

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS  
SUR  
LA METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE III (Leçons I, II, III)

LIVRE IV

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.**

137

- L I V R E I V -

## LIVRE III

### Leçon 1

#### TEXTE D'ARISTOTE - (1)

##### Enoncé des apories.

Il est nécessaire, en vue de la science que nous cherchons, de nous attaquer, en commençant, aux difficultés qui doivent d'abord venir en discussion. J'entends par là, à la fois, les opinions, différentes de la nôtre, que certains philosophes ont professées sur les principes, et, en dehors de cela, tout ce qui a pu, en fait, échapper à leur attention. Or quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un noeud sans savoir de quoi il s'agit. Eh bien! la difficulté où se heurte la pensée montre qu'il y a un "noeud" dans l'objet même, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, son état est semblable à celui de l'homme enchaîné: pas plus que lui, elle n'est capable d'aller de l'avant. De là vient qu'il faut avoir considéré auparavant toutes les difficultés, à la fois pour les raisons que nous venons d'indiquer et aussi parce que chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même, en outre, à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé, ou non, ce qu'on cherchait. La fin de la discussion, en effet, ne vous apparaît pas alors clairement; elle n'apparaît clairement qu'à celui qui a auparavant posé les difficultés. Enfin, on se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger, quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit.

---

(1) J. Tricot, Aristote, La Métaphysique, Tome I, p. 119-  
Paris, Librairie Philosophique J. Vrin - 1953.

## Commentaire de saint Thomas -

Sommaire du livre - LA MÉTHODE DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ. LES PROBLÈMES A SE POSER DANS CETTE SCIENCE: LES GENRES DES CAUSES, LES SUBSTANCES, LES PRINCIPES DES CHOSES. AUTRE PROBLÈME: A QUELLE SCIENCE APPARTIENT-IL DE TRAITER DES CHOSES QUE L'ON VIENT D'ENUMÉRER.?

---

## LECON I

ARISTOTE MONTRÉ PAR QUATRE RAISONS QU'IL CONVIENT, DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ UNIVERSELLE, DE REMETTRE EN QUESTION CHACUNE DES VÉRITÉS.

338-Postquam Philosophus in secundo libro ostendit modum considerandae veritatis, hic procedit ad veritatis considerationem. Et primo procedit modo disputativo, ostendens ea quae sunt dubitabilia circa rerum veritatem. Secundo incipit determinare veritatem. Et hoc in quarto libro, qui incipit ibi, "Est scientia quaedam quae speculatur." Prima autem pars dividitur in partes duas. In prima dicit de quo est intention, In secunda exequitur propositum, ibi, "Est autam dubitatio prima quod etc." Circa primum duo facit. Primo enim dicit de quo est intentio. Secundo rationem assignat suae intentionis, ibi, "Inest autem investigare volentibus etc." Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis et universalis veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare, antequam veritas determinetur. Sunt autem hujusmodi dubitabilia propter duas rationes. Vel quia antiqui philosophi aliter suscepunt opinionem de eis quam rei veritas habeat, vel quia omnino praetermisserunt de his considerare.

339-Deinde cum dicit " idest autem Assignat quatuor rationes suae intentionis: et primo dicit quod volentibus investigare veritatem

338-Après avoir montré, dans le second livre, la méthode qu'il faut employer dans l'étude de la vérité, le Philosophe commence ici cette étude. Il l'aborde selon le mode dialectique, en faisant ressortir les questions douteuses sur la vérité des choses. En second lieu, il commence à traiter scientifiquement de la vérité. Ce second travail commence au quatrième livre, qui débute par ces mots: "Il y a une science qui étudie l'Etre en tant qu'être etc." La première partie se divise en deux. Dans la première, il précise l'objet de son intention; dans la seconde, il élaboré ce qu'il propose, où il dit: "La première difficulté roule etc." (lec. II) Il traite sa première partie en deux points. Dans le premier, il dit ce qu'il veut faire; dans le second, il en donne la raison, où il dit: "Or quand on veut résoudre, etc." Il dit donc, en premier, que cette science, dont nous sommes en quête et qui traite des premiers principes et de la vérité universelle, exige que nous nous attaquions tout d'abord aux points dont il faut douter, avant que de déterminer la vérité. Ces doutes existent pour deux raisons. Ou bien parce que certains philosophes ont professé sur ces questions des opinions autres que la vérité objective, ou bien parce qu'ils ont complètement omis d'y porter attention.

339-Ensuite quand il dit: "Or quand on veut...", il donne quatre raisons pour légitimer son intention. Il dit en premier qu'il importe à ceux qui sont à la recher-

contingit "prae opere," id est ante opus "bene dubitare", id est bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligamnum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eumdem effectum demonstrat. In quantum enim aliquis dubitat, instantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis, et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas.

340-Deinde cum dicit "et quia quarentes" ... Secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem quod ille qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi forte a casu: ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem.

341-Deinde cum dicit "et adhuc..." Tertiam rationem ponit; et dicit, quod sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem inten-

che de la vérité, de bien douter, de mettre le doigt exactement sur les points douteux (de bien cerner les problèmes, les questions embarrassantes), et cela avant de s'appliquer à l'œuvre. Parce que l'investigation ultérieure de la vérité n'est rien d'autre que la solution ou le dénouement des doutes, des problèmes posés antérieurement. Il est manifeste que dans le déliement des liens corporels, celui qui ignore le noeud, ne peut le dénouer. Le doute sur une question est à l'intelligence comme le lien corporel est au corps, et manifeste le même effet. Autant quelqu'un doute, en effet, autant il pâtit quelque chose de semblable à ce que souffrent ceux qui sont bien ligotés. Comme celui qui a les pieds liés ne peut avancer sur la route, ainsi celui qui doute, ayant pour ainsi dire l'esprit lié, ne peut avancer dans la voie de la spéculation. C'est pourquoi, comme celui qui veut délier le lien corporel doit tout d'abord examiner les liens et la forme du noeud, ainsi celui qui veut trouver réponse à un doute doit tout d'abord examiner toutes les difficultés et leurs causes.

340-Ensuite où il dit: "...et aussi parce que chercher...", il pose la seconde raison: il dit que ceux qui veulent rechercher la vérité sans auparavant s'arrêter à bien considérer les cas douteux, s'assimilent à ceux qui ne savent pas où ils vont. Et cela parce que, comme le désir du marcheur est d'atteindre le terme de la route, ainsi la fin que désire l'homme en quête de la vérité. est la solution de sa difficulté. Il est manifeste que celui qui ne sait pas où il va ne peut directement s'y rendre, à moins peut-être d'un hasard: ainsi donc personne ne peut directement rechercher la vérité, s'il ne voit tout d'abord l'objet de son doute.

341- Ensuite, quand il dit: "... c'est s'exposer même...", il donne la troisième raison. De ce que quelqu'un ne sait pas où il va, il s'ensuit que lorsqu'il est parvenu au lieu qu'il désirait, il ne sait

debat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit.

342-Et quia "... Quartam rationem ponit, quae sumitur ex parte auditoris. Auditorem enim oportet judicare de auditis, Sicut autem in judiciis nullus potest judicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in judicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium.

343-Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singulatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem.-- Cujus ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.

344-Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem verita-

pas s'il doit s'y reposer ou continuer sa route. Ainsi en est-il de celui qui n'a pas bien saisi auparavant le doute ou le problème, dont la solution est la fin de la recherche: il ne peut savoir quand il a trouvé la vérité recherchée, et quand il ne l'a pas trouvée. Car il ignore le terme de son enquête, pourtant manifeste à celui qui a tout d'abord cerné l'objet de son doute.

342-Ensuite quand il dit: "Enfin, on se trouve...", il donne la quatrième raison qui, elle, se prend du côté de l'auditeur. Il faut que l'auditeur juge de ce qu'il écoute. Comme dans les procès personne ne peut juger s'il n'entend pas les raisons des deux partis, ainsi celui qui doit écouter des cours de philosophie sera nécessairement mieux disposé à juger de la vérité, s'il a entendu toutes les raisons des adversaires qui s'interrogent sur le problème.

343-Il faut remarquer que, à cause de ces raisons, Aristote a coutume dans presque tous ses livres de poser les doutes, les problèmes qui émergent du sujet avant la recherche ou la détermination de la vérité. Mais, dans les autres livres, il pose séparément chacune des questions embarrassantes, qu'il fait suivre de sa détermination; mais ici, il pose en même temps tous les doutes, et c'est seulement après, selon l'ordre dû, qu'il détermine la vérité. En voici la raison: les autres sciences considèrent la vérité d'une façon particulière: d'où il ressort qu'il leur appartient de douter de chacune de leurs vérités de façon particulière; mais comme il appartient à la science que nous étudions de considérer universellement la vérité, ainsi lui appartient-il de poser le doute universel sur la vérité. C'est pourquoi elle ne pose pas successivement, mais d'un seul coup, le doute universel.

344-Il peut aussi exister une autre raison de ce procédé. C'est que les questions douteuses, auxquelles il touche, sont principalement celles-là sur lesquelles les autres philosophes ont professé des opinions différentes de la sienne. Or,

tis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praecelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

345-Tertiam assignat Averroes dicens hoc esse propter affinitatem hujus scientiae ad logicam, quae tangitui infra in quarto. Et ideo dialecticam disputationem posuit quasi partes principales hujus scientiae.

dans la recherche de la vérité, Aristote ne suit pas le même ordre que les autres philosophes. Lui, il part du sensible et du manifeste pour s'élever vers ce qui est séparé (abstrait au sens large), comme on le verra avec évidence plus loin, dans le septième livre. Les autres ont voulu, à l'inverse, appliquer l'intelligible et l'abstrait aux choses sensibles. Voilà pourquoi, parce qu'il ne devait pas s'engager dans l'ordre suivi par les autres philosophes dont les opinions sont à l'origine des difficultés, il a choisi de poser tout d'abord tous les doutes à part, et ensuite de répondre à ces doutes selon son ordre propre.

345-Une troisième raison est donnée par Averroès qui dit que cela s'explique par l'affinité de cette science à la logique, affinité dont il sera question dans le quatrième livre. C'est pourquoi, il pose une discussion dialectique comme partie quasi principale de cette science.

## TEXTE D'ARISTOTE -

1. La première difficulté roule sur les problèmes que nous nous sommes déjà proposés dans l'Introduction: l'étude des causes appartient-elle à une seule science ou à plusieurs? 2. Notre science doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance, ou bien doit-elle embrasser aussi les principes qui sont à la base de toute démonstration, tels que: Est-il possible, ou non, d'affirmer et de nier, en même temps, une seule et même chose? et autres principes semblables. 3. Et si la science en question s'occupe de la substance, est-ce une seule science qui s'occupe de toutes les substances, ou y en a-t-il plusieurs, et, s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes d'un genre commun, ou bien faut-il regarder les unes comme des parties de la Sagesse et les autres comme quelque chose de différent? 4. Voici encore une question qui rentre dans les choses que nous devons nécessairement discuter: c'est de savoir si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles, ou s'il y en a encore d'autres en dehors de celles-là; si ces autres substances sont d'un seul genre, ou s'il y en a plusieurs genres, comme le pensent ceux qui supposent, outre les Idées, les Choses mathématiques intermédiaires entre le monde des Idées et le monde sensible. Toutes ces difficultés, disons-nous, il faut les examiner, et aussi celle de savoir si notre étude doit s'appliquer seulement aux substances, ou si elle doit s'appliquer aussi aux attributs essentiels des substances. D'autres problèmes se posent encore au sujet du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, de l'Identité et de la Contrariété, de l'Antérieur et du Postérieur, et de toutes les autres notions de cette sorte que les dialecticiens s'efforcent d'examiner en faisant partir leurs recherches de prémisses seulement probables: à quelle science appartient-il d'étudier tout cela? On verra ensuite quelles sont les propriétés essentielles de ces notions elles-mêmes, et, non seulement la nature de chacune d'elles, mais encore si une seule chose a toujours un seul contraire.

## LECON II

Commentaire de saint Thomas -

## IL POSE LES QUESTIONS QUI CONCERNENT LA METHODE DE CETTE SCIENCE.

346-Secundum ea quae praedixit Philosophus, incipit praemittere dubitationes determinationi veritatis; et dividit in duas partes. In prima ponit dubitationes. In secunda causas dubitationum, inducendo rationes ad singulas dubitationes, ibi, "Primum ergo de quibus in primis dicimus etc." Dictum est autem in secundo libro, quod prius oportet quaerere modum scientiae, quam ipsam scientiam. Et ideo primo ponit dubitationes pertinentes ad modum considerationis hujus scientiae. Secundo ponit dubitationes pertinentes ad prima principia, de quibus est ista scientia, ut in primo libro dictum est; et hoc ibi, "Et utrum principia et elementa etc." Ad modum autem scientiae hujus duo pertinent, ut in secundo dictum est: scilicet consideratio causarum, ex quibus scientia demonstrat; et iterum res de quibus scientia considerat. Unde circa primum duo facit. Primo movet dubitationem pertinentem ad considerationem causarum. Secundo movet multas dubitationes pertinentes ad ea de quibus est scientia, ib, "Et utrum substantiae principia etc." Dicit ergo quod prima dubitatio est quam dubitando proposuimus in fine secundi libri, qui est quasi proemium ad totam scientiam, scilicet utrum considerationis causarum quatuor, secundum quatuor genera, pertineat ad unam scientiam, vel ad multas et diversas. Et hoc est quaerere utrum unius scientiae, et praecipue huius, sit demonstrare ex omnibus causis, vel magis diversae scientiae ex diversis demonstrant.

347-Deinde cum dicit "et utrum"..., Movet dubitationes de his, de

346-Tel qu'il l'avait annoncé, le Philosophe pose les problèmes avant de déterminer la vérité. Ce qu'il fait en deux parties. Dans la première, il pose les doutes; dans la seconde, il pose les causes de ces difficultés en produisant les causes de chacune de ces difficultés, où il dit: "D'abord, donc, au sujet etc." (lec. IV) On a dit dans le second livre qu'il faut rechercher la méthode d'une science avant la science elle-même. C'est pourquoi il pose tout d'abord les difficultés qui relèvent de la méthode de cette science. En second, il pose les difficultés qui touchent aux premiers principes, dont il est question dans cette science, comme on l'a dit dans le premier livre. Ce qu'il fait lorsqu'il dit: "Autre question, etc." (lec. III). Deux choses appartiennent à la méthode de cette science, comme on l'a dit dans le second livre: la considération des causes, à partir desquelles la science démontre, et les choses dont elle traite. C'est pourquoi il traite son premier point en deux parties. Il élève tout d'abord un doute sur la considération des causes. En second, il remue une foule de difficultés sur les choses dont traite cette science, où il dit: "Notre science doit-elle, etc." Il dit donc que le premier doute est celui-là même que nous avons proposé à la fin du second livre et qui constitue une quasi entrée à toute la science: la considération des quatre causes, selon les quatre genres, appartient-elle à une science ou à plusieurs sciences diverses? Et ceci est proprement rechercher s'il appartient à une science, et principalement à celle-ci, de démontrer à partir de toutes les causes, ou bien s'il n'est pas préférable que diverses sciences démontrent à partir de diverses causes.

347-Ensuite, où il dit: "Notre science doit-elle...", il élève des doutes sur

quibus considerat ista scientia. Et primo inquirit de quibus considerat ista scientia sicut de substantiis. Secundo de quibus considerat ista scientia sicut de accidentibus, ibi, "Et utrum circa substantias etc." Circa primum duo facit. Primo multiplicat quaestiones ex parte ipsius scientiae, quae est de substantia. Secundo, ex patre substantiarum ipsarum, ibi, "Et hoc idem quoque etc." Circa primum ponit tres quaestiones. Supposito enim ex his quae in primo libro dicta sunt, quod ista scientia consideret principia prima, prima quaestio hic erit, utrum ad hanc scientiam solum pertineat congnoscere prima principia substantiae, aut etiam ad hanc scientiam pertineat considerare de primis principiis demonstrationis, ex quibus omnes scientiae demonstrant; ut puta quod haec scientia consideret utrum contingat unum et idem simul affirmare et negare, vel non: et similiter de aliis demonstrationis principiis primis et per se notis.

348-Secunda quaestio est, si ista scientia est considerativa substantiae sicut primi entis, utrum sit una scientia considerans omnes substantias, vel sint plures scientiae de diversis substantiis. Videtur enim quod de pluribus substantiis debeant esse plures scientiae.

349-Tertia quaestio est, si sint plures scientiae de pluribus substantiis, utrum omnes sint "cognatae", idest unius generis, sicut geometria et arithmeticus sunt, sed quaedam earum sint in genere sapientiae, quaedam vero in aliquo alio genere, puta in genere scientiae naturalis, vel mathematicae. Videtur enim secundum primum aspectum, quod non sint unius

les choses que doit étudier cette science. C'est en s'interrogeant sur les substances qu'il ouvre son enquête sur les choses que cette science étudie. Puis il fait porter le questionnaire de cette même enquête sur les accidents, où il dit: "Toutes ces difficultés, etc.". Sur les substances, il établit deux séries de questions. Il multiplie en premier les questions qui relèvent de la science elle-même qui traite des substances. Puis, en second, il pose les questions qui se tiennent du côté des substances elles-mêmes, où il dit: "Voici encore une question, etc." Sur la science elle-même, il pose trois questions. Si nous supposons, à partir de ce que nous avons dit dans le premier livre, que cette science considère les principes premiers, la première question sera celle-ci: appartient-il à cette science de connaître uniquement les premiers principes des substances ou bien lui revient-il de considérer aussi les premiers principes de la démonstration, à partir desquels toutes les sciences démontrent?

Par exemple, cette science doit-elle étudier s'il est possible d'affirmer et de nier en même temps une seule et même chose, ou non?

Et la même question se pose sur les autres principes premiers et évidents de soi de la démonstration.

348-Voici la seconde question: à supposer que cette science étudie la substance comme premier être, y a-t-il une science unique pour étudier toutes les substances ou y a-t-il plusieurs sciences qui traitent des diverses substances? Il semblerait en effet qu'il devrait y avoir plusieurs sciences pour traiter de plusieurs substances.

349-La troisième question est celle-ci: dans l'hypothèse qu'il existe plusieurs sciences pour étudier plusieurs substances, ces sciences sont-elles toutes d'un seul genre, en sorte que quelques-unes d'entre elles appartiendraient au genre de la sagesse, d'autres, à quelque autre genre, comme, par exemple, au genre de la science naturelle ou de la science mathématique? Au premier abord, il semblerait qu'elles ne sont pas d'un seul genre, puisque les

generis, cum substantiae materiales et immateriales non eodem modo cognoscantur.

350-Deinde cum dicit "et hoc idem"

Multiplicat quaestiones ex parte substantiae: quarum prima est, utrum dicendum sit, quod sint solum substantiae sensibiles, ut antiqui naturales posuerunt, vel etiam praesentis et substantias sensibiles sint aliae substantiae immateriales et intelligibles, ut posuit Plato.

351-Secunda quaestio est, si sunt aliquae substantiae separatae a sensibilibus, utrum "sint unicæ", id est unius generis tantum, aut sint plura genera talium substantiarum, sicut quidam attendentes duplum abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formæ mathematicæ a materia sensibili, posuerunt utrumque genus subsistere. Et ita ponebant substantias separatas quae sunt universalia abstracta subsistentia, inter quae et substantias sensibiles particulares posuerunt mathematica subsistentia separata, scilicet numeros, magnitudines et figuræ. De ipsis igitur quaestib[us] sicut nunc moventur, perscrutandum est inferius; primo quidem disputative, secundo determinando veritatem.

352-Deinde cum dicit "et utrum circa"

Inquirit utrum consideratio hujus scientiae de accidentibus sit. Et ponit tres quaestiones. Quarum prima est, utrum speculatio hujus scientiae sit solum circa substantias, propter hoc quod dicitur philosophia substantiae: aut etiam sit circa ea quae per se substantiis accidentunt, eo quod ad eamdem scientiam pertinere videtur ut consideret subjectum et per se accidentia subjecti.

353-Secunda quaestio est, utrum haec scientia consideret de quibus-

substances matérielles et immatérielles ne sont pas connues de la même façon.

350-Ensuite quand il dit: "Voici encore une question...", il divise les questions qui se tiennent du côté des substances. Il en pose deux. Voici la première. Faut-il dire qu'il n'existe que des substances sensibles, comme l'ont pensé les premiers naturalistes, ou bien faut-il admettre, outre ces substances sensibles, l'existence de substances immatérielles et intelligibles, comme l'a voulu Platon?

351-La seconde question est celle-ci. S'il existe certaines substances séparées des substances sensibles, ces substances sont-elles d'un seul genre, ou bien y en a-t-il plusieurs sortes, comme l'ont pensé ceux qui, ayant pris conscience de la double abstraction, celle de l'universel du particulier et de la forme mathématique de la matière sensible, ont fait subsister ces deux genres d'abstraction. Et ainsi ils posaient les substances séparées qui sont les universels abstraits subsistants et, intermédiaires entre ces substances et les substances sensibles, les mathématiques séparées subsistantes, qui sont les nombres, les grandeurs et les figures. Il faudra creuser plus loin ces questions que nous soulevons ici. Tout d'abord de façon dialectique, puis en déterminant la vérité.

352-Ensuite quand il dit: "Toutes ces difficultés...", il recherche si la considération de cette science porte sur les accidents. Et il pose trois questions. Voici la première. La spéculation de cette science se limite-t-elle aux substances, parce qu'on l'appelle la philosophie de la substance, ou bien s'étend-elle aussi à ce qui se rapporte de soi aux substances, puisqu'il semble appartenir à la même science de considérer un sujet et les accidents propres, "per se", de ce sujet.

353-La seconde question demande si cette science porte aussi sur ce qui semble être

dam quae videntur esse per se accidentia entis, et consequi omnia entia: scilicet de eodem et diverso, simili et dissimili, et de contrarietate, et de priori et posteriori, et omnibus aliis hujusmodi, de quibus dialectici tractant, qui habent considerationem de omnibus. Sed tamen de hujusmodi perscrutantur, non ex necessariis, sed ex probabilibus. Ex una enim parte videtur quod cum sint communia, pertineant ad philosophum primum. Ex alia parte videtur quod ex quo dialectici ista considerant, quorum est ex probabilibus procedere, quod non pertineat ad considerationem ipsius philosophi cuius est demonstrare.

354-Tertia quaestio est, cum ad ista communia accidentia entis quaedam per se consequantur, utrum ad philosophum pertineat circa unumquodque horum solum considerare quid est, aut etiam illa quae consequuntur ad ipsa, puta utrum unum uni sit contrarium.

des accidents propres, "per se", de l'être, et qui semble être consécutif à tous les êtres. Ainsi, doit-elle traiter du même et du divers, du semblable et du dissemblable, et de la contrariété, et de l'antérieur et du postérieur, et de toutes les autres questions de cette sorte, dont traitent les dialecticiens, qui peuvent tout étudier? Cependant les dialecticiens examinent toutes les choses de cette sorte, non pas à partir de prémisses nécessaires, mais probables. D'une part donc, puisqu'il s'agit de choses communes, il semble que leur étude revienne au premier philosophe. Et d'autre part, il semble que ces choses communes n'appartiennent pas au philosophe, dont le propre est de démontrer, puisqu'elles sont étudiées par les dialecticiens, dont le propre est de procéder à partir de principes probables.

354-Voici la troisième question. Puisqu'il y a des choses qui sont de soi consécutives (propriétés) à ces accidents communs de l'être, appartient-il au philosophe de ne considérer que l'essence de ces choses (propriétés), ou bien doit-il étudier aussi ce qui est consécutif à ces propriétés, comme par exemple si une seule chose a un seul contraire?

## TEXTE D'ARISTOTE -

Autre question: est-ce que les principes et les éléments des êtres sont les genres, ou bien sont-ils, pour chaque être, les parties intrin- sèques en lesquelles il est divisé? Et si ce sont les genres, sont-ce les genres qui sont affirmés comme étant les plus rapprochés des individus, ou bien des genres les plus élevés? Par exemple, est-ce l'animal ou l'homme qui est principe et dont on doit admettre plutôt l'existence séparée de l'individu? Un autre problème doit surtout être examiné et traité: y a-t-il, ou non, en dehors de la matière, quelque chose qui soit cause par soi? Ce quelque chose est-il séparé, ou non? Est-il un ou multiple en nombre? Y a-t-il quelque chose en dehors du composé concret (Je dis que le composé, c'est quand quelque chose est affirmé de la matière), ou bien n'y a-t-il rien de séparé, ou bien enfin y a-t-il quelque chose de séparé pour certains êtres et non pour d'autres, et quels sont ces êtres? Ensuite, les principes sont-ils limités numériquement ou spécifiquement, qu'il s'agisse des principes formels ou des principes matériels? Est-ce que les principes des êtres corruptibles et ceux des êtres incorruptibles sont les mêmes, ou sont-ils différents? Sont-ils tous incorruptibles, ou bien ceux des choses corruptibles sont-ils corruptibles? Mais voici le pro- blème le plus ardu de tous et qui présente la difficulté la plus grave: l'Un et l'Etre sont-ils, comme le prétendaient les PYTHAGORICIENS et PLATON, non pas quelque autre chose, mais la substance même des choses? Ou bien n'en est-il pas ainsi, mais existe-t-il quelque autre chose qui leur serve de substrat, ce qu'était, par exemple, pour EMPEDOCLE, l'Amitié, ou, pour tel autre philosophe, le Feu, pour tel autre, l'Eau, pour tel autre encore, l'Air? Autre question: les principes sont-ils des universels, ou sont-ils semblables à des objets indi- viduels? Sont-ils en puissance ou en acte? Sont-ils en puissance ou en acte autrement que par rapport au mouvement? Ces questions peuvent présenter, en effet, de grandes difficultés. En outre, les nombres, les longueurs, les figu- res et les points sont-ils, ou non, des substances, et, s'ils sont des substan- ces, sont-ils séparés des êtres sensibles, ou sont-ils immanents à ces êtres?

