La méthode propre à chaque science doit être communiquée dans chaque science, vers le début de son étude.

336.-Ensuite, quand il dit: "On ne doit pas...", il montre que la méthode qui est simplement la meilleure ne doit pas être recherchée dans toutes les sciences, en disant que l'"acribologie", c'est-à-dire la méthode rationnelle rigoureuse et certaine, (le processus rationnel exact et certain,) telle qu'elle existe dans les mathématiques, ne doit pas être recherchée dans toutes les matières où il y a science, mais qu'elle doit être recherchée uniquement dans les êtres qui n'ont pas de matière. Les êtres matériels sont assujettis au mouvement et à la variation; c'est pourquoi on ne peut avoir une égale certitude sur eux tous. Il ne faut pas rechercher dans les êtres matériels ce qui serait toujours et de nécessité; mais ce qui est le plus

seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut praedictum est. Hujusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum. Dicit autem "forsan" propter corpora caelestia, quia non habent eodem modo materiam sicut inferiora.

337.-Et, quia in scientia naturali non convenit iste certissimus rationis modus, ideo in scientia naturali ad cognoscendum modum convenientem illi scientiae, primo perscrutandum est quid sit natura: sic enim manifestum erit de quibus sit scientia naturalis. Et iterum considerandum est, "si unius scientiae", scilicet naturalis, sit omnes causas et principia considerare, aut sit diversarum scientiarum. Sic enim poterit scire quis modus demonstrandi conveniat naturali. Et hunc modum ipse observat in secundo Physicorum, ut patet diligenter intuenti.

fréquemment. Les êtres immatériels, considérés en eux-mêmes, sont objets de pleine certitude, parce qu'ils sont immobiles. Mais ces êtres qui sont de leur nature immatériels ne peuvent être objets de certitude pour nous, à cause de la faiblesse de notre intelligence, comme on l'a dit précédemment. Les êtres de cette sorte sont les substances séparées. Mais les mathématiques sont abstraites de la matière sans pourtant excéder la portée de notre intelligence; voilà pourquoi il faut rechercher en elles.⁽¹⁾ Et parce que toute nature contient de la matière, cette méthode de la raison très certaine n'appartient pas au philosophe de la nature. Il dit "peut être" à cause des corps célestes, qui ne sont pas matériels de la même manière que les corps inférieurs.

337.-Et parce que, dans la science de la nature, cette méthode la plus certaine de la raison ne convient pas, il faut, dans la science de la nature, pour connaître la méthode qui lui convient, bien scruter tout d'abord ce qu'est la nature. Ainsi on pourra voir avec évidence de quoi traite la science naturelle. Et ensuite il faudra considérer s'il appartient à une seule science, la science naturelle, de considérer toutes les causes et les principes, ou si cette considération appartient à des sciences diverses. Ainsi on pourra savoir le mode de démontrer qui convient à la science de la nature. Et cette méthode il l'observe lui-même dans le second livre des Physiques, comme il est évident à celui qui l'examine attentivement.

(1) "en elles la définition très certaine (la méthode intellectuelle très certaine).