Sur tous ces points, non seulement il est difficile de décou- vrir la vérité, mais il n'est même pas aisé d'explorer rationnellement et comme il convient les difficultés

## LECON III

Commentaire de saint Thomas -

## IL POSE LES QUESTIONS QUI CONCERNENT LES CHOSES QUE CETTE SCIENCE ETUDIE.

355-Postquam Philosophus movit quaestiones pertinentes ad modum considerandi hujus scientiae, hic movet quaestiones pertinentes ad res de quibus ista scientia considerat. Et quia ista scientia considerat de principiis primis, ut in primo dictum est, ideo movet hic quaestiones de principiis rerum. Prima autem rerum principia ponebantur et species et mathematica. Unde primo movet quaestiones pertinentes ad species. Secundo quaestiones pertinentes ad mathematica, ibi, "Adhuc autem utrum numeri, aut longitudines etc." Circa primum duo facit. Primo quaerit quae sunt principia. Secundo qualia sunt, ibi, "Amplius autem utrum principia numero aut specie determinata etc." Quia vero principia ponebantur universalia separata, primo quaeritur utrum universalia sint principia. Secundo utrum res separatae sint principia, ibi, "Maxime vero querendum est etc." Circa primum ponit duas quaestiones; quarum prima est, utrum genera sint principia et elementa rerum, aut ea in quae sicut in ultima dividitur quodcumque singulare existens. Et ratio hujus dibitationis est, quia clementum est ex quo primo componitur res, et in quod ultimo dividitur. Invenimus autem duplum modum compositionis et divisionis: unum scilicet secundum rationem, prout species resolvuntur in genera. Et secundum hos videntur genera esse principia et elementa, ut Plato posuit. Alio modo secundum naturam sicut corpora naturalia componuntur ex igne et aere et aqua et terra, et in haec resolvuntur. Et propter hoc naturales posuerunt esse prima principia elementa.

355-Après avoir posé les questions qui touchent à la méthode de cette science, ici, il soulève les questions qui portent sur les choses dont elle traite. Et parce que cette science considère les premiers principes, comme on l'a dit dans le premier livre, il pose les questions sur les principes des choses. Les premiers principes que l'on posait étaient les espèces et les mathématiques. Voilà pourquoi, il s'interroge tout d'abord sur les espèces; en second, il pose les questions qui ont trait aux mathématiques, où il dit: "En outre, les nombres, etc." Son questionnaire sur les espèces se divise en deux. Il recherche d'abord quels sont les principes; en second, il s'interroge sur leur nature, où il dit: "Ensuite, les principes, etc." Parce qu'on posait comme principes les universels séparés, il se demande tout d'abord si les universels sont principes. En second, il cherche à savoir si les choses séparées sont principes, où il dit: "Un autre problème doit. etc." Il pose deux questions à propos des universels, dont voici la première. Les genres sont-ils principes et éléments des choses, ou bien les principes sont-ils ce en quoi se divise ultimement tout singulier qui existe? La raison de ce doute est que l'élément est ce qui compose en premier une chose et qui est en même temps le terme ultime de sa division. Nous trouvons en effet un double mode de composition et de division. Le premier mode se prend d'après la définition et n'est autre que la résolution des espèces dans leurs genres. A ce point de vue, il semble que les genres sont les principes et les éléments des choses, comme le pensait Platon. L'autre mode se prend d'après la nature, conformément aux corps naturels qui se composent de feu, d'air, d'eau et de terre et qui se résolvent en ces éléments. Voilà pourquoi les naturalistes ont fait des éléments les premiers principes.

356-Secunda quaestio est, supposito quod genera sint principia rerum, utrum principia sint universalia dicta de individuis, scilicet species specialissimae, quas genera appellat secundum Platonicorum consuetudinem, quia continent sub se plura individua, sicut genera plures species; aut magis sint principia prima generalissima, ut puta quid sit magis principium, utrum animal vel homo, qui est principium quoddam secundum Platonicos, et magis vere existens quam singulare. Oritur autem haec dubitatio propter duas divisiones rationis. Quarum una est secundum quam genera dividimus in species. Alia vero est secundum quam species resolvimus in genera. Semper enim videtur illud quod est ultimus terminus divisionis esse primum principium et elementum in componendo.

357-Deinde cum dicit "maximo vero" Quaerit de principiis ex parte separationis: et movet quatuor quaestiones, quarum prima est, cum primi naturales posuerint solum causam materialem, utrum aliquid aliud praeter materiam sit causa secundum se, aut non.

358-Secunda quaestio est, supposito quod aliquid praeter materiam sit causa, utrum illud sit separabile a materia, sicut posuit Plato, aut sicut posuit Pythagoras.

359-Tertia quaestio est, si est aliquid separabile a materia, utrum sit unum tantum, sicut posuit Anaxagoras, aut plura numero sicut posuit Plato et ipse Aristoteles.

360-Quarta quaestio est, utrum aliquid sit "praeter synolon", idest simul totum, aut nihil; aut in quibusdam sit aliquid, et in quibusdam non: et qualia sint in quibus

356-La seconde question est celle-ci. A supposer que les genres soient principes des choses, les principes sont-ils les universels qui sont dits des individus, les espèces les plus spécialisées, les espèces atomes, qu'il appelle genres d'après la coutume des Platoniciens, parce qu'ils contiennent sous eux plusieurs individus comme les genres contiennent plusieurs espèces; ou bien les principes sont-ils les universels premiers les plus généraux? Comme, par exemple, lequel de l'animal ou de l'homme est davantage principe? Ces universels sont, d'après les Platoniciens, principes et possèdent une existence plus réelle que celle des singuliers. Ce qui soulève ce doute, c'est la double division de la définition. L'une selon laquelle nous divisons le genre en espèces. L'autre selon laquelle nous résolvons les espèces dans leurs genres. Il semble que toujours ce qui est le terme ultime de la division est premier principe et élément dans la composition.

357-Ensuite où il dit: "Un autre problème...", il s'interroge sur les principes, du côté de la séparation de la matière. Il soulève quatre questions. Voici la première. Puisque les premiers physiciens n'ont posé que la cause matérielle, y a-t-il quelque chose, en dehors de la matière, qui serait véritablement cause par soi, ou n'y a-t-il rien?

358-La seconde question est celle-ci. A supposer qu'il y ait, en plus de la matière, une véritable cause, cette cause est-elle séparable de la matière selon la conception de Platon ou conformément à la pensée de Pythagore?

359-Voici la troisième question. S'il existe quelque chose de séparable de la matière, ce quelque chose est-il un, comme l'a pensé Anaxagore, ou est-il plusieurs en nombre, comme l'ont enseigné Platon et Aristote lui-même?

360-Voici la quatrième question. Y a-t-il, ou non, quelque chose en dehors du "synolon", c'est-à-dire du tout simultané? Y a-t-il quelque chose de séparé pour certains êtres et non pour d'autres? Quels

sunt et qualia in quibus non. -- Exponit autem quid sit synolon vel simul totum, scilicet quando praedicatur aliquid de materia. Ad cuius intellectum considerandum est quod Plato posuit hominem et equum et ea quae sic praedicantur, esse quasdam formas separatas. Per hoc autem homo praedicatur de Socrate vel Platone, quod materia sensibilis participat formam separatam. Socrates ergo vel Plato dicitur synolon vel simul totum, quia constituitur per hoc quod materia participat formam separatam. Et est quasi quoddam praedicatum de materia. Quaerit ergo Philosophus hic utrum quid est individui, sit aliquid aliud praeter ipsum individuum, vel non: aut etiam in quibusdam est aliud et in quibusdam non aliud. Quam quidem quaestioneum Philosophus determinabit in septimo.

361-Deinde cum dicit "amplius autem"

Movet quaestiones circa modum existendi principiorum. Et quia ens dividitur per unum et multa, per actum et potentiam, primo quaerit quomodo sint principia secundum unitatem et multitudinem. Secundo quomodo sint secundum actu et potentiam, ibi, "Et potestate aut actu". Circa primum movet quatuor quaestiones: quarum prima est, utrum principia sint determinata secundum numerum, aut secundum speciem. Puta quia dicimus tria esse principia naturae. Potest autem intelligi, vel quia sunt determinata secundum numerum, ita scilicet quod sola una numero forma sit principium naturae, et sola una numero materia et privatio. Et potest intelligi quod sit determinata secundum speciem, ita, scilicet, quod sint multa principia materia quae convenient in specie materialis principii, et sic de aliis. Et quia quidam philosophorum assignabant causas formales, sicut Platonici, quidam autem solas materiales, sicut antiqui naturales,

sont les êtres qui n'ont rien de séparé et ceux qui ont quelque chose de séparé? Il expose ce qu'est le "synolon" ou le tout simultané: c'est lorsque quelque chose est prédiqué de la matière. Pour comprendre cela, il faut considérer que Platon a affirmé que l'homme et le cheval et tout ce qui se prédiquent ainsi étaient des formes séparées. Si l'homme est prédiqué de Socrate et de Platon, c'est parce que la matière sensible participe de la forme séparée. Ainsi, Socrate ou Platon est appelé "synolon" ou tout simultané, parce qu'il est constitué par ceci que la matière participe de la forme séparée. Et cette forme séparée est quasi un prédicat de la matière. Voilà pourquoi le philosophe se demande si, oui ou non, l'essence de l'individu est quelque chose de séparé de l'individu lui-même; ou si, dans certains individus, elle est séparée et, dans certains autres, non. Il répondra à cette question dans le septième livre.

361-Ensuite, où il dit: "Ensuite, les principes sont-ils...", il pose les questions concernant la manière d'exister des principes. Et parce que l'être se divise par l'un et le multiple, par l'acte et la puissance, il recherche tout d'abord comment existent les principes d'après la division de l'unité et de la multitude. En second, il ouvre son enquête sur leur mode d'existence d'après la division de l'acte et de la puissance, où il dit: "Sont-ils en puissance, etc." Dans sa première recherche, il pose quatre questions. La première. Doit-on déterminer les principes selon le nombre, ou selon l'espèce? Voici par exemple comment se pose le problème. Parce que nous disons qu'il y a trois principes de la nature, on peut comprendre par là que nous déterminons le nombre des principes, de telle sorte que, numériquement, une seule forme et une seule matière et une seule privation seraient principes de la nature; ou bien, on peut comprendre qu'il y a détermination selon l'espèce, de telle sorte qu'il y ait une multitude de principes matériels, mais qui appartiennent à l'espèce de principe matériel. Et ainsi en est-il des autres principes. Et parce que certains philosophes, comme les Platoniciens, ont posé des causes formelles,

addit quod ista quaestio habet locum "in rationibus" idest in causis formalibus, "et in subjecto", idest in causis materialibus.

362-Secunda quaestio est, utrum corruptibile et incorruptibile sint eadem principia aut diversa. Et si sint diversa, utrum omnia sint incorruptibilia, vel corruptibile principia sint corruptibilia et incorruptibile incorruptibilia.

363-Tertia quaestio est, utrum unum et ens significant ipsam substantiam rerum et non aliquid aliud additum supra substantiam rerum, sicut dicebant Pythagorici et Platonici, vel non significant ipsam substantiam rerum, sed sit aliquid aliud subjectum unitati et entitati, scilicet ignis aut aer, aut aliquid aliud hujusmodi, ut antiqui naturales posuerunt. Hanc autem quaestione dicit esse difficillimam et maxime dubitabilem, quia ex ista quaestione dependet tota opinio Platonis et Pythagorae, qui ponebant numeros esse substantiam rerum.

364-Quarta quaestio est, utrum principia rerum sint sicut "quaedam universalia, vel sicut aliqua singularia", idest utrum ea quae ponuntur esse principia habeant rationem principii secundum rationem universalis, vel secundum quod unumquodque eorum est aliquid et singulare.

365-Deinde cum dicit "et potestate"

Quaerit utrum principia sint secundum potentiam vel secundum actum. Et haec quaestio maxime videtur pertinere ad principia materialia. Potest enim esse dubitatio, utrum primum materiale principium sit aliquid corpus in actu, ut ignis aut aer, ut antiqui naturales posuerunt, aut aliquid existens in potentia tantum, ut Plato posuit. Et quia motus est

et que certains autres, comme les premiers physiciens, n'ont parlé que des causes matérielles, il ajoute que cette question se pose dans les "raisons", c.à.d. dans les causes formelles, et dans le "sujet", c'est-à-dire dans les causes matérielles.

362-Voici la seconde question. Les êtres corruptibles et incorruptibles ont-ils les mêmes principes ou des principes divers? Et si ce sont des principes différents, sont-ils tous incorruptibles, ou est-ce que les principes des choses corruptibles sont corruptibles et incorruptibles: et (1)

363-La troisième question pose le problème suivant. L'être et l'un signifient-ils la substance même des choses sans signifier quelque chose d'autre ajouté à la substance des choses, comme le disaient les Pythagoriciens et les Platoniciens; ou bien, s'ils ne signifient pas la substance elle-même des choses, possèdent-ils quelque autre sujet, le feu ou l'air, ou quelque chose de la sorte, comme l'ont pensé les anciens physiciens? Et il dit que cette question est la plus difficile et la plus sujette au doute, parce que de cette question dépend toute la théorie de Platon et de Pythagore qui posaient que les nombres étaient la substance des choses.

364-La quatrième question veut savoir si les principes des choses "sont à la manière des universels ou à la manière des singuliers ou, plus précisément, elle veut savoir si ce qui est posé comme principe a raison de principe en tant qu'il possède une essence, une définition universelle, ou bien en tant qu'il est un "quelque chose" de bien particulier (un individu) et un singulier.

365-Ensuite où il dit: "Sont-ils en puissance...", il se demande si les principes se tiennent du côté de la puissance ou du côté de l'acte. Et cette question semble concerner principalement les principes matériels. Il peut en effet y avoir doute si le premier principe matériel est un corps en acte, comme le feu ou l'air, comme l'ont posé les premiers physiciens, ou s'il est quelque chose qui n'existe qu'en puissance, comme l'a posé Platon. Et parce que le mouvement est l'acte d'un existant en puis-

actus existentis in potentia, et est quodammodo medium inter potentiam et actum, ideo adjungit aliam quaestionem, utrum principia sint causae rerum solum secundum motum, sicut naturales posuerunt sola principia motus, vel materialia, vel efficientia: vel etiam sint principia aliter quam per motum, sicut Plato posuit per quamdam participationem hujus sensibilia ab immaterialibus causari. Has autem quaestiones ideo se movisse dicit, quia magnam dubitationem habent, ut patet ex discordia philosophorum circa eas.

366-Deinde cum dicit "adhuc autem" Movet quaestiones pertinentes ad mathematica, quae quidem principia rerum ponuntur: et movet duas quaestiones. Quarum prima est, utrum numeri et longitudines et figurae et puncta sint quaedam substantiae, ut Pythagorici vel Platonici posuerunt; vel non, sicut posuerunt naturales.

367-Secunda quaestio est, si sunt substantiae, utrum sint separatae a sensibilibus, ut posuerunt Platonici, aut in sensibilibus, ut Pythagorici.

368-Moventur autem quaestiones istae tamquam disputandae infra et determinandae: quia in his non solum difficile est veritatem inquirere, sed etiam non est facile bene dubitare de eis, inveniendo scilicet probabiles rationes dubitationis.

sance et est, d'une certaine manière, un intermédiaire entre la puissance et l'acte, il ajoute une autre question: les principes sont-ils causes des choses uniquement selon le mouvement, comme l'ont cru les physiciens qui n'ont posé que les principes matériels ou efficients du mouvement, ou bien, peut-il y avoir des principes qui le sont selon une autre formule que par le mouvement, comme l'a pensé Platon, qui a posé que les êtres immatériels causaient les êtres sensibles par participation. Et il dit qu'il est poussé à poser ces questions parce qu'elles comportent une grande part d'incertitude, comme le manifeste le désaccord des philosophes.

366-Ensuite, où il dit: "En outre, les nombres...", il soulève les questions qui portent sur les mathématiques, que certains ont posées principes des choses. Il pose deux questions. La première demande si les nombres et les longueurs et les figures et les points sont des substances, comme l'ont pensé les Pythagoriciens et les Platoniciens, ou s'ils ne le sont pas, comme l'ont voulu les physiciens.

367-La seconde question se situe dans l'hypothèse que les mathématiques sont des substances et demande si elles sont des substances séparées, ainsi que l'ont professé les Platoniciens, ou si elles existent dans les choses sensibles, comme l'affirment les Pythagoriciens.

368-Il remet toutes ces questions pour les discuter et les résoudre plus loin. Car dans ces questions, il est non seulement difficile de rechercher la vérité, mais il n'est même pas facile de savoir douter correctement sur elles (de bien cerner et situer le doute) en découvrant les raisons probables qu'on a de douter.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

N.B. - Jusqu'au quatrième livre, Aristote poursuit la discussion dialectique de ces problèmes. Le professeur devrait, en classe, faire la discussion des principaux problèmes et y ajouter quelques autres problèmes modernes.

## -Leçon I-

## TEXTE D'ARISTOTE -

## La Métaphysique, science de l'Etre en tant qu'Être.

Il y a une science qui étudie l'Etre en tant qu'Être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Etre en tant qu'Être, mais, découpant une certaine partie de l'Etre, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut: tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, ces éléments qu'ils cherchaient étaient nécessairement aussi les éléments de l'Etre en tant qu'Être, et non de l'Etre par accident. C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Etre en tant qu'Être.

L'Etre se prend en plusieurs acceptations, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir; de même encore que le médical a trait à la Médecine, et se dit, ou de ce qui possède l'art de la médecine, ou de ce qui y est naturellement propre, ou enfin de ce qui est l'œuvre de la Médecine, et nous pouvons prendre encore d'autres exemples semblables: de même aussi, l'Etre se prend en de multiples acceptations, mais, en chaque acceptation, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelqu'une des qualités d'une substance, ou des négations de la substance même; c'est pourquoi

nous disons que même le Non-Etre est: il est Non-Etre. Et de même donc que de tout ce qui est sain, il n'y a qu'une seule science, ainsi en est-il aussi pour les autres cas. Non seulement, en effet, l'étude des choses ayant communauté de notion relève d'une seule science, mais encore l'étude des choses simplement relatives à une seule et même nature, car même ces choses-là ont, en quelque manière, communauté de notion. Il est donc évident qu'il appartient aussi à une seule science d'étudier tous les êtres en tant qu'êtres. Or la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et en raison de quoi elles sont désignées. Si donc c'est la substance, c'est des substances que le philosophe devra apprêhender les principes et les causes.

Mais, pour chaque genre, de même qu'il n'y a qu'une seule sensation, ainsi il n'y a qu'une seule science, comme, par exemple, une science unique, la Grammaire, étudie tous les sons articulés. C'est pourquoi une science généralement une traitera de toutes les espèces de l'Etre en tant qu'être, et ses divisions spécifiques, des différentes espèces de l'Etre.

Commentaire de saint Thomas -

Sommaire du livre. LES CHOSES QUI RELEVENT DE L'ETUDE DE CETTE SCIENCE: L'ETRE, L'UN ET LE MULTIPLE, LE MEME ET LE DIVERS, LES PREMIERS PRINCIPES DE LA DEMONSTRATION.

LECON I

ARISTOTE PROUVE QUE CETTE SCIENCE PORTE SUR L'ETRE EN TANT QU'ETRE ET SUR LA SUBSTANCE ET SUR L'ACCIDENT, COMME SUR SON SUJET ADEQUAT.

529-In praecedenti libro Philosophus disputative processit de illis quae debent in hac scientia considerari: hic incipit procedere demonstrativa determinando veritatem quaestionum prius motarum et disputatarum. Fuit autem in praecedenti libro disputatum tam de his quae pertinent ad modum hujus scientiae, scilicet ad quae se extendit hujus scientia consideratio, quam etiam de his quae sub consideratione hujus scientiae cadunt. Et quia prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea consideranda de quidus est scientia, ut in secundo libro dictum est: ideo dividitur haec, pars in duas, Primo dicit de quibus est consideratio hujus scientiae. Secundo dicit de rebus quae sub consideratione hujus scientiae cadunt, in quinto libro, ibi, "Principium dicitur aliud quidem etc." Prima in duas. Primo subjectum stabilit hujus scientiae. Secundo procedit ad solendum quaestiones motas in libro praecedenti de consideratione hujus scientiae, ibi, "Ens autem multis". Circa primum tria facit. Primo supponit aliquam esse scientiam cujus subjectum sit ens. Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum, ibi, "Haec autem etc." Tertio ostendit quod haec est scientia quae prae manibus habetur, ibi, "Quoniam autem principia etc." Quia vero scientia non solum debet

529-Dans le livre précédent, le Philosophus a discuté dialectiquement de ce qui doit être étudié dans cette science; ici, c'est selon le mode démonstratif, scientifique, qu'il entreprend son étude, en établissant avec exactitude la vérité sur les questions précédemment soulevées et discutées. Dans le livre précédent, la discussion a porté aussi bien sur ce qui a trait à la méthode de cette science, c'est-à-dire sur ce qui est exactement son sujet, que sur les choses qu'elle ramasse dans son étude. Et parce qu'il faut connaître la méthode d'une science avant de se lancer dans l'étude des choses qu'elle doit considérer, comme on l'a noté dans le deuxième livre, il divise la présente étude en deux parties. En premier, il établit le sujet de cette science; en second, il étudie les choses qui tombent sous son emprise, dans le cinquième livre, où il dit: "Principe se dit d'abord, etc." La première partie se divise elle-même en deux. Dans la première, il établit définitivement le sujet de cette science; dans la seconde, il commence à donner réponses aux questions soulevées dans le livre précédent sur sa méthode, où il dit: "L'Etre se prend en plusieurs acceptations, etc." L'étude du sujet de cette science se fait en trois points. Il suppose tout d'abord qu'il y a une science dont le sujet serait l'être. En second, il manifeste que cette science n'est pas une des sciences particulières, où il dit: "Elle ne se confond, etc." Enfin il montre que cette science est bien celle que nous avons entre les mains, où il dit: "Et puisque nous recherchons, etc." Or, parce qu'une science doit non seulement étudier son sujet mais

speculari subjectum, sed etiam subjecto per se accidentia: ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subjectum et speculatur "ea quae insunt enti per se," idest entis per se accidentia.

530-Dicit autem "secundum quod est ens", quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid hujusmodi.

531-Dicit etiam "et quae huic insunt per se" et non simpliciter quae huic insunt, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subjecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel igneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales ets. Sic igitur hujusmodi scientia, cuius est ens subjectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidents, quia sic consideraret accidentia quae sita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. Quae enim sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius, sicut per se accidentia hominis non sunt per se accidentia animalis. Necessitas autem hujus scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia hujusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sic ut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum.

aussi les accidents qui de soi appartiennent à son sujet, il dit tout d'abord qu'il existe une science qui considère l'être en tant qu'être à titre de sujet, et qui considère "ce qui par soi est dans l'être" c'est-à-dire les accidents-par-soi de l'être (ses propriétés).

530-II dit "en tant qu'être", parce que les autres sciences qui ont comme sujet des êtres particuliers traitent à la vérité de l'être, puisque tous les sujets des sciences sont des êtres; cependant, elles ne considèrent pas l'être en tant qu'être, mais en tant qu'il est telle sorte d'être: ou nombre, ou ligne, ou feu, ou quelque chose de semblable.

531-II ajoute aussi "et ce qui est par soi dans l'être, et non simplement ce qui est en lui, pour bien manifester qu'il n'appartient pas à une science de considérer ce qui existe par accident dans son sujet, mais seulement ce qui s'y trouve par soi. Le géomètre en effet ne se demande pas, à propos du triangle, s'il est de cuivre ou de bois, mais il le considère de façon absolue en tant qu'il possède trois angles égaux, etc. Ainsi donc cette science, dont le sujet est l'être, ne doit pas étudier tout ce qui appartient accidentellement à l'être, parce qu'ainsi elle considérerait les accidents soumis à l'investigation de toutes les sciences, puisque tous les accidents existent dans un être, mais sans que ce soit en tant qu'il est être. En effet, ce qui par soi est accident de l'inférieur l'est de façon accidentelle par rapport au supérieur, comme les accidents propres de l'homme ne sont pas les accidents propres de l'animal. Aussi bien, la nécessité de cette science qui considère l'être et ses accidents propres résulte de ce que ces choses ne doivent pas demeurer inconnues, puisque la connaissance des autres choses en dépend; comme la connaissance des choses particulières dépend de la connaissance des choses communes.

532-Deinde cum dicit "haec autem" Hic ostendit, quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum, tali ratione. Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum hujusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidentis, sicut scientiae mathematicae aliquid ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.

533-Deinde cum dicit "quoniam autem" Hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subjecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicujus naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas, sicut in primo dictum est: ergo sunt per se causa alicujus naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant hujusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos querimus principia entis in quantum est ens: ergo ens est subjectum hujus scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subjecti.

534-Deinde cum dicit "ens autem" Hic procedit ad solvendum quaestiones in praecedenti libro motas de consideratione hujus scientiae: et dividitur in tres partes. Primo solvit quaestionem, qua quaerebant, utrum hujus scientiae essent consideratio de substantiis et accidentibus simul, et utrum de omnibus substantiis. Secundo solvit quaestionem qua quaerebatur utrum hujus scientiae essent considerare de omnibus istis, que sunt unum et multa, idem et diversum, oppositum, contrarium et hujusmodi, ibi, "Si igitur ens et unum etc." Tertio solvit quaes-

532-Ensuite quand il dit: "Elle ne se confond...", il manifeste que cette science n'est pas une des sciences particulières, par la raison suivante. Aucune science particulière ne considère l'être universel en tant que tel, mais seulement une certaine partie de l'être, distinguée des autres, dont elle étudie les accidents propres. Ainsi les sciences mathématiques étudient un certain être, à savoir l'être quantité. De son côté, la science commune étudie l'être universel en tant qu'être: elle ne s'identifie donc à aucune science particulière.

533-Ensuite quand il dit: "Et puisque nous...", il montre à présent que cette science, sur laquelle nous travaillons, a l'être comme sujet, par la raison suivante. Tout principe est principe par soi et cause d'une certaine nature; or nous recherchons les premiers principes des choses et les causes les plus élevées, comme nous l'avons dit dans le premier livre; ces premiers principes et causes premières sont donc causes par soi d'une certaine nature. Or ils ne peuvent être causes et principes que de l'être lui-même. Et ceci est évident du fait que tous les philosophes qui recherchaient les éléments en tant qu'ils sont des êtres, recherchaient précisément ces principes, c'est-à-dire ces principes premiers et les plus élevés. Nous recherchons donc dans cette science les principes de l'être en tant qu'être. L'être est donc le sujet de cette science, parce que toute science recherche les causes propres de son sujet.

534-Ensuite où il dit: "L'être se prend..." il commence ici à répondre aux questions soulevées dans le livre précédent et qui portaient sur la méthode de cette science, à ce qu'il divise en trois parties. Il répond d'abord à la question où l'on cherchait à savoir s'il appartenait à cette science d'étudier à la fois les substances et les accidents, et s'il lui appartenait d'étudier toutes les substances. En second, il répond à la question qui voulait savoir s'il appartenait à cette science de considérer tout ce qui suit l'un et le multiple, le même et le divers, l'opposé, la contrariété et les choses de la sorte, où il dit: "Maintenant, l'être et l'un et." (lec. II)

tionem, qua quaerebatur utrum hujus scientiae esset considerare demonstratio principia, ibi, "Dicendum est autem utrum unius etc," Circa primum tria facit. Primo ostendit quod hujus scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principali ter de substantiis, ibi, "Ubique vero proprie etc." Tertio quod de omnibus substantiis, ibi, "omnis autem generis". Circa primum uti tur tali ratione. Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem licet non univoce, sed analogice de his praedicetur; pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus; ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum est ens, tam substantias quam accidentia.

535-In hac autem ratione primo ponit minorem. Secundo majorem, ibi, "Quemadmodum ergo salubrium omnium." Tertio conclusionem, ibi, "Manifestum igitur etc." Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eamdem, et tunc dici tur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. --Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. --Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur "analogice praedicari", idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur

En troisième, il répond à celle qui cherchait à savoir s'il appartenait à cette science de considérer les principes de la démonstration, où il dit: "Il nous faut dire maintenant etc." (lec. V) Il subdivise la première réponse en trois: premièrement, il montre qu'il appartient à cette science d'étudier aussi bien les substances que les accidents; deuxièmement, d'étudier surtout les substances, où il dit: "Or la science etc."; troisièmement, d'étudier toutes les substances, où il dit: "Mais, pour chaque genre, etc". Voici la raison qu'il apporte à la première réponse. Toutes les choses auxquelles on attribue communément une seule notion, bien qu'on ne leur attribue pas cette notion de façon univoque mais analogue, appartiennent à la considération d'une seule science; or, c'est ainsi qu'on attribue l'être à toutes choses; donc, tous les êtres, aussi bien les substances que les accidents, relèvent de la considération d'une seule science, celle qui considère l'être en tant qu'être.

535-C'est la mineure de la raison appor tée qu'il pose tout d'abord, En second, il pose la majeure, où il dit: "Et de même donc...". En troisième, il pose la conclusion, où il dit: "Il est donc évid ent, etc. Il dit tout d'abord que l'être, ou ce qui est, se dit de plusieurs manières. Mais il faut savoir qu'une chose se prédi que de divers sujets de plusieurs façons: quelquefois, selon une notion tout à fait identique, et alors on dit qu'elle leur est attribuée de façon univoque, comme animal se dit du cheval et du boeuf; quelquefois, elle se dit des sujets selon des notions tout à fait diverses; et alors on dit qu'elle leur est attribuée de façon équivoque, comme par exemple chien se dit de la constellation et de l'animal; quelquefois, elle se dit selon des notions qui sont partiellement diverses et partiellement identiques, diverses en tant qu'elles compo tent des relations diverses, identiques en tant que ces relations diverses se réfèrent à quelque chose d'un et le même; et alors on dit qu'elle "est prédiquée de façon analogique" c'est-à-dire proportionnelle, en tant que chaque sujet se réfère selon sa relation propre à ce quelque chose d'un.

536-Item sciendum quod illus unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aquivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc patet in exemplis intra positis.

537-Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparentur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio ejus est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanium dicitur ad sanitatem unuma et eamdem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat.

538-Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinae quibus medici utuntur ad

536-Pareillement, il faut savoir que ce quelque chose d'un auquel se rapportent les diverses relations dans les attributions analogiques. est numériquement un et non seulement un par la notion, comme est un ce qui est désigné par le terme univoque. Voilà pourquoi il dit que, bien l'être se dise de plusieurs manières, il ne se dit pas cependant de façon équivoque, mais par rapport à une seule chose, et non seulement par rapport à une chose qui ne serait une que par la notion, mais qui est une "comme une certaine nature (une réalité)". Ceci est évident dans les exemples qui suivent.

537-En premier lieu, il pose un exemple où une multitude se rapporte à quelque chose d'un comme à sa fin, ainsi qu'il appert à propos du terme "sanatif" ou sain. Sain en effet ne se dit pas univoquement de la diète, de la médecine, de l'urine et de l'animal. Car la notion de sain en tant qu'elle se dit de la diète, consiste dans la conservation de la santé; en tant qu'elle se dit de la médecine, elle consiste à donner la santé; en tant qu'elle se dit de l'urine, elle est un signe de la santé; en tant qu'elle se dit de l'animal, elle est sa forme (sa notion) parce qu'il reçoit la santé ou en est le sujet. Ainsi donc, tout ce qui est sanatif ou sain se prend par rapport à une seule et même santé: c'est la même santé que l'animal reçoit, que l'urine signifie, que la médecine produit et que la diète conserve.

538-Aristote pose un second exemple relatif au cas où une multitude est rapportée à une seule chose comme à un principe efficiens. Ainsi, quelque chose est dit médicatif à la manière de ce qui possède l'art de la médecine, comme le médecin expert; ou bien, est dit médicatif quelqu'un tout à fait apte à posséder l'art médical, comme les hommes qui sont disposés à acquérir facilement l'art de la médecine. D'où il arrive que par leur propre talent ils font certaines œuvres qui relèvent de l'art médical. Est dit médicatif ou médical se qui sert aux opérations médicales, comme les instruments dont se servent les médecins peuvent être dits médicaux et même les remèdes dont

sanandum. Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista.

539-Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subjectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscujusque substantiae. Quae-dam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competenter.

540-Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis af-

se servent les médecins pour guérir. Ainsi, peut-on multiplier les exemples de ce qui se dit, comme dans le cas précédent, de multiples façons.

539-Comme il en est des cas que nous venons de voir, ainsi l'être se dit de multiples manières. Cependant tout être se dit par rapport à quelque chose de premier. Mais ce quelque chose de premier n'est pas la fin ou la cause efficiente, comme dans les exemples précédentes, mais le sujet. Certaines choses sont dites des êtres ou être, parce qu'elles ont l'être par soi, comme les substances, "les-quelles sont dites être principalement et par mode de priorité". Certaines autres sont dites des êtres, parce qu'elles sont des "passions" ou des propriétés de la substance, comme les accidents propres d'une substance. Certaines autres sont dites des êtres parce qu'elles sont comme des voies qui conduisent à la substance, comme les générations et les mouvements; d'autres reçoivent l'attribut d'être parce qu'elles sont des corruptions de la substance. En effet, la corruption est le chemin du non-être comme la génération est la voie vers la substance. Et parce que la corruption se termine à la privation, comme la génération à la forme, il est convenable d'appeler êtres les privations elles-mêmes des formes substantielles. Pareillement, certaines qualités ou certains accidents sont dits des êtres, parce qu'ils sont principes actifs ou générateurs de la substance ou de ce qui, selon une des modalités dont il a été parlé, ou selon n'importe quelle autre, se rapporte à la substance. De plus, les négations de ce qui se rapporte à la substance, ou les négations des substances elles-mêmes sont dites être. De là vient que nous disons que le non-être est le non-être. Ce que nous ne pourrions dire si l'être ne convenait de quelque façon à la négation.

540-Il faut savoir cependant que les différents modes d'être dont il vient d'être question peuvent se ramener à quatre. L'un d'eux en effet qui est "le plus débile" existe seulement dans la raison, à savoir la négation et la privation, que nous disons exister dans la raison parce que la raison, en affirmant ou en niant

firmit vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicetur.

541-Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio Physicorum.

542-Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae propriates.

543-Deinde cum dicit "quemadmodum ergo"

Hic ponit majorem primae rationis; dicens, quod est unius scientiae speculari non solum illa quae dicuntur "secundum unum", id est secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et hujus ratio est propter unitatem ejus ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanativis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur.

545-Deinde cum dicit "manifestum igitur"--Hic ponit conclusionem intentam quae per se est manifesta.

546-"Ubique vero"

Hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicun-

d'elles quelque chose, s'en sert comme si elles étaient des êtres. Comment diffèrent la négation et la privation, nous le verrons plus tard.

541-Le mode d'être le plus voisin par sa débilité de celui dont on vient de parler, est celui selon lequel on dit que la génération et la corruption et le mouvement sont des êtres. Parce qu'ils possèdent en eux quelque chose de la privation et de la négation. Le mouvement en effet est un acte imparfait, comme il est dit au 3ème livre des Physiques.

542-Le troisième mode d'être est celui qui n'implique aucun mélange de non-être, mais qui cependant a un être débile, parce qu'il ne l'a pas par soi, mais dans un autre, comme existent les qualités, les quantités et les propriétés des substances.

543-La quatrième manière d'être, le quatrième genre est celui qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui a une existence dans la réalité sans aucun mélange de privation, et qui possède une existence ferme et solide, existant quasi par soi, comme sont les substances. Et c'est à ce genre d'être comme à celui qui est premier et principal que se réfèrent tous les autres. Les qualités et les quantités en effet sont dites être, en tant qu'elles existent dans la substance; les mouvements et les générations, en tant qu'ils tendent à la substance ou à l'un des accidents dont on vient de parler; les privations et les négations, elles, en tant qu'elles écartent l'un des trois modes énumérés.

545-Ensuite quand il dit: "Il est donc évident...", il pose ici la conclusion désirée, qui est de soi manifeste.

546-Puis où il dit: "Or la science...", il affirme que cette science considère principalement les substances, bien que son attention se porte sur tous les êtres, par la raison que voici. Toute science qui traite de plusieurs choses qui sont dites par rapport à une première porte proprement et principalement sur cette première chose dont les autres dépendent dans leur

tur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia, Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens ejus consideratio primo et principaliter de substantiis est.

547-Deinde cum dicit "omnis autem" Hic ostendit quod primi philosophi est considerare de omnibus substantiis, tali ratione. Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et grammatica considerat omnes voces. Si igitur entia sint unius generis aliquo modo, oportet quod omnes species ejus pertineant ad considerationem unius scientiae quae est generalis: et species entium diversas pertineant ad species illius scientiae diversas. Hoc autem dicit, quia non oportet quod una scientia consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singularum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere. Secundum autem proprias rationes pertinent ad scientias speciales, sicut est in proposito. Nam omnes substantiae, inquantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem hujus scientiae: inquantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad scientias speciales.

être et en raison de laquelle ils reçoivent leur appellation; et ceci est vrai dans tous les cas. Mais la substance est précisément cette première chose parmi les êtres. Donc, le philosophe qui considère tous les êtres, doit en premier lieu et principalement avoir en considération les principes et les causes des substances, et par conséquent doit considérer en premier et principalement les substances.

547-Ensuite où il dit: "Mais, pour chaque genre...", il montre qu'il appartient au philosophe de considérer toutes les substances, par la raison que voici. Il n'y a qu'un seul sens et une seule science pour tout ce qui appartient à un seul genre, comme la vue porte sur toutes les couleurs et la grammaire étudie tous les mots. Si donc tous les êtres appartiennent de quelque manière à un seul genre, il faut que toutes les espèces de ce genre relèvent d'une seule science qui est générale: et que les différentes espèces d'être appartiennent aux différentes parties de cette science. Il dit ceci, parce qu'il ne faut pas qu'une seule science considère toutes les espèces d'un genre selon les raisons propres de chacune des espèces, mais selon que ces espèces conviennent dans le genre. Selon leurs raisons propres ces espèces appartiennent à des sciences spéciales, comme on veut le montrer. Toutes les substances, en effet, en tant qu'elles sont des êtres ou des substances, appartiennent à la considération de cette science; en tant qu'elles sont telle ou telle substance, lion par exemple ou boeuf, elles appartiennent à des sciences spéciales.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Maintenant, l'Etre et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une unique notion (peu importe, au surplus, que nous considérons l'Etre et l'Un comme identiques aussi par la notion; notre tâche en serait même facilitée); et, en effet, il y a identité entre un homme, homme existant, et homme, et on n'exprime pas quelque chose de différent en employant le redoublement de mots un homme est, au lieu de dire simplement homme est (il est évident que l'être de l'homme ne se sépare de son unité, ni dans la génération, ni dans la corruption, et, pareillement aussi, l'Un ne se sépare pas de l'Etre). On voit ainsi clairement que l'addition, dans tous ces cas, ne modifie nullement l'expression, et que l'Un n'est rien d'autre en dehors de l'Etre. De plus, la substance de chaque être est une, et cela non par accident, et de même elle est aussi, essentiellement, quelque chose qui existe. Conclusion: autant il y a précisément d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Etre. L'étude de l'essence de ces différentes espèces sera l'objet d'une science génériquement une: je veux dire que, par exemple, une même science étudiera l'Identique et le Semblable, et les autres espèces de l'Un de cette sorte, ainsi que leurs opposés. Presque tous les contraires se réduisent d'ailleurs à cette opposition principale: bornons-nous, sur ce point, à l'étude que nous en avons faite dans le Choix des Contraires. --Et la Philosophie a exactement autant de parties qu'il y a de substances; il y a donc nécessairement, au nombre de ces parties, une Philosophie première, et, après, une Philosophie seconde. L'Etre et l'Un se divisent, en effet, immédiatement, en certains genres, et cette division entraînera une division correspondante des sciences: il en est du philosophe comme du mathématicien, au sens où ce mot est employé, car il y a aussi des parties dans les Mathématiques, où l'on distingue une science première, une science seconde, et d'autres sciences dérivées, dans ce domaine.

## LECON II

Commentaire de saint Thomas -

IL APPARTIENT A CETTE SCIENCE D'ETUDIER L'ETRE ET L'UN; C'EST PAR CONFORMITE A LEUR DIVISION QUE SE PRENNENT AUSSI LES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE.

548-Hic procedit ad ostendendum quod ad considerationem unius scientiae pertineat considerare hujusmodi communia, scilicet unum et multa, idem et diversum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de singulis per proprias rationes. Secundo de omnibus simul per quasdam rationes communes, ibi, "Et philosophi est de omnibus posse speculari". Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de omnibus his considerare debet philosophus. Secundo docet modum considerandi, ibi, "Quare quoniam unum multipliciter etc". Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertineat considerare de uno et de speciebus unius. Secundo quod ad eamsem scientiam pertineat considerare de omnibus oppositis, ibi, "Quoniam autem unius est opposita considerare." Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quod hujus scientiae est considerare de uno. Secundo quod ejus sit considerare de speciebus unius, ibi, "Quare quotcumque unius". Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quaedam enim sunt unum quae consequntur se ad invicem convertibili sicut principium et causa. Quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subjecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum.

548-Ici, le philosophe commence à montrer qu'il appartient à une seule science de considérer les choses communes, telles que l'un et le multiple, le même et le divers. Ce qu'il fait en deux points. Il le démontre en premier pour chacune de ces notions, en faisant appel à ses raisons propres. Il le démontre en second pour toutes les notions en même temps, en apportant des preuves communes à toutes, où il dit: "Ajoutons que le philosophe, etc." (lec. IV) Il divise son premier point en deux parties. En premier, il montre que le philosophe doit étudier toutes ces choses. En second, il montre la méthode de cette étude, où il dit: "En conséquence, étant donné que l'Un, etc." Il traite sa première partie en deux. En premier, il montre qu'il appartient à cette science de considérer l'unité et ses espèces; en second, qu'il appartient à la même science de considérer tous les opposés, où il dit: "L'étude des opposés relève d'une seule science, etc." (lec. III) Il subdivise sa première partie en deux. En premier, il montre qu'il appartient à notre science de traiter de l'un. En second, il montre qu'il lui appartient de traiter des espèces de l'unité, où il dit: "Conclusion: autant il y a précisément, etc." Il dit donc en premier que l'être et l'un sont identiques et d'une même nature. Il emploie une double formule parce qu'il y a des choses qui sont numériquement identiques sans être d'une même nature, mais de natures différentes, comme Socrate, et cet homme blanc et ce musicien. L'un et l'être cependant ne signifient pas diverses natures, mais une seule. Ce qui arrive de deux manières. Certaines choses sont une qui sont corrélatives l'une de l'autre de façon convertible, comme le principe et la cause. Certaines autres sont non seulement convertibles pour être identiques par

le sujet, mais sont une par la notion, comme vêtement et habillement.

549-Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt nomina penitus synonyma. --Nihil tamen differt ad propositum, si similiter accipiamus ea dici, sicut illa quae sunt unum et subjecto et ratione. Sed hoc erit "magis prae opere", idest magis utile ad hoc quod intendit. Intendit enim probare quod unum et ens cadunt sub eadem consideratione, et quod habent species sibi correspondentes. Quod manifestius probaretur si unum et ens essent idem re et ratione, quam si sint idem re et non ratione.

550-Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, "idem enim"--Quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicunque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo. Quod quidem probat sic.

551-Idem enim est generari et corrumpi homine, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatione ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumptitur homo, quin corrumptatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumptur sunt unum.

549-L'un et l'être cependant signifient une seule nature mais selon des notions diverses. Ainsi sont-ils convertibles comme le principe et la cause, sans l'être comme la tunique et le vêtement, qui sont des noms presque synonymes. Cependant, peu importe au propos d'Aristote que nous considérerions l'être et l'un comme identiques et par le sujet et par la notion. Ce qui serait d'ailleurs plus utile à son intention. Il veut prouver en effet que l'un et l'être tombent sous la même considération, et qu'ils possèdent des espèces correspondantes, ce qui serait prouvé avec plus de facilité si l'un et l'être étaient identiques et par le sujet réel et par la notion, plutôt que d'être identiques par la réalité sans l'être par la notion.

550-Qu'ils soient identiques dans la réalité il le prouve par deux raisons, dont voici la première. Il donne cette raison où il dit: "Et, en effet, il y a identité etc." Lorsque deux choses ajoutées à une autre n'apportent aucune différence, elles sont absolument identiques; or, l'un et l'être ajoutés à homme ou à n'importe quelle autre chose n'apportent aucune différence; ils sont donc tout à fait identiques. La mineure est évidente: on dit la même chose par "homme" et un homme. Semblablement, c'est le même dire que de dire "être homme" ou qu'il est "homme". Et on ne démontre rien de nouveau lorsque, selon le vocabulaire, nous répétons; il y a "être homme", et "homme", et "un homme". Ce qu'il prouve de la façon suivante.

551-C'est la même chose que la corruption ou la génération "d'homme" et de ce qu'est un homme. La génération en effet est acheminement vers l'être, et la corruption changement de l'être au non-être. Voilà pourquoi jamais l'homme n'est engendré sans que l'être homme soit engendré; et pareillement, jamais l'homme n'est corrompu sans que soit corrompu l'être homme. Or ce qui est simultanément engendré et corrompu est identique.

552-Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparent de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumperit, similiter corrumperit. Unde manifestum est quod apposito in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: qui quaecumque uni et idem sunt eadem, sibinvicem sunt eadem.

553-Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non different ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illa essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.

554-Deinde cum dicit "amplius autem" Hic ponit secundum rationem ad idem; quae talis est. Quaecumque duo praedicantur de substantia alicujus rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem.

552-Et comme on vient de dire que l'être et l'homme ne sont pas séparés dans la génération et la corruption, de même apparaît-il pour l'un. Car lorsque l'homme est engendré, est engendré un homme, et lorsqu'il est corrompu, un homme est également corrompu. Il est donc clair que l'apposition dans tous ces cas démontre la même chose: par le fait que nous ajoutons ou l'un ou l'être à l'homme nous ne voyons pas que nous ayions ajouté une certaine nature à celle d'homme. D'où il apparaît manifestement que l'un n'est rien d'autre que l'être: les choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles.

553-De par la raison apportée, il est évident que non seulement ils sont réellement un, mais qu'ils diffèrent par la notion. Si en effet ils ne différaient pas selon la notion, ils seraient tout à fait synonymes, et ce serait bavardage frivole (radotage) que de dire être homme et un homme. Il faut savoir en effet que le mot homme est imposé soit par la quiddité soit par la nature de l'homme; que le mot chose est imposé par la quiddité seulement; que le mot être est imposé par l'acte d'exister, et que le terme un s'impose par l'ordre ou l'indivision. L'un en effet est l'être indivis. C'est la même chose exactement qui a une essence et une quiddité par cette essence-là et qui est en soi indivis. Ces trois termes donc: chose, être et un, signifient la même nature, mais selon des notions différentes.

554-Ensuite où il dit: "De plus, la substance...", il propose sa seconde preuve que voici. Lorsque deux choses sont prédiquées par soi et non par accident de la substance d'une chose, elles sont réellement identiques; or, l'un et l'être se prédiquent ainsi, c'est-à-dire par soi et non par accident, de la substance de n'importe quoi. La substance en effet de n'importe quoi est une par soi et non par accident. Donc l'être et l'un signifient une réalité identique.

554-Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidentem, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens et additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid, aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum.

555-Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliis sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia ejus: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae.

556-De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constitutatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidentis substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidentis quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine.

557-Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed

555-Que l'être et l'un se prédiquent de la substance de n'importe quelle chose par soi et non par accident, voici comment on peut le prouver. S'ils étaient prédisés de la substance de n'importe quelle chose par un être ajouté à cette substance, de cet être ajouté il faudrait de nouveau prédiquer l'être, parce que tout est un et être. Alors, ou bien l'être est prédiqué par soi de cet être ajouté, ou bien par quelque autre être ajouté à ce dernier. Si par quelque autre être, la même question se pose par rapport à cet être nouveau, et ainsi il faudra procéder à l'infini. Ce qui est impossible. Il faut donc en rester au premier, c-à-d. que la substance de la chose soit une et être par elle-même et non par quelque chose d'ajouté.

556-Il faut quand même savoir que, là-dessus, Avicenne a pensé autrement. Il dit en effet que l'un et l'être ne signifient pas la substance de la chose, mais signifient quelque chose d'ajouté. Et il disait cela de l'être parce qu'en toute chose qui a son être par un autre, l'existence de la chose est autre que sa substance ou son essence. Or le mot être signifie l'existence elle-même. Il signifie donc (comme il semble) quelque chose d'ajouté à l'essence.

557-Il disait la même chose de l'un parce qu'il croyait que l'un qui se convertit avec l'être était le même que l'un qui est principe du nombre. L'un, en effet, qui est principe du nombre doit nécessairement signifier une certaine nature ajoutée à la substance: s'il en était autrement, le nombre, constitué d'unités, ne serait pas une espèce de quantité, qui est un accident surajouté à la substance. Il disait cependant que cette unité-là se convertit avec l'être, non parce qu'elle signifie la substance de la chose ou de l'être, mais parce qu'elle signifie un accident qui inhérite à tout être, comme la capacité de rire est convertible avec l'homme.

558-Par rapport à l'être, Avicenne ne semble pas avoir parlé correctement. L'existence en effet, bien qu'elle soit autre que l'essence, ne doit pas être comprise comme un ajouté à l'essence à la manière

quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.

d'un accident, mais à la manière de ce qui est quasi constitué par les principes de l'essence. C'est pourquoi le mot être, qui est imposé par l'existence elle-même, signifie la même chose que le nom, qui est imposé par l'essence elle-même.

559-De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretae, non videtur posse cum ente universaliter converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subjecti. Ex principiis sicut communibus entis in quantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.

559-A propos de l'un, il ne semble pas vrai de dire que celui qui se convertit avec l'être soit le même que celui qui est principe du nombre. Rien en effet de ce qui appartient à un genre déterminé ne paraît être consécutif à tout être. C'est pourquoi, l'un qui est déterminé à un genre spécial d'être, à savoir au genre de la quantité discrète, ne semble pas pouvoir être converti avec l'être universel. Si, en effet, l'un est un accident propre et par soi de l'être, il faut qu'il soit causé par les principes de l'être en tant qu'être, comme n'importe quel accident propre découle des principes de son sujet. "Or l'on ne voit pas que les principes communs de l'être en tant qu'être puissent causer de façon suffisante aucun être particulier. Il n'est donc pas possible que l'être d'un genre et d'une espèce déterminés soit accident de tout être.

560-Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indvisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continua causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur in

560-Donc, l'un qui est le principe du nombre est autre que celui qui se convertit avec l'être. L'un, en effet, qui est convertible avec l'être désigne l'être lui-même en lui surajoutant la raison d'indivision, laquelle étant une négation ou une privation, n'ajoute pas une nature à l'être. Et ainsi il ne diffère aucunement de l'être selon la réalité, mais seulement par la raison. La négation ou la privation, en effet, ne sont pas des êtres réels (de la nature) mais de raison, comme on l'a dit auparavant. Quant à l'un qui est principe du nombre, il ajoute à la substance la raison de mesure, qui est une propriété de la quantité, et que l'on trouve tout d'abord dans l'unité. Et cet un se dit par privation ou négation de la division appartenant à la quantité continue. Le nombre en effet résulte de la division du continu. Voilà pourquoi le nombre appartient à la science mathématique, dont le sujet ne peut exister hors de la matière, bien qu'il soit considéré sans la matière sensible. Ce qui ne serait pas, si l'un qui est principe du nombre était séparé de la matière selon

rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.

l'existence, existant dans les êtres immatériels, comme étant, pour ainsi dire, converti avec l'être.

561- "Quare quotcumque"

Hic concludit quod philosophi est considerare de partibus unius, sicut de partibus entis. Et primo hoc ostendit. Secundo etiam ostendit, quod secundum diversas partes entis et unius, sunt diversas partes philosophiae, ibi, "Et tot partes". Dicit ergo primo, quod ex quo unum et ens idem significant, et a jusdem sunt species eadem, oportet quod tot sint species entis, quot sunt species unius, et sibi invicem respondentes. Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc, ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate. Et secundum alias partes entis possent sumi aliae partes unius, si essent nomina posita. Et sicut ad unam scientiam, scilicet ad philosophiam, pertinet consideratio de omnibus partibus entis, ita et de omnibus partibus unius, scilicet eodem et simili et hujusmodi. Et ad hoc "principium", scilicet unum, reducuntur omnia contraria "fere".

561-Où il dit: "Conclusion...", il conclut qu'il appartient au philosophe de considérer les parties de l'un comme les parties de l'être. C'est ce qu'il montre en premier lieu. En second, il montre aussi que les diverses parties de la philosophie correspondent aux diverses parties de l'être et de l'un, où il dit: "Et la philosophie, etc." Il dit donc, en premier, que du fait que l'un et l'être signifient la même chose et que d'une même chose les espèces sont les mêmes, il faut qu'il y ait autant d'espèces d'être qu'il y a d'espèces d'un et que ces espèces doivent correspondre entre elles. Or, comme les parties de l'être sont la substance, la quantité et la qualité, etc., ainsi les parties de l'un sont l'identique, l'égal et le semblable. L'identique (le même) en effet, c'est l'un dans la substance; l'égal, l'un dans la quantité; le semblable, l'un dans la qualité. Et l'on pourrait prendre les autres parties de l'un selon les autres parties de l'Etre, s'il existait desmots pouvant les signifier. Et comme il appartient à une seule science, à savoir la philosophie, de considérer toutes les parties de l'être, ainsi lui appartient-il d'étudier toutes les parties de l'un, c'est-à-dire l'identique et le semblable et ainsi de suite. Et à ce principe, à savoir l'un, se ramène presque tous les contraires.

562-Et hoc addit, quia in quibusdam non est ita manifestum. Et tamen hoc esse necesse est; quia cum in omnibus contrariis alterum habeat privationem inclusam, oportet fieri reductionem ad privativa prima, inter quae praecipue est unum. Et iterum multitudo, quae ex uno causatur, causa est diversitatis differentiae et contrarietatis, ut infra dicetur. Et haec dicit esse considerate "in ecloga", id est in electrione contrariorum", id est in tractatu, quae est pars electa ad tractandum de contrariis, scilicet in decimo hujus.

562-Et il ajoute "presque", parce que, dans certains cas, ce n'est pas aussi manifeste; et pourtant cela est nécessaire: comme dans tous les contraires ce qui est autre (l'autre) possède une privation incluse, il faut les réduire à des privatifs premiers, dont l'un est le principal. Et de plus, la multitude, qui est causée par l'un, est cause de la diversité de la différence et de la contrariété, comme il sera dit plus loin. Ce qui sera considéré dans un traité spécial, qui est la partie choisie pour traiter des contraires, à savoir dans le dixième livre.

## 563- "Et tot partes"

Hic ostendit partes philosophiae distingui secundum partes entis et unius; et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae, de que dicitur principaliter ens et unum et de qua principalis est hujus scientiae consideratio et intentio. Et, quia partes substantiae sunt ordinatae ad invicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes philosophiae esse quamdam primam. Illa tamen, quae est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinae, quia a natiорibus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in septimo et octavo hujus. Illa vero quae est de substantia immateriali est prior dignitate et intentione hujus scientiae, de qua traditur in duodecimo hujus. Et tamen quaecunque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversae partes hujus scientiae uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiae; ut sic sit una scientia in quantum partes praedictae sunt consequentes "hoc"; id est unum et ens, sicut communia substantiae. Et in hoc philosophus est similis mathematico. Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmeticam, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica.

563-Où il dit: "Et la philosophie...", il montre que les parties de la philosophie se distinguent d'après les parties de l'être et de l'un. Il dit qu'il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de parties de la substance, de laquelle se disent principalement l'être et l'un et sur laquelle portent principalement l'intention et la considération de cette science. Et parce que les parties de la substance sont ordonnées entre elles, car la substance immatérielle est naturellement antérieure à la substance sensible, ainsi est-il nécessaire qu'entre les parties de la philosophie, il y en ait une de première. La partie, cependant, qui traite de la substance sensible, est première selon l'ordre de la doctrine, de l'enseignement, parce qu'on doit recevoir la discipline à partir de ce qui est plus connu pour nous. Il déterminera ce dernier point dans le septième et le huitième livres. La partie, elle, qui traite de la substance immatérielle est première en dignité et première dans l'intention de cette science. On donnera la doctrine sur cette substance dans le douzième livre. Cependant, quelles que soient les parties premières, il faut qu'elles soient en continuité avec les autres parties, parce que toutes les parties ont comme genre l'un et l'être. Ainsi, c'est dans la considération de l'un et de l'être que sont unies toutes les parties de cette science, bien que ces parties traitent des diverses parties de la substance: pour qu'ainsi soit une cette science, en tant que les parties dont on vient de parler sont consécutives à l'un et à l'être, comme à ce qui est commun à la substance. Sur ce point-là, le philosophe ressemble au mathématicien. Les mathématiques en effet ont diverses parties, dont une est principale, comme l'arithmétique, une autre, secondaire, comme la géométrie, et d'autres consécutives à celles-là, comme la perspective, l'astrologie et la musique.

## TEXTE D'ARISTOTE-

L'étude des opposés relève d'une seule science, et la Multiplicité est opposée à l'Un; d'autre part, la négation et la privation sont l'objet d'une seule et même science, du fait que, dans un cas comme dans l'autre, c'est réellement traiter d'un terme unique dont il y a négation ou privation (on distingue, en effet, la négation proprement dite, qui indique seulement l'absence de la chose, et la privation dans un genre déterminé; dans ce dernier cas, une différence est surajoutée à ce qui est impliqué dans la pure négation, car la négation n'est que l'absence de la chose en question, tandis que, dans la privation, il y a aussi, subsistant dans un sujet, une nature particulière dont la privation est affirmée). "Le Multiple est donc opposé à l'Un"; il en résulte que les contraires des notions que nous avons énumérées, tels que l'Autre, le Dissemblable, l'Inégal, ainsi que tous les autres opposés, dérivés soit de ces notions, soit du Multiple et de l'Un, rentreront aussi dans le domaine de la science dont nous avons parlé. Parmi ces opposés, on doit ranger la contrariété, car la contrariété est une différence, et la différence, une altérité. En conséquence, étant donné que l'Un se prend en plusieurs acceptations, ces différents termes seront pris aussi en plusieurs acceptations; mais cependant c'est à une science unique qu'il appartient de les connaître tous: ce n'est pas, en effet, la pluralité des significations qui rend un terme sujet de différentes sciences, c'est seulement le fait qu'il n'est pas nommé par rapport à un principe unique, et aussi que ses définitions dérivées ne sont pas rapportées à une signification primordiale. Or tout se rapportant à un terme premier, par exemple tout ce qui est un étant dit relativement à l'Un premier, nous devons énoncer qu'il en est ainsi du Même, de l'Autre, et des contraires en général. Par conséquent, après avoir distingué les différentes significations de chaque terme, notre explication doit ensuite se référer à ce qui est premier dans le cas de chaque prédicat en question, et dire comment a lieu cette relation au terme premier: certaines choses, en effet, recevront leur nom de ce qu'elles ont en elles cette notion première, d'autres de ce qu'elles la produisent, d'autres enfin d'après des raisons analogues.

Il est donc évident, comme nous l'avons indiqué dans nos Apories, qu'il appartient à une seule science de rendre compte de ces notions, aussi bien que de la Substance; c'était là une des difficultés que nous avions posées.

## LECON III

Commentaire de saint Thomas -

IL MONTRÉ QUE L'UN ET LE MULTIPLE, ET TOUTES LES SORTES D'OPPOSÉS RELEVENT DE LA MÊME SCIENCE. IL MONTRÉ AUSSI DE QUELLE MANIÈRE ILS APPARTIENNENT A LA MÊME SCIENCE.

564-Hic ostendit, quod considerare de oppositis pertinet ad scientiam istam: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ejus est considerare de negatione et privatione. Secundo de contrariis, ibi, "Sed uni etc." Dicit ergo, quod, cum ad unam scientiam pertineat considerare opposita, sicut ad medicinam considerare sanum et aegrum, et ad grammaticam congruum et incongruum: uni autem opponitur multitudo necesse est, quod illius scientiae sit speculari negationem et privationem cujus est speculari unum et multitudinem. Propter quod "utriusque" est considerare unum; scilicet ex utroque dependet unius consideratio, de cuius ratione est negatio et privatio. Nam sicut dictum est, unum est ens non divisum: divisio autem ad multitudinem pertinet, quae uni opponitur. Unde cuius est considerare unum, ejus est considerare negationem vel privationem.

565-Negatio autem est duplex; quae-dam simplex per quam absolute dicitur quod hoc non inest illi. Alia est negatio in genere per quam aliquid non absolute negatur, sed infra metas alicujus generis; sicut caecum dicitur non simpliciter, quod non habet visum, sed infra genus animalis quod natum est habere visum. Et haec adest differentia huic quod dico unum praeter "quod est in negatione", idest per quam distat a negatione quia negatio dicit tantum absentiam alicujus, scilicet quod removet sine hoc quod determinet subiectum. Unde absoluta negatio potest ve-

564-Ici, le philosophe montre qu'il appartient à cette science de considérer les opposés. Il divise cette tâche en deux parties. Il montre tout d'abord qu'il lui appartient de considérer la négation et la privation; et de deuxièmement, de considérer les contraires, où il dit: "Le Multiple est donc, etc." Il dit donc que, puisqu'il appartient à une seule science de considérer les opposés, comme à la médecine de considérer la santé et la maladie, et à la grammaire d'examiner ce qu'il convient et ne convient pas d'écrire, ainsi, la multitude étant opposée à l'unité, il est nécessaire qu'il ressortisse à la science qui étudie l'un et la multitude de considérer la négation et la privation. Parce que toutes deux sont concernées dans l'étude de l'un; la considération de l'unité dépend d'elles: la négation et la privation font partie de la notion de l'un. En effet, comme nous l'avons dit, l'un est l'être non divisé; or, la division appartient à la multitude, qui est opposée à l'unité. Donc, à qui il appartient de considérer l'un, appartient d'étudier la négation ou la privation.

565-La négation est double: l'une, simple, par laquelle nous disons de façon absolue que ceci n'est pas dans celà; l'autre, qui est dans un genre d'être particulier, par laquelle on ne nie pas quelque chose de façon absolue, mais dans les limites d'un certain genre. Ainsi, aveugle ne veut pas dire absolument ce qui n'a pas la vue, mais se dit relativement au genre animal qui naturellement doit posséder la vue. Et telle est la différence qui entraîne l'unité hors de la négation: la négation dit uniquement absence de quelque chose, à savoir de ce qu'elle écarte, sans impliquer que ce qu'elle écarte détermine un sujet. Voilà pourquoi la négation absolue peut se

rificari tam de non ente, quod est natum habere affirmationem, quam de ente, quod est natum habere et non habet. Non videns enim potest dici tam chimaera quam lapis quam etiam homo. Sed in privatione est quaedam natura vel substantia determinata, de qua dicitur privatio: non enim omne non videns potest dici caecum, sed solum quod est natum habere visum. Et sic, cum negatio, quae in ratione unius includitur, sit negatio in subjecto (alias non ens, unum dici posset) patet, quod unum differt a negatione simpliciter, et magis trahit se ad naturam privationis, ut infra decimo hujus habetur.

566-Sciendum est autem quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis: quia cum privatio sit posterior naturaliter eo cujus est privatio, sequeretur quod unum esset posterius naturaliter multitudine. Item quod multitudo poneatur in definitione unius. Nam privatio definiri non potest nisi per suum oppositum, ut quid est caecitas? privatio visus. Unde cum in definitione multitudinis ponatur unum (nam multitudo est aggregatio unitatum), sequitur quo sit circulus in definitionibus. Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quae est secundum quantitatem, nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in definitione unius. Sed unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cujus prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur ad invicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudino, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivi-

vérifier aussi bien du non-être capable de recevoir une affirmation que de l'être qui est apte à recevoir une affirmation, mais ne l'a pas. Le fait de ne pas voir peut se dire aussi bien de la chimère que de la pierre et que de l'homme. Mais dans le cas de la privation, il y a une certaine nature ou substance déterminée à laquelle la privation est attribuée: ce n'est pas en effet tout ce qui ne voit pas qui peut se dire aveugle, mais uniquement ce qui est apte à voir. Et ainsi, puisque la négation, qui est impliquée dans la notion de l'unité, est la négation dans un sujet (autrement le non-être pourrait être dit un), il appert que l'un diffère de la négation absolue, et appartient davantage à la nature de la privation, comme il sera manifesté au dixième livre.

566-Il faut savoir cependant que, bien que l'un comporte implicitement la privation, il ne faut pas dire qu'il comporte la privation de la multitude: la privation étant naturellement postérieure à ce dont elle est privation, il s'ensuivrait que l'unité serait naturellement postérieure à la multitude. Il en découlerait de plus que la multitude serait posée dans la définition de l'unité. La privation en effet ne peut être définie que par son opposé comme, par exemple, si l'on demande ce qu'est la cécité, on répond qu'elle est la privation de la vue. Donc, puisque dans la définition de la multitude on pose l'unité (la multitude est une somme d'unités), il résulterait un cercle vicieux dans les définitions. C'est pourquoi il faut dire que l'unité comporte la privation de la division, mais non pas de la division qui est selon la quantité: cette division est déterminée à un genre particulier d'être et ne peut entrer dans la définition de l'un. L'un qui se convertit avec l'être comporte la privation de la division formelle qui se fait par les opposés, et dont la racine première est l'opposition de l'affirmation et de la négation. Car ceux-là sont divisés entre eux qui sont entre eux comme "ceci n'est pas cela". En premier lieu donc, on intègre l'être lui-même, et par suite la division, et par suite l'unité qui est la privation de la division, et par consé-

sio; quamvis aliqua divisa modo praedicto rationem multitudinis habere non possint nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuatur.

quent la multitude dans la raison de laquelle entre la division, comme la raison de l'unité implique l'indivision. Cependant, certains divisés selon le mode dont on vient de parler ne peuvent avoir raison de multitude sans que la raison d'unité ne soit attribuée à chacun d'eux.

567- "Sed uni pluralitas"

Hic ostendit quod philosophi est considerare contraria. Uni enim multitudine opponitur, ut dictum est. Opposita autem est unius scientiae considerare. Cum igitur ista scientia consideret unum et idem, aequale et simile, necesse est quod consideret opposita his, scilicet multum, alterum sive diversum, dissimile, et inaequale, et quaecumque alia reducuntur ad illa, sive etiam ad unum et pluralitatem. Et inter ista una est contrarietas. Nam contrarietas est quaedam differentia, eorum scilicet quae maxime differunt in eodem genere: differentia vero est quaedam alteritas sive diversitas, ut decimo hujus habetur: igitur contrarietas pertinet ad considerationem hujus scientiae.

568- "Quare quoniam"

Hic tradit modum, quo philosophus de his debet determinare: et dicit, quod cum omnia praedicta deriventur ab uno, et unum multipliciter dicatur, etiam omnia ista necesse est multipliciter dici: scilicet idem et diversum et alia hujusmodi. Sed tamen quamvis multipliciter dicantur omnia, tamen quae significantur per quodlibet horum nominum est cognoscere unius scientiae, scilicet philosophiae. Non enim sequitur, quod si aliquid dicitur multipliciter, quod propter hoc sit alterius scientiae vel diversae. Diversa enim significata si neque dicuntur "Secundum unum", id est secundum unam rationem, scilicet univoce, nec ratione diversa referuntur ad unum, sicut est in analogicis: tunc sequitur, quod sit alterius, id est diversae scientiae de his considerare, vel ad minus unius per accidens. Sicut caeleste sidus, quod

567-Où il dit: "Le multiple...", il montre qu'il appartient au philosophe de considérer les contraires. Ainsi qu'on l'a dit, la multitude est opposée à l'unité; or, il appartient à une seule science de considérer les opposés; donc, puisque cette science considère l'unité et l'identité, l'égal et le semblable, il est nécessaire qu'elle étudie leurs opposés, à savoir le multiple, l'autre ou le divers, le dissemblable et l'inégal et tout ce qui est réductible à ces opposés ou encore à l'un et à la pluralité. Et, entre ces opposés, il y a une seule contrariété. La contrariété, en effet, est une certaine différence, c'est-à-dire celle qui existe entre les termes les plus éloignés d'un même genre. Or la différence est une certaine altérité ou diversité, comme on le dira dans le 10ième livre. Donc la contrariété appartient à la considération de cette science.

568-Où il dit: "En conséquence...", il donne la méthode selon laquelle le philosophe doit traiter de ces notions. Il dit que du fait que tous les opposés dont on vient de parler découlent de l'unité, et que l'un se dit de multiples manières, ainsi ces opposés: le même et le divers et les autres, se disent nécessairement de multiples façons. Mais bien que tous se disent de multiples manières, la connaissance cependant de ce que signifie chacun de ces termes ne relève que d'une seule science, la philosophie. Parce qu'une chose se dit de plusieurs manières, il ne s'ensuit pas qu'elle appartienne à des sciences diverses. Si les divers objets signifiés ne sont pas dits selon une raison identique (univoquement) ou selon des raisons diverses mais par référence à quelque chose d'un (analogiquement), alors il s'ensuit qu'ils peuvent relever d'une autre science ou de sciences diverses ou, par accident, d'une seule science. Ainsi l'astrologie considère la constellation

est canis, considerat astrologus, naturalis autem canem marinum et terrestrem.--Haec autem omnia referuntur ad unum principium. Sicut enim quae significantur per hoc nomen Unum, licet sint diversa, reducuntur tamen in unum primum significatum; similiter est dicendum de his nominibus, idem, diversum, contrarium, et hujusmodi. Et ideo circa unum quodque istorum philosophus duo debet facere: videlicet primo dividere quot modis dicitur unumquodque. Et haec divisio consequenter assignatur in "unoquoque praedicato" idest in unoquoque istorum nominum de pluribus praedicatorum, ad quod primum dicatur; sicut quid est primum significatum hujus nominis idem vel Diversum et quomodo ad illud omnia alia referantur; aliquid quidem inquantum habet illud, aliquid autem inquantum facit illud, vel secundum alios hujusmodi modos.

569-Deinde cum dicit "palam ergo" Inducit conclusionem ex omnibus praecedentibus; scilicet quod hujus scientiae est ratiocinari de his communibus et de substantia: et hoc fuit unum quaesitum inter quaestiones in tertio disputatas.

céleste qui est le chien, et le naturaliste, le chien marin et terrestre. Mais les notions données plus haut se réfèrent toutes à un seul principe. Comme, en effet, les sujets signifiés par le terme un, bien que divers, se réduisent tous à un premier signifié; il faut en dire autant de tous ces noms, tels que: identique, divers, contraire, etc. C'est pourquoi, au sujet de chacun de ces termes, le philosophe doit faire une double opération. En premier lieu, il faut voir à distinguer les modes (les sens) selon lesquels chacun de ces termes se dit. Et cette division est conséquemment appliquée à chacun de ces termes prédiqués de plusieurs sujets pour voir par rapport à quel sujet il se dit en premier. Par exemple, quel est le premier signifié de ce mot: identique et divers et comment toutes les autres significations se réfèrent à ce premier signifié: par exemple, à l'un des sujets en tant qu'il le possède, à un autre en tant qu'il en est la cause efficiente, et ainsi de suite.

569-Ensuite où il dit: "Il est donc évident...", il apporte la conclusion de tout ce qui précède, à savoir qu'il appartient à cette science de raisonner sur ces choses communes et sur la substance.. Et ceci fut l'une des questions discutées dans le troisième livre.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Ajoutons que le philosophe doit être capable de spéculer sur toutes choses. Si, en effet, ce n'est pas là l'office du philosophe, qui est-ce qui examinera si Socrate est identique à Socrate assis, si une seule chose a un seul contraire, ce qu'est le contraire, en combien de sens il est pris? Et de même pour les autres questions de ce genre. Donc, puisque ces notions sont des propriétés essentielles de l'Un en tant qu'un, et de l'Etre en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu, il est clair que notre science devra les connaître dans leur essence et dans leurs attributs. Et ceux qui font des attributs l'objet de leur étude ont le tort, non pas de considérer des objets étrangers à la Philosophie, mais d'oublier que la substance, dont ils n'ont pas une idée exacte, est antérieure à ses attributs. De même, en effet, que le nombre en tant que nombre est affecté de propriétés spéciales, telles que l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, modes qui appartiennent aux nombres en eux-mêmes et aux nombres dans leurs rapports entre eux; de même encore que le solide, l'immortel et le mu, le non-lourd et ce qui a poids ont aussi d'autres attributs particuliers: ainsi L'Etre en tant qu'être possède aussi certains attributs propres, et c'est relativement à ces propriétés qu'il appartient au philosophe de rechercher le vrai. En voici une preuve: les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le masque du philosophe (car la Sophistique a seulement l'apparence de la Philosophie, et c'est aussi le cas de la Dialectique) disputent de tout sans exception, et ce qui est commun à tout, c'est l'Etre; or s'ils disputent de ces matières, c'est évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine propre de la Philosophie. Le genre de réalités où se meuvent la Sophiste et la Dialectique est le même, en effet, que pour la Philosophie, mais celle-ci diffère de la Dialectique par la nature de la faculté requise, et, de la Sophistique, par la règle de vie qu'elle propose. La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement. Quant à la Sophistique, elle n'est qu'une Philosophie apparente et sans réalité.

De plus, des deux séries de contraires, l'une est privation de l'autre, et tous les contraires se ramènent à l'Etre et au Non-Etre, à l'Un et au Multiple: par exemple, le repos relève de l'Un, et le mouvement, de la multiplicité. Que les êtres et la substance soient constitués à partir de contraires, presque tous les philosophes s'accordent à le reconnaître; tous, du

moins, prennent des contraires pour principes. Pour les uns, c'est l'Impair et le Pair, pour d'autres, le Chaud et le Froid, pour d'autres encore, la Limite et l'Infini, pour d'autres enfin, l'Amitié et la Haine. Mais tous les autres contraires étant évidemment aussi réductibles à l'Un et au Multiple (nous avons suffisamment établi cette réduction), les principes des autres philosophes viennent alors y tomber sans exception, comme sous des genres. Il résulte donc clairement de ces considérations aussi, qu'il appartient à une seule science de spéculer sur l'Etre en tant qu'être. Tous les êtres sont, en effet, ou bien des contraires, ou bien des composés de contraires, et les principes des contraires sont l'Un et le Multiple. Or ces dernières notions rentrent dans une même science, qu'elles soient, ou, comme il est probablement plus vrai de le soutenir, qu'elles ne soient pas dites selon un terme unique. Cependant, même si l'Un se prend en de multiples acceptations, les autres acceptations se rapporteront cependant toutes à un terme premier, <sup>et</sup> il en est de même pour les contraires de l'Un. C'est ce qui arrive, même si l'Etre ou l'Un n'est pas un universel, et identique dans tous les individus, ou s'il n'est pas séparé des individus, ainsi que, probablement, en fait, il ne l'est pas, mais si l'unité signifie seulement tantôt une simple relation à l'égard d'un terme unique, tantôt une unité de consécution. Aussi n'est-ce pas au géomètre d'étudier ce qu'est le contraire, ou le parfait, ou l'Etre, ou l'Un, ou le Même ou l'Autre, mais il se bornera à en poser l'existence comme principe de raisonnement. --Ainsi donc, qu'il appartienne à une science unique d'étudier l'Etre en tant qu'être, et les attributs de l'Etre en tant qu'être, cela est évident; il est évident aussi que cette même science théorétique étudiera non seulement les substances, mais encore leurs attributs, tant ceux dont nous avons parlé que des concepts tels que l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, et les autres notions de cette sorte.

## LECON IV

Commentaire de saint Thomas -

IL PROUVE QUE LA PHILOSOPHIE PREMIERE ETUDIE TOUS LES CONTRAIRES, PUISQU'ELLE CONSIDERE L'ETRE ET L'UN ET LES CONTRAIRES, DONT L'ETUDE NE RELEVE D'AUCUNE SCIENCE PARTICULIERE.

570-Hic ostendit per rationes communes, quod de omnibus praedictis philosophus debet considerare. Et primo ostendit propositum. Secundo conclusionem inducit intentam, ibi, "Quod quidem igitur etc." Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex dictis infert quoddam corollarium, ibi, "Et propter hoc etc." Ostendit autem primum tribus rationibus. Secunda ibi, "Signum autem etc." Tertia ibi, "Amplius autem etc." Prima ratio talis est. Omnes dubitationes, quae possunt moveri, sunt in aliqua scientia solvendae: sed de praedictis communibus moventur quaedam quaestiones, sicut de eodem et de diverso movetur illa quaestio utrum sit idem Socrates, et Socrates sedens: et de contrariis movetur ista quaestio, utrum unum sit contrarium unius, et quot modis dicitur: ergo operatur, quod in aliqua scientia ista solvantur quae consideret de eodem et contrario et aliis praedictis.

571-Et quod hoc pertineat ad philosophum et ad nullum alium, sic probat. Ejus est considerare primas passiones entis, cujus est considerare ens secundum quod est ens. Sed praedicta omnia sunt per se accidentia entis et unius secundum quod hu-

570-Le Philosophe montre maintenant, par des raisons communes, que le philosophe doit considérer toutes les notions mentionnées à la leçon précédente. En premier, il démontre son affirmation. En second, il en tire la conclusion recherchée, où il dit: "Ainsi donc, qu'il appartienne, etc." Il traite son premier point en deux parties. En premier, il démontre son affirmation. En second, il tire de là un certain corollaire, où il dit: "Aussi n'est-ce pas, etc." Il démontre son affirmation par trois raisons. Il donne la première où il dit: "Si en effet, ce n'est pas là..."; il donne la seconde quand il dit: "En voici une preuve..."; il donne la troisième où il dit: "De plus, des deux séries de contraires, etc." Voici la première raison. Toutes les difficultés qui peuvent être soulevées, doivent recevoir une solution dans une science quelconque; mais à propos des notions ci-haut mentionnées, on soulève certains problèmes. Ainsi, à propos du même et du divers, on pose la question suivante: Socrate est-il identique à Socrate assis? A propos des contraires on pose la question suivante: une seule chose a-t-elle un seul contraire, et en combien de sens le mot contraire peut-il être pris? Il faut donc que ces questions reçoivent des réponses dans quelque science qui traite du même et du contraire et des autres notions énumérées auparavant.

571-Que la réponse à apporter appartienne au philosophe et à personne d'autre, voici comment il le prouve. C'est à celui qui étudie l'être en tant qu'être qu'il appartient de considérer les premières propriétés de l'être. Or, tous ces attributs ci-haut mentionnés sont des accidents par

jusmodi. Sicut enim numerus, in quantum hujusmodi, habet proprias passiones, ut superfluum, aequale, com- mensuratum et hujusmodi, quorum quae- dam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quaedam uni per comparationem ad alterum, ut ae- quale: et etiam substantia habet proprias passiones "ut firmum", idest corpus, et alia hujusmodi. Similiter et ens in quantum ens, habet quaedam propria, quae sunt communia praedicta. Ergo consideratio eorum pertinet ad philoso- phum. Et ideo tradentes philoso- phiam non peccaverunt de his tractan- do tamquam "non philosophantes," idest tamquam ista non pertineant ad considerationem philosophiae; sed quia de his tractantes de sub- stantia nihil audiunt, quasi sub- stantiae omnino obliscantur, cum tamen ipsa sit primum inter illa, de quibus philosophus debet consi- cerare.

soi de l'être et de l'un en tant que tels. En effet, comme le nombre, en tant que tel, a ses propriétés, tels que l'excès, l'égal, la commensurabilité, etc, dont quelques-unes appartiennent à un nombre de façon absolue, comme le pair et l'impair, alors que d'autres appartiennent à un nombre dans son rapport à un autre nombre, comme l'égal; ainsi de même, la substance a ses propriétés, comme "le solide, c'est-à-dire le corps, et les autres choses de cette sorte. De la même façon, l'être en tant qu'être a ses propriétés, qui sont ces choses communes dont nous avons parlé. Donc, leur considération est la fonction du philosophe. C'est pourquoi, les pro- fesseurs de philosophie n'ont pas commis d'erreurs en traitant de ces choses communes, en ce qu'ils seraient sorti de leur domaine propre pour traiter de questions étrangères à la philosophie; non, leur erreur a été de traiter de ces attributs de l'être sans rien comprendre de la sub- stance, comme s'ils avaient complètement oublié la substance, alors qu'elle est, parmi tout ce que l'on vient d'énumérer, le premier sujet qui doit retenir l'atten- tion du philosophe.

572-Deinde cum dicit "signum autem" Hic ponit secundam rationem ad i- dem ostendendum, quae est per si- gnum, quae talis est. Dialectici et sophistae induunt figuram eamdem phi- losopho, quasi similitudinem cum eo habentes: sed dialectici et sophistae disputant de praedictis: ergo et philosophi est ea conside- rare. Ad manifestationem autem pri- mae ostendit quomodo dialectica et sophistica cum philosophia habeant similitudinem, et in quo differunt ab ea.

573-Conveniunt autem in hoc, quod dialectici est considerare de omni- bus. Hoc autem esse non posset, ni- si consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia u- nius scientiae unum subjectum est, et unius artis una est materia, cir- ca quam operatur. Cum igitur omnes res non convenient nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt

572-Ensuite où il dit: "En voici une preuve...", il donne la seconde raison pour démontrer la même chose. Cette preuve qui est par un signe, la voici. Les dia- lecticiens et les sophistes prennent le masque du philosophe, comme s'ils possé- daient certaines ressemblances avec lui. Or les dialecticiens et les sophistes dis- cutent de toutes ces questions. Il appar- tient donc aussi au philosophe de les con- sidérer. Pour manifester sa majeure, il montre en quoi la dialectique et la so- phistique ressemblent à la philosophie et en quoi elles en diffèrent.

573-Elles s'accordent avec elle en ceci que c'est le fait du dialecticien de tout considérer; or cela ne serait pas possible si le dialecticien ne considérait toutes choses en tant qu'elles ont quelque point commun, car une seule science a un seul sujet, et un seul art, une seule matière sur laquelle il opère; comme donc toutes choses n'ont en commun que l'être, il est manifeste que la matière de la dialectique est l'être et ce qui s'y rapporte, choses

entis, de quibus etiam philosophus considerat. --Similiter etiam sophistica habet quamdam similitudinem philosophiae. Nam sophistica est "visa" siva apparenſ sapientia, non existens. Quod autem habet apparentiam alicujus rei, oportet quod aliquam similitudinem cum illa habeat, Et ideo oportet quod eadem consideret philosophus, dialecticus et sophista.

574-Differunt autem ab invicem. Philosophus, quidem a dialectico secundum potestatem. Nam majoris virtutis est consideratio philosophi quam consideratio dialectici. Philosophus enim de praedictis communibus procedit demonstrativa. Et ideo ejus est habere scientiam de praedictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quamdam opinionem. Et hoc ideo est, quia ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis: sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicae. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae, quod est ens naturae. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quae sunt consideranda circa hujusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum. Et

que le philosophe aussi considère. De même la sophistique a aussi une certaine ressemblance avec la philosophie: la sophistique, en effet, est une sagesse spécieuse, c'est-à-dire apparente, non réelle; or, ce qui a les apparences d'une autre chose, doit avoir quelque ressemblance avec elle. Aussi faut-il que le philosophe, le dialecticien et le sophiste considèrent les mêmes choses.

574-Mais ils diffèrent entre eux. Le philosophe d'abord du dialecticien par pouvoir, car la considération du philosophe est d'une plus grande puissance que celle du dialecticien. Le philosophe, en effet, dans l'étude des données communes qu'on a dites procède démonstrativement; aussi lui revient-il d'en avoir la science, et les connaît-il avec certitude, car la connaissance certaine, ou science, est l'effet de la démonstration. Le dialecticien, au contraire, procède à l'étude de tout ce qu'on a dit à partir de probabilités; aussi n'atteint-il pas à la science, mais à une certaine opinion. Et la raison en est que l'être est double: l'être de raison et l'être de la nature. Or, on appelle à proprement parler être de raison ces notions que la raison découvre dans les choses en tant qu'elles sont considérées par elle; ainsi les notions de genre, d'espèce etc., qui ne se trouvent pas dans la nature, mais résultent de la considération de la raison, et c'est cet être de raison qui est proprement le sujet de la logique. Mais ces notions intelligibles sont coextensives aux êtres de la nature, du fait que ceux-ci tombent tous sous la considération de la raison, et c'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à tout ce qui mérite le nom d'être de la nature. Aussi Aristote conclut que le sujet de la logique est coextensif au sujet de la philosophie qui est l'être de la nature. Le philosophe procède donc des principes de celui-ci à la preuve de ce qui est à considérer relativement aux accidents communs de l'être; le dialecticien, au contraire, procède à la considération de ces accidents à partir des notions de raison qui sont étrangères à la nature des choses: et c'est pourquoi l'on dit que la dialectique se présente comme

ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.

575-A sophista vero differt philosophus "prohaeresi", id est electione vel voluptate, id est desiderio vitae. Ad aliud anim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat.

576-Licet autem dicatur, quod Philosophia est scientia, non autem dialectica et sophistica, non tamen per hoc removetur quin dialectica et sophistica sint scientiae. Dialectica enim potest considerari secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de ipsis intentiis, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas; et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. Utens vero est secundum quod modo adjuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis; et sic recedit a modo scientiae.--Et similiter dicendum est de sophistica; quia prout est docens tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu verae argumentationis.

577-Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic appareat,

une tentative, car tenter c'est proprement procéder à partir de principes étrangers.

575-Du sophiste, le philosophe diffère par sa préférence, c'est-à-dire par son choix ou son plaisir, c'est-à-dire par ce qui est le désir de sa vie. Le philosophe et le sophiste, en effet, n'ordonnent pas leur vie et leurs actions au même but: le philosophe, lui, à savoir la vérité; le sophiste, au contraire, à paraître le savoir, quoiqu'il ne la sache pas.

576-Mais, bien qu'on dise que la philosophie soit une science, et non la dialectique et la sophistique, cela n'exclut pas que la dialectique et la sophistique soient des sciences. La dialectique, en effet, peut-être considérée dans sa fonction doctrinale et dans sa fonction exécutive. Dans sa fonction doctrinale, il lui revient de considérer les notions de raison, en établissant la façon dont on peut procéder par elles à la mise en lumière de conclusions probables dans chacune des sciences, et elle le fait de manière démonstrative, et en cela elle est une science. Elle est exécutive, par contre, en tant qu'elle a la fonction annexée de conclure quelque chose de façon probable dans chacune des sciences; et ainsi elle s'écarte du comportement d'une science. Et il faut en dire autant de la sophistique, car, dans sa fonction doctrinale, elle enseigne à l'aide de raisonnements nécessaires et démonstratifs la manière d'argumenter de façon spécieuse, tandis que, dans sa fonction exécutive, elle manque aux règles d'une vraie argumentation.

577-Au contraire, dans la partie de la logique qui est appelée démonstrative, seule la doctrine revient à la logique, la mise en œuvre, elle, est affaire de la philosophie et des autres sciences particulières qui traitent des choses de la nature. Et la raison en est que la mise en œuvre de la logique démonstrative consiste à mettre en œuvre les principes des choses sur lesquelles porte notre démonstration, --et celle-ci revient aux

quod quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quaedam autem doctrinam et non usum, sicut demonstrativa.

sciences du réel,--non à mettre en oeuvre les notions logiques. Et il apparaît ainsi que certaines parties de la logique comprennent à la fois une part de science et de doctrine, et une part de mise en oeuvre, comme la dialectique en tant que tentative et la sophistique, d'autres, au contraire, une part de doctrine mais aucune part de mise en oeuvre, comme la logique de la démonstration.

Voici une partie de la troisième preuve:

581-Deinde ibi "entia vero" Ostendit alio modo, quod contraria reducuntur ad ens: quia principia et principiata sunt unius considerationis. Principia autem entium, inquantum hujusmodi, confitentur philosophie esse contraria. Omnes enim dicunt entia et substantias entium ex contrariis componi, ut in primo Physicorum dictum est, et primo hujus. Et quamvis in hoc conveniant quod entium principia sint contraria, differunt tamen quantum ad contraria quae ponunt. Quidam enim ponunt par et impar, sicut Pythagorici. Et alii calorem et frigus, sicut Parmenides. Quidam "finem" sive terminum "et infinitum," idest finitum et infinitum, sicut idem Pythagoras. Nam pari et impari, finitum et infinitum attribuebant, ut in primo habitum est. Alii concordiam et discordiam, sicut Empedocles. Patet ergo quod contraria reducuntur in considerationem entis.

586-Deinde cum dicit "et propter" Inducit quoddam corollarium ex praedictis; dicens, quod geometriae non est speculari de praedictis, quae sunt accidentia entis inquantum est ens, scilicet quid est contrarium, aut quid est perfectum, et hujusmodi. Sed si consideret, hoc erit "ex conditione", idest ex suppositione, quasi supponens ab aliquo priori philosopho, a quo sumit quantum est necessarium ad suam materiam. Et hoc quod dicitur de geometria, similiter est intelligendum in qualibet alia particuliari scientia.

581-Ensuite où il dit: "Que les êtres...", il montre d'une autre façon que les contraires se réduisent à l'être; parce que les principes et ce qui en découle (les principiés) appartiennent à la même étude. Or les philosophes ont professé que les principes des êtres, en tant que tels, sont contraires. Tous en effet disent que les êtres et les substances des êtres sont composés des contraires, comme on l'a dit dans le premier livre des Physiques et dans le premier livre de la métaphysique. Et bien qu'ils convenaient tous en ceci que les principes des êtres sont contraires, ils différaient quant aux contraires qu'ils posaient. Certains ont posé le pair et l'impair, comme les Pythagoriciens; d'autres, le chaud et le froid, comme Parménide; d'autres, le fini et l'infini, comme le même Pythagore: les pythagoriciens attribuaient le fini et l'infini au pair et à l'impair, comme on l'a vu dans le premier livre. D'autres posaient la concorde et la discorde, comme Empédocle. Il est donc évident que l'étude des contraires se rattache à l'étude de l'être.

586-Ensuite où il dit: "Ainsi donc...", il tire un certain corollaire de la doctrine précédente en disant qu'il n'appartient pas à la géométrie de spéculer sur ces choses communes, qui sont des accidents de l'être en tant qu'être, à savoir sur ce qu'est la contrariété, ce qu'est la perfection, et les choses de cette sorte. Mais si le géomètre les considère ce sera par hypothèse, les supposant manifestées antérieurement par le philosophe à qui il emprunte ces notions en autant qu'il en a besoin pour sa propre matière. Et ce qu'il dit du géomètre, on peut le comprendre également pour n'importe quelle science particulière.

587-Deinde cum dicit "quod quidem"

Colligit quae sunt supra ostensa; dicens, manifestum esse, quod ad unam scientiam pertinet considerare ens secundum quod est ens, et ea quae per se illi insunt. Et per hoc patet, quod illa scientia non solum est considerativa substantiarum, sed etiam accidentium, cum de utrisque ens praedicetur. Et est considerativa eorum quae dicta sunt, scilicet ejusdem et diversi, similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, negationis et privationis, et contrariorum; quae supra diximus esse per se entis accidentia. Et non solum est considerativa istorum, de quibus ostensum est singillatim propriis rationibus, quae cadunt in consideratione hujus scientiae sed etiam considerat de priori et posteriori, genere et specie, toto et parte, et aliis hujusmodi par ratione, quia haec etiam sunt accidentia entis inquantum est ens.

587-Ensuite où il dit: "Il est évident...", il résume ce qu'il a démontré plus haut en disant qu'il est manifeste qu'il appartient à une seule science de considérer l'être en tant qu'être et ce qui se trouve par soi dans l'être. Et par là il est évident que cette science ne considère pas uniquement les substances, mais aussi les accidents, puisque l'être se dit des deux. Et elle étudie aussi le même et le divers, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, la négation et la privation, et les contraires: ce que nous avons dit être des accidents par soi de l'être. Et elle ne considère pas seulement ces attributs, dont nous avons fait la preuve pour chacun séparément et par des raisons propres. qu'ils appartiennent à notre science, mais aussi, elle considère l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, et toutes les notions de cette sorte. Et cela pour la même raison: ils sont des accidents de l'être en tant qu'être.

## TEXTE D'ARISTOTE -

## ETUDE DES AXIOMES ET DU PRINCIPE DE CONTRADICTION.

Il nous faut dire maintenant s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier, en même temps que la substance, les vérités qui, en mathématiques, sont appelées axiomes. Il est manifeste que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe. En effet, les axiomes embrassent l'universalité des êtres, et non pas tel genre particulier, à l'exclusion des autres. Et si tous les hommes se servent des axiomes, c'est parce que les axiomes appartiennent à l'Etre en tant qu'être, et que chaque genre est être; ils ne s'en servent toutefois que dans la mesure qui convient, c'est-à-dire dans la mesure où s'étend le genre sur lequel portent leurs démonstrations. Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'Etre est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'Etre en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités. C'est précisément pourquoi aucun de ceux qui s'enferment dans l'investigation d'une science particulière ne s'est donné pour tâche de dire quoi que ce soit sur la vérité ou la fausseté de ces axiomes, ni le géomètre, ni l'arithmétique. Il n'y a eu, pour le tenter, que certains physiciens, dont l'attitude ne doit d'ailleurs pas surprendre, puisqu'ils croyaient être les seuls à examiner l'ensemble de la Nature et l'Etre en général. Mais, du moment qu'il y a quelqu'un qui est encore au-dessus du physicien (car la Nature est seulement un genre déterminé de l'Etre), c'est à lui, lui qui étudie l'universel et la substance première, qu'appartiendra aussi l'examen de ces vérités. La Physique est bien une sorte de Philosophie, mais elle n'est pas la Philosophie première. Quant aux tentatives de certains philosophes, qui, dans leurs discussions sur la vérité, ont prétendu déterminer à quelles conditions on doit accepter des propositions comme vraies, elles ne sont dues qu'à leur grossière ignorance des Analytiques: il faut, en effet, connaître les Analytiques avant d'aborder aucune science, et ne pas attendre qu'on vous l'enseigne pour se poser de pareilles questions.

Qu'ainsi il appartienne au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute substance, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident.

## LECON V

Commentaire de saint Thomas -

DANS CETTE LECON, ARISTOTE RESOUT LE PROBLEME, POSE AU TROISIEME LIVRE, CONCERNANT L'ETUDE DES PREMIERS PRINCIPES DE LA DEMONSTRATION.

588-Hic solvit aliam quaestionem in tertio motam; scilicet utrum ad istam scientiam pertineat considerare prima principia demonstrationis. Et dividitur in duo. Primo ostendit, quod ejus est considerare universaliter de omnibus his principiis. Secundo specialiter de primo eorum, ib, "Congruit autem etc." Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, quae est, Utrum unius scientiae sit considerare de substantia et de principiis quae in scientiis mathematicis vocantur dignitates, aut est alterius et alterius scientiae considerare. Appropiat autem ista principia magis mathematicis scientiis, quia certiores demonstrationes habent, et manifestius istis principiis per se notis utuntur, omnes suas demonstrationes ad haec principia resolventes.

589—"Palam autem"

Secundo solvit: quae quidem solutio est, quia una scientia intendit de utrisque praedictis: et haec est philosophia, quae prae manibus habetur.

590—"Omnibus enim"

Tertio probat solutionem propositam: et circa hoc duo facit. Primo probat propositum. Secundo conclusionem principalem inducit, ibi, "Quoniam igitur etc." Probat autem solutionem propositam duplicitate. Primo per rationem. Secundo per signum, ibi, "Unde nullus etc." Ratio talis est. Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi: sed praedicta principia sunt hujusmodi: ergo pertinent ad considerationem

588-Ici il résout une autre question posée dans le troisième livre: appartient-il à cette science de considérer les premiers principes de la démonstration? Il divise cette question en deux parties. Il démontre cette appartenance pour tous les principes en général: en second, pour le premier de ces principes en particulier, où il dit: "Mais l'homme qui etc." (lec. V) Il traite sa première partie en trois points. Il pose tout d'abord la question s'il appartient à une science unique de considérer la substance et les principes qu'on appelle dans les sciences mathématiques les "dignités", "axiomes" ou si cette étude relève d'autres sciences. Il approprie davantage ces principes aux sciences mathématiques parce qu'elles ont des démonstrations plus certaines et se servent de façon plus manifeste de ces principes connus par eux-mêmes, résolvant toutes leurs démonstrations dans ces principes.

589-Où il dit: "Il est manifeste...", il répond en second à la question. La solution est qu'une seule science traite des deux questions posées au numéro précédent, et c'est la philosophie que nous avons entre les mains.

590-Où il dit: "En effet, les axiomes...", il prouve, en troisième, la solution proposée. Ce qu'il fait en deux temps. Il prouve tout d'abord son propos puis, il en tire la conclusion principale, où il dit: "Qu'ainsi il appartienne etc." Il prouve la solution proposée de deux manières: par une preuve tirée de la raison de ces principes et par un signe, la preuve du signe commence où il dit: "C'est précisément pourquoi etc." Voici la raison. Ce qui existe dans tout être et non seulement dans un genre d'être séparé des autres appartient à la considération du philosophe; or, les principes cités plus

philosophi. Minorem sic probat. Illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum hujusmodi: sed prima principia sunt hujusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum est ens.

haut appartiennent précisément à tout être; ils relèvent donc de l'étude du philosophe. Il prouve la mineure de cette façon. Les notions ou principes dont se servent toutes les sciences appartiennent à l'être en tant qu'être; or, les premiers principes sont de cette sorte; donc, ils appartiennent à l'être en tant qu'être.

591-Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat; quia unumquodque genus subjectum alicujus scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis predictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subjicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilea, et non ulterius.

591-La raison pour laquelle toutes les sciences se servent de ces principes, il l'assigne comme suit: n'importe quel genre qui est sujet d'une certaine science reçoit la prédication de l'être. Or les sciences particulières se servent de ces principes non pas selon leur caractère commun, selon leur communauté ou leur universalité, en tant qu'ils s'étendent à tout être, mais en autant qu'elles en ont besoin, c'est-à-dire à l'intérieur du genre d'être soumis à ces sciences, genre d'être qui est le sujet de leurs démonstrations. Comme la philosophie naturelle se sert de ces principes communs en autant qu'il se rapportent à l'être mobile, et pas plus.

592-Deinde cum dicit "unde nullus" Probat quod dixerat, per signum. Et primo inducit probationem. Secundo excludit quorumdam errorem, ibi, "Sed quoniam est adhuc". Dicit ergo primo, quod nullus intendens primo tradere scientiam alicujus particularis entis, conatus est aliquid dicere de primis principiis utrum sint vera aut non: nec geometra, aut arithmeticus, qui tamen istis principiis plurimum utuntur, ut supra dictum est. Unde patet quod consideratio dictorum principiorum ad hanc scientiam pertinet.

592-Ensuite où il dit: "C'est précisément...", il prouve ce qu'il avait dit par un signe. Il introduit sa preuve, puis exclut une certaine erreur, où il dit: "Il n'y a en etc." Il dit donc, en premier, qu'aucun de ceux qui veulent communiquer la science d'un être particulier n'est obligé de dire si les premiers principes sont vrais ou faux: ni le géomètre ni l'arithméticien qui, pourtant, se servent fréquemment de ces premiers principes, comme on l'a souligné plus haut. Il appert donc que la considération de ces principes relève de notre science.

593-Deinde cum dicit "nisi physicorum" Excludit errorem quorumdam: et circa hoc duo facit. Primo excludit errorem eorum, qui de predictis se intromittebant, cum ad eos non pertinieret. Secundo eorum, qui de eis alio modo volebant tractare quam de eis sit tractandum, ibi, "uicumque autem utuntur etc" Dicit ergo primo, quod quamvis nulla scientiarum particularium de predictis principiis se intromieteret debeat, quidam tamen

593-Ensuite où il dit: "Il n'y a eu...", il exclut l'erreur d'un certain nombre et cela, de deux manières. Il rejette tout d'abord l'erreur de ceux qui se sont introduits dans l'étude de ces principes, alors que cette étude n'appartenait pas à leur domaine. Il rejette ensuite l'erreur de ceux qui ont voulu traiter de ces principes, mais pas comme il faut, où il dit, "Quant aux tentatives etc." Il dit donc en premier que, bien qu'aucune des sciences particulières ne devrait se mêler de parler

naturalium de his se intromiserunt; et hoc non sine ratione. Antiqui enim non opinabantur aliquam substantiam esse praeter substantiam corpoream mobilem, de qua physicus tractat. Et ideo creditum est, quod soli determinent de tota natura, et per consequens de ente; et ita etiam de primis principiis quae sunt simul consideranda cum ente. Hoc autem falsum est; quia adhuc est quaedam scientia superior naturali: ipsa enim natura, idest res naturalis habens in se principium motus, in se ipsa est unum aliquod genus entis universalis. Non enim omne ens est hujusmodi: cum probatum sit in octavo Physicorum, esse, aliquod ens immobile. Hoc autem ens immobile superius est et nobilior ente mobili, de quo considerat naturalis. Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et ejus etiam erit considerare hujusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune, et ea quae sunt entis inquantum hujusmodi.

594-Deinde cum dicit "quicumque vero"

Excludit alium errorem circa modum tractandi hujusmodi principia. Quidam enim tractabant de istis principiis volentes ea demonstrare: et quaecumque isti dixerunt de veritate praedictorum principiorum, quomodo oporteat ea recipere per vim demonstrationis, vel quomodo oporteat contingere veritatem in omnibus istis ita se habere, hoc fecerunt propter ignorantiam, vel propter imperitiam "analyticorum," idest illius partis logicae, in qua ars demonstrandi traditur; quia oportet "scientes de his pervenire", idest omnis scientia per demonstrationem acquisita ex his principiis causatur. Sed non oportet "audientes", idest discipulos instruendos in aliqua

de ces principes, un certain nombre de naturalistes en ont parlé. Ils avaient leurs raisons. Les anciens ne croyaient pas qu'il existait une substance en dehors de la substance corporelle mobile que la philosophie de la nature étudie. Et alors ils ont cru qu'ils étaient les seuls à traiter de toute la nature et, par conséquent, de l'être, et donc aussi des premiers principes qui doivent être considérés en même temps que l'être. Ce qui cependant est faux: il y a une science supérieure à celle de la nature, car la nature, c'est-à-dire la chose naturelle qui a en elle-même le principe de son mouvement, est en elle-même un genre de l'être universel. Tout être en effet n'est pas naturel, puisqu'il a été prouvé au 8ième livre des Physiques qu'il existe un être immobile. Cet être immobile est supérieur et plus noble que l'être mobile dont traite le physicien. C'est pourquoi, parce qu'il appartient à la science qui considère cet être premier de considérer l'être en général, il appartient à une autre que la science de la nature de considérer l'être en général. Et à cette science, il appartiendra aussi d'étudier les principes communs. La philosophie de la nature est une certaine partie de la philosophie, mais non la première: celle qui considère l'être commun et ce qui appartient à l'être en tant que tel.

594-Ensuite où il dit: "Quant aux tentatives...", il rejette l'autre erreur qui porte sur la manière de traiter de ces principes. Certains ont traité de ces principes en voulant les démontrer: et tout ce qu'ils ont dit sur la vérité de ces principes: comment il fallait les accepter par la force de la démonstration ou comment il fallait déterminer la vérité de ces principes selon un tel mode, ils l'ont dit par ignorance, ou du moins par ignorance des analytiques, c'est-à-dire de cette partie de la logique où l'on traite de l'art de démontrer: la raison en est que toute science acquise par démonstration doit partir de ces principes. Mais il ne faut pas que les disciples qui doivent être instruits dans une science s'enquièrent de ces principes comme de quelque chose à démontrer.

scientia, quaerere de his sicut de aliquibus demonstrandis. Vel secundum aliam literam "oportet de his pervenire scientes," id est oportet, quod qui acquirunt scientiam per demonstrationem perveniant ad cognoscendum hujusmodi principia communia, et non quod quaerant ea sibi demonstrari.

595-Deinde cum dicit "quoniam igitur"

Concludit conclusionem principaliter intentam: scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia in quantum hujusmodi, et de primis syllogismorum principiis. Ad hujus autem evidentiam sciendum, quod propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur, ut dicitur primo Posteriorum. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subjecti, vel praedicatum est idem subjecto. --Sed contingit aliquam propositionem quantum in se est esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus, qui ignorant definitionem praedicati et subjecti, Unde Boetius dicit in libro de Hebdomadibus, quod quae-dam sunt per se nota sapientibus quae non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Hujusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in primo Physicorum. Et ideo istae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut, Omne totum est majus sua parte; et sicut aequale et inaequale, ut Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi sunt aequalia. Et eadem ratio est de similibus. Et quia hujusmodi communes termini pertinent ad considerationem philosophi, ideo haec principia de consideratione philosophi sunt. --Determinat autem ea philosophus non demonstrando, sed rationes ter-

Une autre traduction du texte d'Aristote: il faut que ceux qui acquièrent la science par démonstration parviennent à connaître les principes communs de cette sorte, mais non pas qu'ils exigent que ces principes leur soient démontrés.

595-Ensuite où il dit: "Qu'ainsi...", il apporte la conclusion qu'il voulait surtout apporter. Il appartiendra au philosophe de considérer toutes les substances en tant que telles et les premiers principes des syllogismes. Pour avoir l'évidence de ceci il faut savoir que ces propositions sont connues par elles-mêmes qui sont connues immédiatement en connaissant les termes, comme on le dit dans le premier livre des Seconds Analytiques. Ce qui arrive dans les propositions où le prédicat est posé dans la définition du sujet, ou lorsque le prédicat est identique au sujet. --Mais il arrive qu'une proposition est en elle-même connue par soi, sans cependant être évidente pour tous, ceux qui ignorent la définition du prédicat et du sujet. Voilà pourquoi Boèce dit, dans son livre "de Hebdomadibus", que certaines propositions sont évidentes par soi aux savants qui ne le sont pas pour tous. Celles-là sont évidents pour tous, dont les termes appartiennent à la conception de tout le monde. Les termes de cette sorte sont les termes communs, du fait que notre connaissance procède des choses communes aux propres, comme il est dit au premier livre des Physiques. C'est pourquoi ces propositions sont les premiers principes des démonstrations, qui sont composées des termes communs, comme tout et partie: le tout est plus grand que sa partie; ou comme égal et inégal: les choses égales à une même troisième sont égales entre elles. La raison est la même pour toutes les propositions semblables. Et parce que les termes communs de cette sorte appartiennent à l'étude du philosophe, les principes composés de ces termes relèvent aussi de lui. De plus, le philosophe détermine ces principes, non en les démontrant, mais en appor-

minorum tradendo, ut quid totum et quid pars et sic de aliis. Hoc autem cognito, veritas praedictorum principiorum manifesta relinquitur.

tant les définitions des termes: ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, etc. Ces définitions connues, il n'a plus rien à faire pour manifester la vérité de ces principes; il les abandonne à leur propre évidence.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Mais l'homme qui a la connaissance la plus parfaite en quelque genre que ce soit, doit être aussi celui qui est le plus à même d'énoncer les principes les plus fermes de l'objet en question. Par conséquent, celui qui connaît les êtres en tant qu'êtres doit être capable d'établir les principes les plus fermes de tous les êtres. Or celui-là, c'est le philosophe; et le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet duquel il est impossible de se tromper: il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes (car l'erreur porte toujours sur ce qu'on ne connaît pas) et inconditionné, car un principe dont la possession est nécessaire pour comprendre tout être quel qu'il soit, ne dépend pas d'un autre principe, et ce qu'il faut nécessairement connaître pour connaître tout être quel qu'il soit, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant toute connaissance. Evidemment, alors, un tel principe est le plus ferme de tous. Mais quel est-il? Nous allons maintenant l'énoncer. C'est le suivant: Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice de toutes les autres déterminations qui peuvent être ajoutées, pour parer aux difficultés logiques. Voilà donc le plus ferme de tous les principes, car il répond à la définition donnée plus haut. Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit: car tout ce qu'on dit, on n'est pas obligé de le penser. Et s'il n'est pas possible qu'en même temps des contraires appartiennent au même sujet (et il nous faut ajouter, dans cette prémissse également, les déterminations habituelles), et si une opinion, qui est la contradiction d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible, pour le même esprit, de concevoir, en même temps, que la même chose est et n'est pas, car on aurait des opinions contraires simultanées, si on se trompait sur ce point. C'est la raison pour laquelle toute démonstration se ramène à ce principe comme à une ultime vérité, car il est, par nature, un point de départ, même pour tous les autres axiomes.

## Démonstration indirecte du principe de contradiction.

Il y a des philosophes qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose peut, à la fois, être et n'être pas, et, d'autre part, que la pensée peut le concevoir. Ce langage est aussi celui d'un grand nombre de physiciens. Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il est impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps, et c'est en nous appuyant sur cette impossibilité que nous avons montré que ce principe est le plus ferme de tous. Quelques philosophes réclament certes une démonstration même pour ce principe, mais c'est par une grossière ignorance: c'est de l'ignorance, en effet, que de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin. Or il est absolument impossible de tout démontrer: on irait à l'infini, de telle sorte que, même ainsi, il n'y aurait pas de démonstration. Et s'il y a des vérités dont il ne faut pas chercher de démonstration, qu'on nous dise pour quel principe il le faut moins que pour celui-là?

Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire dise seulement quelque chose. S'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter avec quelqu'un qui ne peut parler de rien (en tant qu'il ne le peut): un tel homme, en tant que tel, est dès lors semblable à un végétal. Mais établir par voie de réfutation, je dis que c'est là tout autre chose que démontrer: une démonstration proprement dite aurait toute l'apparence d'une pétition de principe, tandis que si c'est un autre qui était responsable d'une telle pétition de principe, nous serions en présence d'une réfutation, et non d'une démonstration.

## LECON VI

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE MONTRE QU'IL FAUT QUE LE PHILOSOPHE DISCUTE DU PREMIER PRINCIPE DE LA DEMONSTRATION. IL MANIFESTE QUEL EST LE CARACTERE DE CE PRINCIPE. IL EXPOSE AUSSI COMMENT LES PREMIERS PHILOSOPHES SE SONT TROMPES SUR LE PRINCIPE EN QUESTION.

596-Hic ostendit principaliter, quod ad primum philosophum pertinet considerare de primo demonstrationis principio: et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod ejus est de ipso considerare. Secundo de ipso tractare incipit, ibi, "Principium vero etc." Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod hujus scientiae est considerare de primo demonstrationis principio. Secundo ostendit quid sit illud, ibi, "Et firmissimum etc." Tertio excludit quosdam errores circa idem principium, ibi, "Sunt autem quidam etc" Utitur autem ad primum tali ratione. In unoquoque genere ille est maxime cognoscitivus, qui certissima cognoscit principia; quia certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet. Sed primus philosophus est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione: haec enim erat una de conditionibus sapientis, ut in proemio hujus libri patuit, scilicet quod esset certissimus cognitor causarum; ergo philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat sicut de genere sibi proprie subiecto.

597-Deinde cum dicit "et firmissimum"

Illic ostendit quid sit firmissimum sive certissimum principium: et circa hoc duo facit. Primo dicit quae sunt conditiones certissimi principi. Deinde adaptat eas uni principio ibi, "Quid vero sit etc." Ponit

596-Le Philosophe s'attache maintenant à démontrer tout particulièrement qu'il appartient au "premier philosophe" de considérer le premier principe de la démonstration. Il traite de cette question en deux points. Il montre, en premier, qu'il lui appartient de l'étudier; puis, il commence à en traiter, où il dit: "Le point de départ etc" (lec. VII) Il divise la question de la juridiction en trois parties. Il montre d'abord qu'il appartient à notre science de considérer le premier principe de démonstration; en deuxième, il montre quel est ce premier principe, où il dit: "...et le principe le plus ferme etc."; en troisième, il rejette certaines erreurs qui portent sur ce principe, où il dit: "Il y a des philosophes etc." Pour démontrer l'appartenance de ce principe à la philosophie première, il se sert de la raison suivante. Dans tout genre d'être, celui-là est le plus connaissant qui connaît les principes les plus certains: la certitude de la connaissance dépend de la certitude des principes. Mais le premier philosophe est le plus connaissant et le plus certain dans sa connaissance: ceci, en effet, était l'une des conditions du sage, comme il a été montré dans l'introduction de ce livre, à savoir qu'il était le connaisseur le plus certain des causes. Donc, le philosophe doit considérer les principes les plus certains et les plus fermes sur l'être, dont il traite comme du genre qui est proprement son sujet.

597-Ensuite où il dit: "et le principe le plus ferme...", il montre quel est le principe le plus solide et le plus certain. Ce qu'il fait en deux temps. Il donne tout d'abord les conditions que doit remplir le principe le plus certain; en second, il applique ces conditions à un principe, où il dit: "Mais quel est-il...?"

ergo primo tres conditiones firmissimi principii. Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.

598-Secunda conditio est ut sit "non conditionale", id est non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur. Unde alia translatio habet. "Et non subjiciantur", id est non subjiciantur ea, quae sunt certissima principia. Et hoc ideo, quia illud, quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium "hoc non est conditionale," id est non est suppositum, sed oportet per se esse notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligentum quocumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat.

599-Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria experimentum et ab experimen-to illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.

600-Deinde cum dicit "quid vero" Ostendit cui principi praedicta de

Il énonce donc tout d'abord les trois conditions du principe le plus ferme. La première est que personne ne peut mentir ni errer sur ce principe. Et cela est évident: les hommes ne sont induits en erreur que sur ce qu'ils ignorent; donc, ce sur quoi ils ne peuvent se tromper doit être le plus connu.

598-La seconde condition est qu'il soit "non conditionnel", inconditionné, c'est-à-dire qu'il ne soit pas admis à cause d'une supposition ou hypothèse, comme ces principes qui sont admis à partir d'une certaine convention, d'un certain présupposé. Une autre traduction dit que les principes les plus certains ne dépendent pas d'autre chose. Et cela parce que ce principe, dont la possession est nécessaire pour comprendre tout être, n'est pas une supposition, mais doit être évident de soi. Et cela parce que, du fait que ce principe est nécessaire pour comprendre quoi que ce soit, il faut qu'il soit déjà connu par quiconque connaît n'importe quelle autre chose. Le grec dit: il faut le posséder nécessairement déjà avant toute connaissance.

599-La troisième condition est qu'il ne soit pas acquis par démonstration ou par un processus semblable; il faut qu'il advienne quasi par nature à celui qui le possède, de telle sorte qu'il le connaît quasi naturellement et non par acquisition. C'est en effet par la lumière naturelle de l'intellect agent que les premiers principes sont connus; ils ne sont pas acquis par raisonnement, mais du seul fait que leurs termes sont connus, "manifestés". Ce qui se fait de la façon suivante: à partir des sensibles naît la mémoire, de la mémoire l'expérience, et de l'expérience la connaissance de ces termes qui, connus, font connaître les propositions communes, lesquelles sont les principes des arts et des sciences. Il est donc manifeste que le principe le plus certain et le plus ferme doit être tel qu'on ne puisse se tromper à son égard; qu'il ne soit pas hypothétique et qu'il survienne naturellement.

600-Il montre à quel principe conviennent ces déterminations. Il dit que c'est à

terminatio conveniat: et dicit, quod huic principio convenit tanquam firmissimo, quod est impossible eidem simul inesse et non inesse idem: sed addendum est, et secundum idem: et etiam alia sunt determinanda circa hoc principium, quae cumque determinari contingit "ad logicas difficultates", sine quibus videtur contradictio cum non sit.

601-Quod autem praedicta huic principio conveniant, sic ostendit. Impossible enim est quemcumque "suscipere", sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse. --Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur.

602-Si autem aliquis diceret, quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconveniens, quod contingit contraria eidem simul inesse. --Et haec "determinentur nobis", id est ostendatur quadam propositione consueta et in logicis determinata. Ostatum est enim in fine Perihermenias, quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus, et aliis opinetur quod Socrates est niger, Sed, quod unus opinetur quod Socrates est albus, et aliis opinetur quod Socrates non est albus.

603-Si igitur quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul idem esse et non esse, habebit simul contraria opiniones: et ita contraria simul inerunt eidem quod est impossible. Non igitur contingit aliquem circa haec interius mentiri et quod opinentur simul idem esse et non esse. Et propter

ce principe comme au plus ferme, à savoir: qu'il est impossible au même d'être et de n'être pas dans le même; à quoi il faut ajouter: sous la même formalité, sous le même rapport. D'ailleurs il faut déterminer d'autres choses sur ce principe. Ces déterminations appartiennent à des difficultés logiques; sans ces déterminations, on pourrait voir des contradictions là où elles n'existent pas.

601-Que les conditions énumérées plus haut conviennent à ce principe, voilà comment il le démontre. Il est en effet impossible que quelqu'un admette ou pense que le même soit et ne soit pas en même temps, bien que certains aient estimé qu'Héraclite l'a cru. Il est vrai en effet qu'Héraclite l'a dit, mais il n'a pu le penser. Il n'est pas nécessaire en effet que quelqu'un admette ou pense tout ce qu'il dit.

602-S'il arrivait en effet que l'on prétende que quelqu'un a réellement pensé que le même est et n'est pas en même temps, il en résulterait cette incompatibilité que des contraires se trouveraient réalisés simultanément dans le même sujet. Et c'est ce qui ressort manifestement d'une doctrine reçue en logique. Il a été prouvé, en effet, à la fin du Perihermenias, que sont contraires, non les opinions qui portent sur des contraires, mais celles qui impliquent contradiction: il n'y a pas en effet d'opinions contraires, au sens premier et absolu, dans le cas où l'un opinant que Socrate est blanc, un autre vient à prétendre qu'il est noir, mais si l'un estime que Socrate est blanc alors que l'autre soutient qu'il n'est pas blanc.

603-Si donc quelqu'un vient à prétendre que deux contradictoires sont simultanément vraies, en déclarant que le même est et n'est pas en même temps, il aura en même temps des opinions contraires, et il en résultera que des contraires sont réalisés simultanément dans le même sujet, ce qui est impossible. Il ne peut donc arriver que sur ce point l'on mente in-

Les nos 602, 603, 604, 605 sont empruntés à la traduction de P. Gardeil, Initiation à la philosophie de s. Thomas d'Aquin, Métaphysique, p. 160.

hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum.

604-Et sic patent aliae duae conditiones; quia in quantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione. In quantum vero est naturaliter principium, sic patet quod advenit habenti, et non habetur per acquisitionem.

605-Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.

térieurement, et que l'on admette que le même est et n'est pas en même temps. C'est la raison pour laquelle toutes les démonstrations réduisent leurs propositions à celle-ci, comme à l'ultime affirmation commune: elle est en effet par nature le principe et "l'axiome de tous les axiomes".

604-Par là se voient justifiées les deux autres conditions. D'une part, puisque ceux qui procèdent à des démonstrations réduisent tout à ce principe, comme par une résolution à ce qui est ultime, il est clair qu'il n'est pas tenu de façon hypothétique. D'autre part, de ce qu'il est principe par nature, il apparaît avec évidence qu'il survient comme par nature en celui qui le possède et qu'il n'est pas possédé par mode d'acquisition.

605-Pour l'éclaircissement de tout ceci, il faut se rendre compte qu'étant donné qu'il y a une double opération de l'intelligence, l'une par laquelle est saisie l'essence de la chose, que l'on appelle "l'intelligence des indivisibles", l'autre par laquelle cette faculté compose et divise: dans l'une et l'autre il y a un premier. Selon la première opération, il y a une première chose qui est conçue par l'intelligence, à savoir ce que j'appelle: l'être; et rien ne peut être conçu selon cette opération si je ne sais pas l'être. Puisque, par ailleurs, ce principe, "il est impossible d'être et de ne pas être en même temps", dépend de la saisie de l'être, comme le principe, "le tout est plus grand que sa partie", de la saisie du tout et de la partie, il faut admettre que le principe en question est, lui aussi, naturellement premier dans la seconde opération de l'intelligence, c'est-à-dire de celle qui compose et qui divise. Et personne ne peut rien connaître selon cette seconde opération, s'il n'a perçu ce principe. De même en effet que le tout et les parties ne peuvent être saisis que si l'on a appréhendé l'être, ainsi ce principe, "le tout est plus grand que sa partie", ne peut également l'être que si l'on a eu la perception du susdit principe, lequel est le plus certain de tous.

606-Deinde cum dicit "sunt autem" Ostendit quomodo circa praedictum principium ab aliquibus est erratum: et circa hoc duo facit. Primo tangit errorem illorum, qui contradicebant praedicto principio. Secundo eorum, qui ipsum demonstrare volebant, ibi, "Dignantur autem etc". Dicit ergo, quod quidam, sicut dictum est de Heraclito, dicebant quod contingit idem simul esse et non esse, et quod contingit hoc existimare. Et hac positione utuntur multi naturales, ut infra patebit: sed nos nunc accipimus supponendo praedictum principium esse verum, scilicet quod impossibile sit idem esse et non esse, sed ex veritate ostendimus quod est certissimum. Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem, ut infra dicetur. Et ex hoc quod contraria non possunt simul inesse, sequitur quod homo non possit habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictionia esse vera, ut ostensum est.

606-Ensuite où il dit: "Il y a des philosophes...", il montre ici comment un certain nombre de philosophes s'est trompé sur ce principe. Ce qu'il divise en deux. Il touche tout d'abord à l'erreur de ceux qui ont contredit ce principe; en second, à l'erreur de ceux qui ont voulu le démontrer, où il dit: "Quelques philosophes etc." Il dit donc que certains, ainsi qu'on l'a dit d'Héraclite, disaient qu'il arrive que le même soit et ne soit pas en même temps et qu'il arrive qu'on puisse le penser. C'est d'ailleurs là une position tenue par plusieurs naturalistes, comme on le verra plus loin: mais nous, nous admettons à ce moment-ci ce principe en supposant qu'il est vrai, à savoir qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas. Mais à partir de sa vérité nous montrons qu'il est le plus certain car, du fait qu'il est impossible d'être et de n'être pas, il s'ensuit qu'il est impossible que les contraires soient en même temps dans le même, comme il sera dit plus loin. Et du fait que les contraires ne peuvent pas être en même temps dans le même, il s'ensuit que l'homme ne peut avoir des opinions contraires et, par conséquent, qu'il ne peut penser que les contradictions sont vraies, comme on l'a montré.

607-Deinde cum dicit "dignatur autem" Tangit errorem quorumdam, qui praedictum principium demonstrare voleant: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non possit demonstrari simpliciter. Secundo quod aliquo modo potest demonstrari, ibi, "Est autem demonstrare etc" Dicit ergo primo, quod quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc "propter apae-deusiam", idest ineruditionem sive indiscipline. Est enim ineruditio, quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstracionem et quorum non: non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per seipsum non demonstraretur, sed per aliud oportet esse circulum in demonstracionibus. Quod esse non potest:

607-Ensuite où il dit: "Quelques philosophes...", ils touchent à l'erreur de certains penseurs qui voulaient démontrer le principe en question. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il montre qu'il ne peut être démontré de façon absolue. En second, qu'il peut être démontré d'une certaine façon, où il dit: "Il est cependant possible etc." Aristote explique tout d'abord que certains prétendent démontrer le principe en question, et ceci par inculture ou par indiscipline d'esprit. C'est en effet de l'inculture qu'un homme ne sait pas de quoi il convient et de quoi il ne convient pas de chercher une démonstration: tout ne peut être démontré. Si tout en effet pouvait être démontré, comme une chose n'est pas démontrée par elle-même, mais par une autre, il faudrait qu'il y ait cercle dans les démonstrations. Or ceci est impossible, car alors une même

quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in primo Posteriorum. Vel oporteret procedere in infinitum. Sed, si in infinitum procederetur, non esset demonstratio: quia quaelibet demonstratio: conclusio redditur certa per reductionem ejus in primum demonstrationis principium: quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur, quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere quod ali- quod principium sit magis indemons- trabile quam praedictum.

## 608- "Est autem"

Hic ostendit, quod aliquo modo potest praedictum principium de- monstrari; dicens, quod contingit praedictum principium demonstrari argumentative. In graeco habetur elenchice, quod melius transfertur redargutive. Nam elenches est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod im- possible sit idem esse et non esse. Sed solum si ille qui ex ali- qua dubitatione negat illus prin- cipium, "dicit aliquid" idest ali- quid nomine significat. Si vero ni- hil dicit, derisibile est quaerere aliquam rationem ad illum qui nul- la utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui ni- hil significat, similis erit plan- tae. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia si- gna.

609-Differt enim demonstrare sim- pliciter principium praedictum, et demonstrare argumentative sive elenchice. Quia si aliquis vellet de- monstrare simpliciter praedictum principium, videretur petere prin- cipium, quia non posset aliquid numere ad ejus demonstrationem, nisi aliqua quae ex veritate hujus principii dependerent, ut ex prae-

chose serait à la fois plus connue et moins connue, comme il a été montré aux Seconds analytiques (1, c, 3, 72 b 25). Ou bien il faudrait aller à l'infini. Mais dans ce cas il n'y aurait pas de démonstration, toute conclusion d'une démonstration étant rendue certaine par réduction au premier principe de la dé- monstration, ce qui ne pourrait avoir lieu si la démonstration allait à l'infini. Il est donc évident que tout n'est pas démontrable. Et s'il y a des choses qui ne sont pas démontrables, l'on ne peut dire qu'il y ait un principe plus indémontrable que *celui* dont il a été ques- tion.

608-Où il dit: "Il est cependant...", Aristote prouve ensuite que le principe en question peut d'une certaine façon être démontré. Il arrive en effet qu'on le démontre par mode d'argumentation ("argumentative"); dans la version grecque il y a "élenchice", que l'on rend mieux par: mode de réfutation. Un "elenches" est en effet un syllogisme qui a pour fin de contredire; d'où vient que l'on s'en sert pour rejeter une fausse affirmation. C'est pourquoi aussi l'on peut, en utilisant ce mode, montrer qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas. Mais cela suppose que celui qui, étant pris d'un doute, nie ce prin- cipe, dise cependant quelque chose, c'est- à-dire, énonce quelque chose de signifi- catif. S'il ne dit rien, il serait ridicu- le de chercher des raisons contre qui n'en fait valoir aucune. Celui qui, dans cette discussion, ne dit rien est semblable à une plante. Les animaux sans raison si- gnifient bien eux-mêmes quelque chose par certains signes.

609-Il y a une grande différence entre démontrer simplement le dit principe et le démontrer de façon argumentative ou par voie de réfutation. Si quelqu'un en effet voulait démontrer absolument ce principe, il semblerait faire une pétition de principe, parce qu'il ne pourrait partir pour bâtir sa démonstration que de ce qui dépend de la vérité de ce principe, comme il appert par ce qu'on a dit. Mais

dictis patet. Sed quando demonstratio non erit talis, scilicet simpliciter, tunc est argumentatio sive elenchus et non demonstratio.

610-Alia litera sio habet et melius, "Alterius autem cum hujus causa sit, argumentatio erit, et non demonstratio," idest cum hujus modi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causa alterius hominis qui hoc negat, tunc poterit esse argumentatio sive elenchus, et non demonstratio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario ex quo poterit procedi ad praedictum principium ostendendum quantum ad ipsum, licet non simpliciter.

quand la démonstration n'est pas telle, c'est-à-dire absolue, alors elle est une argumentation ou une réfutation et non une véritable démonstration.

610-Il y a une autre version de ce passage et qui est meilleure. Puisque la marche du syllogisme va du moins connu au principe le plus connu parce qu'un autre homme nie ce principe évident, alors il pourra y avoir argumentation ou réfutation, et non démonstration, c'est-à-dire un syllogisme de contradiction: ce qui est simplement le moins connu étant concédé par l'adversaire, on pourra, à partir de là, procéder à démontrer le dit principe par rapport à l'adversaire, non de façon absolue.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Le point de départ pour tous les arguments de cette nature, c'est de requérir de l'adversaire, non pas qu'il dise que quelque chose est ou n'est pas (car on pourrait peut-être croire que c'est supposer ce qui est en question), mais qu'il dise du moins quelque chose qui ait une signification pour lui-même et pour autrui. Cela est de toute nécessité, s'il veut dire réellement quelque chose; sinon, en effet, un tel homme ne serait capable de raisonner, ni avec lui-même, ni avec un autre. Si, par contre, il concède ce point, une démonstration pourra avoir lieu, car on aura déjà quelque chose de déterminé. Mais l'auteur responsable de la pétition de principe n'est plus celui qui démontre mais celui qui subit la démonstration, car en ruinant le raisonnement, il se prête au raisonnement. De plus, accorder cela, c'est accorder qu'il y a quelque chose de vrai indépendamment de toute démonstration, d'où il suit que rien ne saurait être ainsi et non ainsi.

D'abord, il y a du moins cette vérité évidente que les mots être ou n'être pas signifient quelque chose de déterminé, de sorte que rien ne saurait être ainsi et non ainsi. De plus, supposons que homme signifie une seule chose, et que ce soit animal bipède quand je dis que homme signifie une seule chose, je veux dire ceci: si homme signifie telle chose, et si un être quelconque est homme, telle chose sera pour lui la quiddité d'homme. Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, si seulement ils sont en nombre limité, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent: si on disait, par exemple, que homme présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait comme définition animal-bipède; et il pourrait y avoir encore plusieurs autres définitions, pourvu qu'elles fussent en nombre limité, puisque un nom particulier pourrait être affecté à chacune des définitions. Mais si on ne posait pas de limites et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique; et, si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose). Qu'il soit donc entendu, ainsi que nous l'avons dit au début, que le nom possède un sens défini et une signification unique. --Ceci posé, il ne peut pas se faire que la quiddité

d'homme signifie précisément la quiddité de non-homme, s'il est vrai que homme signifie non pas simplement l'attribut d'un sujet déterminé, mais bien un sujet déterminé: car nous n'entendons pas établir qu'il y a identité entre signifier un sujet déterminé, et signifier quelque chose d'un sujet déterminé, pour la raison que, s'il en était ainsi, musicien, blanc et homme signifieraient aussi une même chose, de telle sorte que tous les êtres seraient un seul être, car ils seraient univoques. Et il ne sera pas possible que la même chose soit et ne soit pas ce qu'elle est, sinon au point de vue de la simple homonymie, comme si ce que, nous nous appelons homme, d'autres l'appelaient non-homme; mais la question n'est pas de savoir s'il est possible que le même être, à la fois soit et ne soit pas un homme quant au nom, mais s'il est possible qu'il le soit quant à la chose elle-même. Et si homme et non-homme ne signifient pas une chose différente, il est évident que la quiddité de non-homme ne sera pas autre que la quiddité d'homme. Par conséquent, la quiddité d'homme sera la quiddité de non-homme, puisque ce sera une seule chose. Telle est, en effet, la signification de être un: c'est l'unité de notion, comme manteau et vêtement. Et s'il y a identité, la quiddité d'homme et la quiddité de non-homme signifieront une seule et même chose. Mais nous venons de montrer que la signification de ces deux expressions est différente. Donc, si on désigne avec vérité quelque chose du nom d'homme, cette chose est nécessairement un animal bipède, parce que c'était là le sens que nous avions donné à homme. Et si cela est nécessaire, il ne peut pas se faire que cette même chose ne soit pas un animal bipède; car telle est la signification de être nécessaire: c'est de ne pouvoir pas ne pas être. Conclusion : il n'est pas possible qu'il soit vrai, en même temps, de dire que la même chose est homme et n'est pas homme. Le même raisonnement s'applique aussi pour le être non-homme, car la quiddité d'homme et la quiddité de blanc et la quiddité d'homme sont une chose différente. Or les deux premières expressions sont beaucoup plus opposées; elles doivent donc, à plus forte raison, signifier une chose différente. Que si l'on prétend que blanc et homme signifient une seule et même chose, nous répéterons ce que nous avons dit plus haut, à savoir qu'il y aura identité de toutes choses, et non seulement des opposés. Et si cela n'est pas possible, il s'ensuit ce que nous avons dit, à la condition que l'adversaire réponde à ce que nous lui demandons. Mais si, à une question simple, il répond en ajoutant des négations, il ne répond pas à ce que nous demandons. Rien n'empêche, en effet, que le même être soit et homme, et blanc, et d'innombrables autres

choses; mais cependant si l'on pose cette question: Est-il vrai, ou non, de dire que telle chose est un homme? l'adversaire doit donner une réponse qui signifie une seule chose, et ne doit pas ajouter que la chose est aussi et blanche et grande, car, notamment, le nombre des accidents étant infini, on ne peut les énumérer; qu'on les énumère donc tous, ou qu'on n'en énumère aucun. Parcillement, donc, le même être fût-il mille fois homme et non-homme, l'adversaire ne doit pas, en répondant à la question posée de savoir si cet être est un homme, ajouter qu'il est encore, en même temps, non-homme, à moins d'ajouter aussi à la réponse tous les autres accidents, tout ce que le sujet est ou n'est pas; mais procéder ainsi, c'est renoncer à toute discussion.

En général, ceux qui raisonnent de cette manière anéantissent la substance et la quiddité. Ils sont, en effet, dans la nécessité de soutenir que tout est accident, et de dire que ce qui constitue essentiellement la quiddité de l'homme, ou la quiddité de l'animal, n'existe pas. Si l'on veut, en effet, qu'il y ait quelque chose qui soit la quiddité de l'homme, ce ne sera ni la quiddité du non-homme, ni la non-quiddité de l'homme, bien que ce soit là des négations de la quiddité de l'homme, car il y a une seule chose qui était signifiée, et cette chose était la substance de quelque chose. Or, signifier la substance d'une chose veut dire que la quiddité de la chose n'est rien d'autre. Mais si l'on veut que ce qui est la quiddité de l'homme soit aussi la quiddité du non-homme ou la non-quiddité de l'homme, alors la quiddité de l'homme sera quelque chose d'autre. Par conséquent, ces philosophes doivent nécessairement admettre que rien ne peut être défini de cette façon, mais que tout sera accident. Telle est, en effet, la distinction à établir entre substance et accident: le blanc est, pour l'homme, un accident, parce que, bien que l'homme soit blanc, le blanc n'est pas son essence. Mais si on dit que tout est accident, il n'y aura plus de sujet premier des accidents, puisque l'accident désigne toujours le prédicat d'un sujet. La prédication devra donc aller nécessairement à l'infini. Mais cette progression est impossible, car il n'y a même jamais plus de deux accidents liés l'un à l'autre. En un premier sens, en effet, un accident n'est un accident d'accident que si l'un et l'autre sont accidents d'un même sujet: je dis par exemple, que le blanc est musicien et que le musicien est blanc, seulement parce que tous les deux sont des accidents de l'homme. En un second sens, musicien est un accident de Socrate, mais non plus en ce sens que l'un et l'autre termes sont les

accidents d'un autre être. Ainsi donc les accidents sont dits tantôt dans le premier sens, tantôt dans le second. Pour ceux qui sont pris dans le dernier sens, comme le blanc chez Socrate, il est impossible de remonter à l'infini dans la direction du prédicat: par exemple, à Socrate blanc on ne peut rattacher un autre accident, car une collection de tous les attributs ne fait pas une unité. De même, dans le premier sens, on ne peut pas rattacher au blanc un autre accident, par exemple le musicien, car musicien n'est pas plus accident de blanc que blanc n'est accident de musicien. Et en même temps nous avons déterminé la distinction des sens de l'accident: tantôt il est pris dans ce sens, tantôt c'est au sens suivant lequel musicien est un accident pour Socrate. Dans le dernier cas, l'accident n'est jamais accident d'accident; il n'y a que les accidents du premier cas qui puissent l'être, de sorte qu'on ne peut pas dire que tout est accident. Il doit donc y avoir, même ainsi, quelque chose qui signifie la substance. Mais nous avons montré que, s'il en est ainsi, les contradictions ne peuvent pas être attribuées simultanément.

## Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE ETABLIT TOUT D'ABORD LE PRINCIPE PAR LEQUEL IL FAUT S'ATTAQUER A CEUX QUI NIENT LE PREMIER PRINCIPE. ET ICI, IL PROUVE PAR DEUX RAISONS QUE LES CONTRADICTOIRES NE SONT PAS SIMULTANEMENT VRAIES.

611-Hic incipit elenchice disputare contra negantes praedictum principium: et dividitur in duas partes. Primo disputat contra eos, qui dicunt contradictoria simul esse vera. Secundo contra illos qui dicunt quod contingit ea simul esse falsa, "Verum nec iterum etc." Circa primum duo facit. Primo disputat contra praedictos errantes in communi. Secundo ostendit quomodo in speciali sit disputandum contra diversos, ibi, "Est autem non idem modus." Circa primum duo facit. Primo disputat rationem negantium praedictum principium. Secundo ostendit quod opinio. Protagorae in idem redit cum praedicta positione, ibi, "Est autem ab eadem etc." Circa primum ponit septem rationes. Secunda ibi, "Omnino vero destruunt." Tertia ibi, "Amplius si contradictiones." Quarta ibi, "Amplius autem circa omnia etc." Quinta ibi, "Amplius igitur quomodo." Sexta ibi, "Unde et maxime manifestum est." Septima ibi, "Amplius quia si maxime." Circa primum duo facit. Primo ostendit ex quo principio oporteat procedere contra negantes primum principium. Secundo ex illo principio procedit, ibi, "Primum quidem igitur manifestum etc." Dicit ergo primo, quod ad omnia talia inopinabilia non oportet accipere pro principio, quod aliquis velit supponere hoc determinate esse "vel non esse," id est non oportet accipere pro principio aliquam propositionem, qua asseratur aliquid de re vel negetur ab ea: hoc enim esset querere principium ut prius dictum est. Sed oportet accipere pro principio, quod nomen significet aliquid, et ipsi qui profert, inquantum se loquentem intelligit, et alii qui eum audit. Si autem hoc non concedit, tunc talis non habebit propositum nec secum,

611-Le Philosophe s'en prend maintenant, par mode de réfutation, aux négateurs du principe de contradiction. Il divise cette discussion en deux parties. En premier, il bataille contre ceux qui disent que les contradictoires sont simultanément vraies. En second, il discute avec ceux qui affirment qu'il se peut que les contradictoires soient fausses en même temps, où il dit: "Mais il n'est pas possible etc." (lec. XV) Il traite sa première partie en deux points. En premier, il argumente en général contre les tenants de la susdite erreur. En second, il montre comment il faut argumenter de façon appropriée contre divers penseurs, où il dit: "Toutefois, on ne peut adopter la même attitude etc." (lec. X) Il divise son premier point en deux parties. En premier, sa réfutation porte sur la raison qu'invoquent les négateurs du principe en question. En second, il montre que l'opinion de Protagoras se ramène à l'opinion précédente, où il dit: "C'est de la même opinion etc." (lec. IX, no 661) Pour ce qui concerne sa première partie, il donne sept raisons. La seconde raison commence où il dit: "En général, ceux qui raisonnent etc; la troisième, où il dit: "Autre argument: si toutes les contradictions etc"; (lec. VIII) la quatrième, où il dit: "Autre raison encore: ou bien la doctrine etc; la cinquième, où il dit: "De plus, est-ce donc celui etc; (lec. IX) la sixième, où il dit: "De là vient, de toute évidence, etc; la septième, où il dit: ("Enfin, qu'on suppose etc." Il divise sa première raison en deux points. En premier, il montre quel doit être le point de départ d'où l'on peut raisonner contre ceux qui nient le premier principe. En second, à partir de ce point de départ, il construit sa réfutation, où il dit: "D'abord, il y a du moins etc." Il dit donc, en premier, que, par rapport à toutes les inconcevables opinions de cette nature, il ne faut pas prendre comme point de départ ou comme principe de notre réfutation que l'adversaire veuille supposer que quel-

nec cum alio; unde superfluum erit cum eo disputare; sed cum hoc dererit, jam statim erit demonstratio contra eum: statim enim inventur aliquid definitum et determinatum quod per nomen significatur distinctum a suo contradictorio, ut infra patebit. - Sed tamen hoc non erit demonstrans praeditum principium simpliciter, sed tantum erit ratio sustinens contra negantes. Ille enim qui "destruit rationem," idest sermonem suum, dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat, quia hoc ipsum quod negat, proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando.

que chose de déterminé est ou n'est pas; en d'autres mots, il ne faut pas prendre comme point de départ une proposition où quelque chose est affirmé ou nié d'un sujet: ce qui serait, en effet, une pétition de principe, comme on l'a vu auparavant. Mais il faut prendre comme point de départ que le mot signifie quelque chose, et à celui-là même qui le profère, en tant que, s'écoutant, il se comprend, et aux autres qui l'écoutent. Si l'adversaire ne concède pas ce point-là, il ne pourra converser ni avec lui-même ni avec les autres (il ne pourra rien vouloir se dire ni aux autres); il sera donc vain et superflu de discuter avec lui. Mais si l'adversaire accorde ce premier pas, on pourra immédiatement construire une démonstration contre lui: en effet, on trouve immédiatement que le mot signifie quelque chose de défini et de déterminé, qui est distinct de sa contradictoire. Ce qui sera évident plus loin. Cependant, de cette façon, on ne démontre pas absolument le premier principe, on apporte seulement une raison qui résiste aux négateurs. En effet, celui qui ruine sa propre parole, qui détruit son discours, en disant que le mot ne signifie rien, doit soutenir que cela même qu'il nie, il ne peut l'exprimer qu'en parlant et en signifiant quelque chose (de défini).

612-Deinde cum dicit "primum quidem"

Procedit ex dicta suppositione ad propositum ostendendum. Et primo singulariter in uno. Secundo generaliter in omnibus, ibi, "Amplius si homo etc." Dicit ergo primo, quod si nomen aliquid significat, primo hoc erit manifestum quod haec propositio erit vera, et ejus contradictoria quam negat est falsa. Et sic ad minus hoc habemus, quia non omnis affirmatio est vera cum sua negatione.

613-Deinde cum dicit "dico autem" Ostendit universaliter de omnibus, scilicet quod contradictoria non sint simul vera. Et circa hoc quatuor facit. Primo ponit quaedam

612-Ensuite où il dit: "D'abord, il y a...", il commence, à partir de la supposition précédente, à manifester ce qu'il veut établir. Et, en premier, de façon particulière pour une seule contradictoire. En second, en général pour toutes les contradictoires, où il dit: ("Quand je dis etc.") Il dit donc, en premier, que si le mot signifie quelque chose, il sera tout d'abord évident que cette dernière proposition même est vraie et que la contradictoire qu'elle nie est fausse. Et ainsi, nous possédons au moins ce premier jalon que certaines affirmations ne sont pas vraies en même temps que leurs négations.

613-Ensuite où il dit: "Quand je dis...", il le montre universellement pour toutes les propositions, à savoir que les contradictoires ne sont pas vraies en même temps. Ce qu'il fait en quatre points.

quae sunt necessaria ad propositum concludendum. Secundo concludit propositum, ibi, "Necesse itaque." Tertio probat quoddam quod supposuerat, ibi, "Nam esse hominem etc". Quarto excludit quamdam cavillationem, ibi, "Si autem respondeatur." Circa primum tria facit. Primo ostendit quod nomen unum significat. Secundo ex hoc ostendit ulterius quod hoc nomen homo, significet id quod est hominem esse, non autem id quod est non esse, ibi, "Nec sic continet etc." Tertio ostendit quod homo significat unum, ibi, "Si autem non significat etc." Dicit ergo primo, quod si homo significat aliquid unum, sit hoc unum, animal bipes. Hoc enim unum dicitur nomen significare, quod est definitio rei significatae per nomen; ut si est hominis esse "animal bipes", id est si hoc est quod quid est homo, hoc erit significatum per hoc nomen homo.

En premier, il établit certains présupposés nécessaires à la conclusion de son avancé. En second, il conclut ce qu'il veut manifester, où il dit: "Donc, si on désigne etc." En troisième, il prouve une certaine affirmation qu'il avait faite à titre d'hypothèse, où il dit: "Le même raisonnement etc." En quatrième, il exclut une certaine subtilité, où il dit: "À la condition que l'adversaire etc."

Il traite son premier point en trois parties. En premier, il montre que le mot signifie une seule chose. En second, à partir de là, il montre ultérieurement que ce mot homme signifie ce qu'est être homme et non pas ce qu'est ne pas être homme, où il dit: "Ceci posé, il ne peut pas etc." En troisième, il montre que le mot homme signifie une seule chose, où il dit: "Et si homme et non-homme etc." Il dit donc en premier que si le mot homme signifie quelque chose d'un, que, par hypothèse, cette chose une soit animal bipède. En effet, cette chose une que nous disons être signifiée par le mot, c'est la définition de la chose que le mot signifie. Par exemple, si c'est le propre de l'homme que d'être animal bipède, c'est-à-dire, si c'est là l'essence de l'homme, c'est bien cette essence qui sera signifiée par le mot homme.

614-Si autem dicat nomen plura significat, aut significabit finita, aut infinita. Si autem finita, nihil differt, secundum aliam translationem, ab eo quod ponitur significare unum, quia significat multas rationes diversarum rerum finitas, et singulis eorum possunt adaptari diversa nomina. Ut si homo significet multa, et unius eorum sit ratio animal bipes, ponetur unum nomen secundum hanc rationem, quod est homo: et si sunt plures aliae rationes, ponentur alia plura nomina, dummodo rationes illae sint finitae. Et sic redibit primum quod nomen significet unum.

614-Si cependant l'on dit que le mot a plusieurs sens (signifie plusieurs choses), ces sens seront en nombre fini ou infini. Si ces sens sont en nombre fini, le mot qui les signifie ne diffère pas du mot qui n'a qu'un sens, pourvu qu'on le traduise de façon différente, parce que, étant donné qu'il signifie des choses diverses en nombre fini, à chacune de ces choses on pourra adapter un mot particulier. Par exemple, si le mot homme a plusieurs sens et que l'un deux est la définition animal-bipède, on assignera un mot, qui est le mot homme, conformément à cette définition; et s'il y a plusieurs autres définitions, on assignera plusieurs autres mots, du moment que ces définitions sont en nombre limité. Et ainsi on revient à notre point de départ qui est que le mot signifie une seule chose (n'a qu'un sens).

615-Si autem nomen non significat finitas rationes, sed infinitas, manifestum est quod nulla erit ratio sive disputatio. Quod sic patet. Quod enim non significat unum, nihil significat. Et hoc sic probatur. Nomina significant intellectus. Si igitur nihil intelligitur, nihil significatur. Sed si non intelligitur unum, nihil intelligitur; quia oportet quod qui intelligit ag aliis distinguat. Ergo si non significat unum, non significat. Sed si nomina non significant, tolletur disputatio, et quae est secundum veritatem et quae est ad hominem. Ergo patet quod si nomina infinita significant, non erit ratio sive disputatio. Sed si contingit intelligere unum, imponatur ei nomen, et sic teneatur quod nomen significet aliquid.

615-Mais si le mot ne signifie pas des définitions en nombre limité mais infini, (s'il a une infinité de sens) il est manifeste qu'il n'y aura aucune définition (conception) ou aucune discussion. En voici l'évidence. En effet, ce qui ne signifie pas une seule chose (ce qui n'a pas un seul sens) ne signifie rien du tout. Ce qui est prouvé de la façon suivante. Les noms signifient ce que conçoit l'intelligence. Si l'intelligence ne conçoit rien, elle ne signifie rien. Mais si elle ne conçoit pas une seule chose, elle ne conçoit rien, parce qu'il faut que celui qui conçoit distingue une chose des autres. Donc s'il ne signifie pas une seule chose, il ne signifie pas. Mais si les mots n'ont aucune signification, la discussion disparaît; aussi bien celle qui se fait uniquement par rapport à la vérité que celle qui constitue une réfutation. "ad hominem". Il est donc évident que si les mots ont une infinité de sens, il n'y aura aucune définition ou aucune confrontation. Mais s'il arrive de concevoir une seule chose, on imposera à cette chose un mot. Et ainsi, qu'il soit bien entendu que le mot signifie quelque chose.

616-Deinde cum dicit "nec sic contingit"  
Ostendit secundum; scilicet quod hoc nomen homo non significet id quod est homini non esse, nomen enim significans unum, non solum significat unum subjecto, quod ideo dicitur unum quia de uno, sed id quod est unum simpliciter, scilicet secundum rationem. Si enim hoc vellemus dicere, quod nomen significat unum quia significat ea quae verificantur de uno, sic sequeretur quod musicum et album et homo unum significarent, quoniam verificantur de uno. Et ex hoc sequeretur, quod omnia essent unum: quia si album dicitur de homine, et propter hoc est unum cum eo, cum dicatur etiam de lapide, erit unum cum lapide. Et quae uni et eidem sunt eadem, si biinvicem sunt eadem. Unde sequeretur quod homo et lapis sit unum, et unius rationis. Et sic sequeretur quod omnia nomina sint uni- -71-

616-Ensuite où il dit: "Ceci posé...", Aristote démontre son second point, à savoir que le mot homme ne signifie pas ce qu'est le non-être de l'homme (ce qu'est ne pas être pour l'homme). En effet, le mot qui signifie une seule chose, ne signifie pas uniquement ce qui est un par le sujet, ce que, dans ce cas-là, on nomme un parce qu'attribué à une seule chose, mais ce qui est un absolument, à savoir par la définition. En effet, si nous voulions dire que le mot signifie une seule chose parce qu'il signifie ce qui se vérifie d'une chose, il s'ensuivrait de cette façon que le musicien et le blanc et l'homme signifieraient une seule chose, parce que tous ces attributs se vérifient d'une seule chose. Et de là, il s'ensuivrait que toutes choses seraient une: si le blanc se dit de l'homme, et que pour cette raison on le dit être un avec lui, le blanc se disant aussi de la pierre, il sera un avec la pierre. Et les choses (1)

(1)identiques à une même troisième sont

voca, idest unius rationis, vel synonyma secundum aliam literam, idest omnino idem significantia re et ratione.

identiques entre elles. Il découlerait donc de là que l'homme et la pierre seraient un et n'auraient qu'une seule définition. Et ainsi, il en résulterait que tous les noms seraient univoques c'est-à-dire signifieraient une seule définition, ou synonymes (d'après un autre texte), c'est-à-dire signifieraient pleinement, dans leur réalité et leur contenu logique, la même chose.

617-Quamvis autem esse et non es/ se verificantur de eodem secundum negantes principium primum, tamen oportet quod aliud sit hoc quod est esse hominem et hoc quod est non esse; sicut aliud est ratione album et musicum, quamvis de eodem verificantur. Ergo patet quod esse et non esse non erunt idem ratione et re, quasi uno nomine significatum univoce.

617-Or, bien que "être" et "n'être pas" se vérifient de la même chose d'après les négateurs du premier principe, il faut cependant que soit autre ce qu'est être homme et autre ce qu'est ne pas être homme; comme sont autres par la définition blanc et musicien, bien qu'ils se vérifient de la même chose. Il est donc évident qu'être et ne pas être ne seront pas identiques dans la réalité et dans leur définition, comme s'ils étaient signifiés univoquement par un seul mot.

618-Sciendum est autem quod esse hominem vel esse homini sive hominis, hic accipitur pro quod quid est hominis. Ex hoc ergo concludit quod hoc quod dico homo, non significat hoc quod dico hominem non esse, sicut propriam rationem. - Sed quia dixerat supra quod idem nomen potest plura significare secundum diversas rationes, ideo subjungit "nisi secundum aequivocationem, (" ad determinandum quod homo univoce non significet esse hominem, et non esse hominem; sed aequivoce potest utrumque significare; ut si id quod vocamus hominem in una lingua, vocent alii non hominem in alia lingua. Non enim est nostra disputatio si idem secundum nomen contingat esse et non esse, sed si idem secundum rem.

618-Il faut savoir cependant que "être homme" ou "l'être de l'homme" ou "être pour l'homme" se prennent ici pour l'essence de l'homme. C'est pourquoi on conclut que ce que j'appelle homme ne signifie pas, comme étant sa propre définition, ce que j'appelle le non-être de l'homme. Mais parce qu'il avait dit plus haut que le même mot pouvait signifier quantité de choses selon des raisons diverses, Aristote ajoute, " excepté par équivocité", pour préciser que c'est de façon univoque que le mot homme ne signifie pas "être homme" et "ne pas être homme". Mais de façon équivoque, il pourrait signifier l'un et l'autre; par exemple, si ce que nous nommons homme dans une langue on l'appelle non-homme dans une autre langue. En effet, notre discussion ne consiste pas à savoir si ce qui est identique quant au nom existe et n'existe pas, mais si ce qui est identique quant à la réalité existe et n'existe pas.

619-Deinde cum dicit "si autem" Probat tertium, scilicet quod homo et non homo non significat idem, tali ratione. Homo significat

619-Ensuite où il dit: "Et si homme...", il prouve son troisième point, à savoir que homme et non-homme ne signifient pas la même chose, par la raison

hoc quod est esse hominem, et quod quid est homo: non homo autem significat non esse hominem, et quod quid est non homo. Si ergo homo et non homo non significant aliquid diversum, tunc id quod est esse homini non erit diversum ab hoc quod est non esse homini, vel non esse hominem. Et ita unum eorum praedicabitur de altero. - Et erunt etiam secundum rationem unum. Cum enim dicimus aliqua unum significare, intelligimus quod significant rationem unam, sicut vestis et indumentum. Si igitur esse hominem et non esse hominem sunt hoc modo unum, scilicet secundum rationem, unum et idem erit illud quod significabit illud quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem. - Sed datum est vel demonstratum, quia diversum nomen est quod significat utrumque. Ostensum est enim quod hoc nomen homo significat hominem, et non significat non esse hominem: ergo patet quod esse hominem et non esse hominem, non sunt unum secundum rationem. Et sic patet propositum quod homo et non homo diversa significant.

620-Deinde cum dicit "necesse itaque"  
Ostendit principale propositum ex prioribus suppositis, tali ratione. Necesse est quod homo sit animal bipes: quod patet ex praehabitis. Haec enim est ratio quam hoc nomen significant. Sed quod necesse est esse, non contingit non esse: hoc enim significat necessarium, scilicet non possibile non esse, vel non contingens non esse, vel impossibile non esse: ergo impossibile est sive non contingens vel non possibile hominem non esse animal bipes. Sic ergo patet quod non contingit utrumque verum esse affirmationem et negationem; scilicet quod sit animal bipes, et quod non sit animal bipes. Et eadem ratio ex significationibus nominum sumpta potest accipi de non

suivante. Homme signifie ce qu'est être homme et l'essence homme; non-homme signifie ne pas être homme et l'essence non-homme. Si donc homme et non-homme ne signifient pas des choses diverses, alors ce qu'est être pour l'homme ne sera pas différent de ce qu'est ne pas être pour l'homme ou ne pas être homme. Et ainsi, l'un pourra s'attribuer à l'autre. Et ils seront aussi un quant à la définition. En effet, lorsque nous disons que certains noms signifient une seule chose, nous comprenons qu'ils signifient une seule définition. Comme, par exemple, "vestis et indumentum". Si donc le être-homme et le ne-pas-être-homme sont un de cette manière, à savoir quant à la définition, sera un et le même ce qui signifiera le être-homme et le ne-pas-être-homme. Mais il est accordé ou démontré que ce sont divers noms qui signifient l'un et l'autre. En effet, on a montré que le mot homme signifie homme et ne signifie pas le ne-pas-être-homme; il est donc évident qu'être homme et ne pas être homme, ne sont pas un quant à la définition. Et ainsi l'affirmation que homme et non-homme signifient des choses diverses est évidente.

620-Ensuite où il dit: "Donc, si on désigne...", il montre, à partir des présupposés établis antérieurement, ce qu'il veut principalement manifester. Voici la raison. Il est nécessaire que homme soit animal bipède, d'après nos réflexions précédentes. En effet, c'est la raison ou la définition que ce mot signifie. Mais ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être: c'est bien cela que signifie le mot nécessaire, à savoir qu'il n'est pas possible de ne pas être, ou qu'il n'arrive pas de ne pas être, ou qu'il est impossible de ne pas être. Donc, il est impossible, il n'arrive pas<sup>(1)</sup>, il n'est pas animal bipède. Ainsi donc il est évident qu'il n'y a pas lieu que l'une et l'autre, l'affirmation et la négation, soient vraies, à savoir que homme soit animal bipède et qu'il ne soit pas animal bipède. Et la même raison peut être tirée de la signification des mots à propos de non-homme, car il est

homine, quia necesse est non hominem esse non animal bipes, cum hoc significet nomen: ergo impossibile est esse animal bipes.

621-Ea autem, quae supra monstrata sunt, valent ad propositum: quia si consideretur quod homo et non homo idem significarent, vel quod hoc nomen homo significaret esse hominem et non esse hominem, posset adversarius negare istam: Necesse est hominem esse animal bipes. Posset enim dicere, quod non magis necessarium est dicere hominem esse animal bipes, quam non esse animal bipes, si haec nomina homo et non homo idem significarent, vel si hoc nomen homo utrumque significet, scilicet id quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem.

622-Deinde cum dicit "nam hominem" Hic probat quoddam quod supposuerat. Ad probandum autem quod hoc nomen, homo, non significat id quod est non esse hominem, assumpsit quod id quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem, sint diversa, quamvis verificantur de eodem. Et hoc intendit hic probare tali ratione. Magis opponuntur esse hominem et non esse hominem quam homo et album: sed homo et album sunt diversa secundum rationem, licet sint idem subjecto; ergo et esse hominem et non esse hominem sunt diversa secundum rationem. - Minorem sic probat. Si enim omnia quae dicuntur de eodem sunt unum secundum rationem quasi significata uno nomine, sequitur quod omnia sunt unum, sicut supra dictum est et expositum. Si ergo hoc non contingit, contingit illud quod dictum est, scilicet quod esse hominem et non esse hominem sunt diversa. Et per consequens sequitur ultima conclusio supradicta, scilicet quod homo sit animal bipes, et quod impossibile est ipsum esse non animal bipes.

623-Deinde cum dicit "si respondeatur"

nécessaire que non-homme ne soit pas animal bipède, puisque c'est cela que signifie le mot: et donc, il est impossible que non-homme soit animal bipède.

621-Ce que l'on vient de démontrer plus haut sert à notre propos: car si l'on considérait que homme et non-homme signifiaient la même chose, ou bien que le mot homme signifierait être homme et ne pas être homme, l'adversaire pourrait nier cette affirmation: il est nécessaire que l'homme soit animal bipède. En effet, il pourrait dire qu'il n'est pas plus nécessaire de dire que homme est animal bipède que de dire qu'il ne l'est pas, si les mots homme et non-homme signifiaient la même chose, ou si le mot homme signifiait l'un et l'autre, à savoir et ce qu'est être homme et ce qu'est ne pas être homme.

622-Ensuite où il dit: "Le même raisonnement...", il prouve un certain point qu'il avait supposé. Pour prouver que le mot homme ne signifie pas ce qu'est le ne-pas-être-Homme, il a pris pour acquis que ce qu'est l'être-homme et ce qu'est le ne-pas-être-homme (l'être non-homme) sont divers, bien que se vérifiant de la même chose. Aristote a ici l'intention de prouver cette affirmation par la raison suivante. Il y a plus d'opposition entre être homme et ne pas être homme qu'entre homme et blanc; mais, homme et blanc sont divers quant à la définition, bien qu'ils soient un par le sujet; donc et l'être-homme et le ne-pas-être-homme sont divers quant à la définition. Il prouve la minaure ainsi. Si, en effet, tout ce qui s'attribue au même est un quant à la définition, comme si c'était signifié par un seul mot, il s'ensuit que toutes choses sont une, comme on l'a dit et exposé plus haut. Si donc cela n'a pas lieu, il arrivera ce que l'on a dit, à savoir que l'être homme et l'être non-homme seront divers. Et par conséquent l'ultime conclusion susdite en découle, à savoir que homme est animal bipède et qu'il est impossible que lui-même soit non-animal bipède.

623-Ensuite où il dit: "A la condition...", il exclut une certaine ruse qui pourrait

Excludit quamdam cavillationem per quam praedictus processus posset impediri. Posset enim adversarius interrogatus, an necesse sit hominem esse animal bipes, non responderem affirmationem vel negationem, sed dicere, necesse est hominem esse animal bipes, et non esse animal bipes. - Hoc autem excludit hic Philosophus dicens praedictam conclusionem sequi, dummodo velit respondere ad interrogatum simpliciter. Si autem interroganti simpliciter de affirmatione, velit addere negationem in sua response, ut dictum est, non ad interrogatum responderet. Quod sic probat. Contingit enim unam et eamdem rem esse hominem et album et mille alia hujusmodi. Hic tamen si quaeratur, utrum homo sit albus, respondendum est tantum id quod uno nomine significatur. Nec sunt addenda alia omnia. Verbi gratia: si quaeratur, utrum hoc sit homo, respondendum est, quod est homo. Et non est addendum quod est homo et albus et magnus et similia; quia oportet omnia quae accident alicui simul respondere, aut nullum. Omnia autem simul non possunt, cum sint infinita: infinita enim eidem accident ad minus secundum relationes ad infinita antecedentia et consequentia, et infinita non est pertransire. In respondendo ergo, nullum eorum quae accidenta quaesito est respondendum, sed solum quod quaeritur. Licet ergo supponatur millies quod sit idem homo et non homo; cum tamen quaeritur de homine, non est respondendum de non homine, nisi respondeantur omnia quae possunt homini accidere. Si enim hoc fieret, non esset disputandum, quia nunquam completeretur disputatio, cum impossibile sit infinita pertransire.

briser le susdit processus. En effet, l'adversaire, soumis à l'interrogation lui demandant s'il est nécessaire que homme soit animal bipède ou non, pourrait ne pas répondre par l'affirmation ou la négation, mais dire qu'il est nécessaire que homme soit et ne soit pas animal bipède. Ce que rejette ici le Philosophe en disant que la conclusion précédente découle de notre argumentation, si l'adversaire veut répondre absolument à l'interrogation. Si à une question simple concernant une affirmation, l'adversaire voulait ajouter une négation dans sa réponse, comme on l'a dit, il ne répondrait pas à la question. Ce qu'Aristote prouve de la façon suivante. En effet, il arrive qu'une seule et même chose soit homme et blanc et mille autres choses. Cependant, dans ce cas, si on demande: l'homme est-il blanc? on ne doit répondre que par ce qui est signifié par un seul mot. On ne doit pas ajouter toutes les autres choses. Par exemple, si l'on demande: ceci est-il un homme? Il faut répondre que ceci est un homme. Il ne faut pas ajouter que c'est un homme et blanc et grand et autant de choses semblables; car il faut inclure dans sa réponse, ou bien tous les accidents qui appartiennent en même temps à quelque chose, ou bien ne pas inclure un seul. Mais tous ces accidents ne peuvent être en même temps dans un sujet, puisqu'ils sont infinis: en effet, un nombre innombrable d'accidents existent dans une même chose au moins quant aux relations qui la relient à l'infini de choses qui la précédent et la suivent. Or, on ne peut énumérer l'infini. Donc, dans la réponse, on ne doit rien inclure de ce qui est accidentel à ce que pose la question, mais on doit uniquement répondre ce qui est demandé. Donc, bien qu'on puisse supposer mille fois que homme et non-homme soient identiques, cependant, lorsque la question porte sur l'homme, on ne peut répondre à propos du non-homme, à moins que l'on ne mette dans la réponse tout ce qui peut arriver à l'homme. Et si cette dernière réponse avait lieu, il ne serait pas question de discuter, car la discussion ne se terminerait jamais, vu qu'il est impossible d'énumérer ce qui existe en nombre infini.

624-Deinde cum dicit "omnino vero" Ponit secundam rationem, quae sumitur ex ratione praedicati substancialis et accidentalis: quae talis est. Si affirmatio et negatio verificantur de eodem, sequitur quod nihil praedicabitur in quid sive substantialiter, sed solum per accidens. Et sic in praedicatis per accidens erit procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile: ergo et primum.

625-Circa hanc rationem duo facit. Primo ponit conditionalem. Secundo probat destructionem consequentis, ibi, "Si vero omnia secundum accidens etc." Circa primum sic procedit: dicens quod illi qui hoc dicunt, scilicet affirmationem et negationem simul esse vera, omnino destruunt "substantiam," idest substancialie praedicatum, "et quod quid erat esse," idest quod praedicatur in eo quod quid: necesse est enim eis dicere "quod omnia accidunt," idest per accidens praedicantur, et quod non sit hominem esse aut animal esse, et quod non sit quod significet quid est homo, aut quid est animal.

626-Quod sic probat. Si aliquid est quod est hominem esse, idest quod quid est homo substantialiter, scilicet de homine praedicatum; illud non erit non esse hominem, nec erit esse non hominem. Hujus enim quod est esse hominem sunt praedictae duae negationes; scilicet non esse hominem, vel esse non hominem. Patet ergo quod affirmatio et negatio non verificantur de eodem; quia scilicet de eo quod est esse hominem non verificantur non esse hominem, vel esse non hominem.

627-Conditionalem autem positam, quod si aliquid sit quod quid est homo, quod illud non sit non esse hominem, vel esse non hominem, sic probat. Propositum est enim supra

624-Ensuite quand il dit: "En général..."; il donne la seconde raison qui se prend de la raison des prédicats substancial et accidentel. Elle se formule ainsi. Si l'affirmation et la négation se vérifient de la même chose, il s'ensuit que rien ne peut se prédiquer essentiellement ou substanciallement, mais tout se prédique accidentellement. Et ainsi, dans les prédicats accidentels, il y aura processus à l'infini. Mais ce dernier cas est impossible; donc, il faut admettre une prédication essentielle.

625-Il développe cette raison en deux parties. En premier, il pose une condition. En second, il prouve qu'il faut rejeter la conséquence, où il dit: "Mais si l'on dit que tout est accident, etc." Par rapport à la première partie, il procède de la façon suivante. Il dit que ceux qui disent que l'affirmation et la négation sont simultanément vraies, détruisent tout à fait la substance, c'est-à-dire le prédicat substancial, et l'essence, c'est-à-dire le prédicat essentiel. En effet, il leur est nécessaire de dire que tout est accident, c'est-à-dire, que tout se prédique de façon accidentelle et que être homme ou être animal existe pas et qui n'existe pas ce qui signifie l'essence de l'homme ou l'essence de l'animal.

626-Ce qu'il prouve de la façon suivante. S'il existe quelque chose qui est d'être homme, c'est-à-dire si l'essence substancial de l'homme existe, cette essence ne sera pas de ne pas être homme, ni non plus d'être non-homme. En effet, ne pas être homme et être non-homme sont les deux négations de ce qu'est être homme. Il est donc évident que l'affirmation et la négation ne se vérifient pas de la même chose, parce que de cela qui est d'être homme ne se vérifient pas le ne-pas-être-homme et le être non-homme.

627-Une fois la condition posée: s'il existe quelque chose qui est l'essence d'homme, voici comment il prouve que ce quelque chose n'est pas le ne-pas-être-homme ou le être non-homme. En effet, on

et probatum quod hoc quod significat nomen est unum. Et iterum est positum quod illud quod significat nomen, est substantia rei, scilicet quod quid est res. Unde patet quod aliquid significat substantiam rei, et idem quod est significatum non est aliquid aliud. Si igitur illud quod est esse hominem, sive quod quid est homo, fuerit vel non esse hominem, vel esse non hominem, constat quidem quod erit alterum a se. Unde oportet dicere, quod non sit definitio significans quod quid est esse rei; sed sequitur ex hoc quod omnia praedicentur secundum accidentem.

628-In hoc enim distinguitur substantia ab accidente, id est praedicatum substantialis ab accidentali, quia unumquodque est vere id quod praedicatur substantialiter de eo; et ita non potest dici illud quod praedicatur substantialiter esse non unum, quia quaelibet res non est nisi una. Sed homo dicitur albus, quia albedo vel album accedit ei. Non autem ita quod sit id quod vere est album vel albedo. Ergo non oportet quod id quod praedicatur per accidens sit unum tantum. Sed multa possunt per accidens praedicari. Substantiale vero praedicatum est unum tantum. Et sic patet, quod ita est esse hominem quod non est non esse hominem. Si autem utrumque fuerit, jam substantiale praedicatum non erit unum tantum, et sic non erit substantiale sed accidentale.

629-Deinde cum dicit "si vero" Destruit consequens; ostendens hoc esse impossible quod aliquid non praedicetur substantialiter, sed omnia accidentaliter; quia si omnia per accidens praedicentur, non erit aliquid praedicatum universale.

a affirmé plus haut et prouvé que ce que signifie le mot est un. On a de plus posé que ce que signifie le nom c'est la substance de la chose, à savoir son essence. Il est donc évident que quelque chose signifie la substance de la chose, et que cette même chose signifiée n'est pas quelque chose d'autre. Si donc ce quelque chose qui est d'être homme ou qui est l'essence de l'homme était ou bien ne pas être homme ou bien être non-homme, il appert qu'il serait autre que lui-même. C'est pourquoi il faut dire qu'il n'y a pas de définition signifiant l'essence de la chose; mais de là il s'ensuit que tout se prédique de façon accidentelle.

628-En effet, c'est en cela que se distingue la substance de l'accident, c'est-à-dire le prédicat substantial du prédicat accidentel, que chaque chose est vraiment ce qui se prédique substantiallement d'elle; et ainsi, on ne peut dire que ce qui est prédiqué substantiallement n'est pas un, parce que chaque chose ne peut être qu'une. Mais on dit que l'homme est blanc, parce qu'il lui arrive de recevoir la blancheur ou d'être accidentellement blanc. Cependant il n'est pas blanc de telle sorte qu'il serait lui-même ce qui est vraiment le blanc ou la blancheur (le blanc n'est pas son essence - ou - il n'est pas l'essence du blanc).

C'est pourquoi, il n'est pas nécessaire que ce qui se prédique de façon accidentelle soit seulement un. Mais quantité de choses peuvent être prédiquées de façon accidentelle. Le prédicat substantial, lui, est uniquement un. Ainsi il est évident que être homme, par sa manière d'être, n'est pas ne pas être homme. S'il était l'un et l'autre, déjà le prédicat substantial ne serait plus uniquement un, et ainsi ne serait plus substantial mais accidentel.

629-Ensuite où il dit: "Mais si on dit..." il détruit le conséquent, en montrant que cela est impossible qu'il n'y ait pas de prédicat substantial, mais que tout prédicat soit accidentel. C'est que si tout se prédique accidentellement, il n'y aura pas de prédicat universel. (On

(Dicitur autem hic praedicatum universale sicut in Posterioribus, secundum quod praedicatur de aliquo per se et secundum quod ipsum est.) Hoc autem est impossibile: quia si semper aliquid praedicatur de altero per accidens, oportet quod accidentalis praedicatio procedat in infinitum, quod est impossibile hac ratione.

630-Praedicatio enim accidentalis non complectitur nisi duos modos. Unus modus est secundum quod accidentis de accidente praedicatur per accidens, et hoc ideo, quia ambo accidunt eidem subjecto, sicut album praedicatur de musico, quia ambo accidunt homini. Alius modus est quo accidentis praedicatur de subjecto, sicut Socrates dicitur musicus, non quia ambo accidunt alicui alteri subjecto, sed quia unum eorum accidit alteri. Cum igitur sint duo modi praedicationis per accidens, in neutro contingit esse praedicationem in infinitum.

631-Constat enim quod illo modo, quod accidentis praedicatur de accidente, non contingit abire in infinitum, quia oportet devenire ad subjectum. Jam enim dictum est, quod haec est ratio praedicationis hujus, quia ambo praedicantur de uno subjecto; et sic descendendo a praedicato ad subjectum contingit invenire pro termino ipsum subjectum.

632-Sed illo modo praedicandi per accidens quo accidentis praedicatur de subjecto, ut cum dicitur Socrates est albus, non contingit abire in infinitum in superius ascendendo a subjecto ad praedicatum, ita ut dicamus quod Socrati accidit album et quod Socrati albo accidit aliud. Hoc enim non posset esse nisi duabus modis. Uno modo quia ex albo et Socrate fieret unum. Et sic sicut Socrates est unum sub-

parle ici de prédicat universel dans le même sens que l'expression possède dans les Seconds Analytiques: ce qui se prédique par soi d'un sujet et quant à ce qu'il est en lui-même.) Mais cela est impossible: si une chose se prédique toujours d'une autre de façon accidentelle, il faut que la prédication accidentelle procède à l'infini. Ce qui est impossible à cause de la raison suivante.

630-En effet, la prédication accidentelle ne comprend que deux modes. Le premier mode est celui selon lequel un accident se prédique accidentellement d'un accident et cela parce qu'il arrive à tous deux d'être dans le même sujet. Ainsi le blanc se prédique du musicien parce que l'un et l'autre sont dans l'homme. L'autre mode est celui où un accident se prédique du sujet, comme on dit que Socrate est musicien. Cette dernière prédication à lieu, non pas parce que l'un et autre existent dans un autre sujet, mais parce que l'un existe dans l'autre. Puisque donc il existe deux modes de prédication accidentelle, en aucun des deux il ne peut y avoir prédication à l'infini.

631-Il est certain, en effet, que d'après le mode où un accident se prédique d'un accident, il n'y a pas lieu d'aller à l'infini, parce qu'il faut parvenir à un sujet. On a déjà dit, en effet, que c'était là la raison même de cette sorte de prédication que l'un et l'autre se prédiquaient d'un seul sujet. Donc, en descendant du prédicat au sujet, on rejoint comme terme du mouvement le sujet lui-même.

632-Mais dans l'autre mode de prédication accidentelle selon lequel l'accident s'attribue au sujet, comme lorsqu'on dit que Socrate est blanc, il n'y a pas lieu de procéder à l'infini en remontant du sujet à l'accident: comme si nous disions qu'il arrive à Socrate d'être blanc et à Socrate blanc de recevoir quelque autre accident. Ce processus ascendant ne pourrait exister que de deux façons. D'une première façon, à la condition que Socrate et le blanc

jectum albedinis, ita Socrates albus esset subjectum alterius accidentis. Hoc autem non potest esse quia non fit aliquid unum ex omnibus quibuscumque praedicatis. Ex subjecto enim et accidente non fit unum simpliciter, sicut fit unum ex genere et differentia. Unde non potest dici quod Socrates albus, sit unum subjectum.

633-Alius modus esset quod sicut Socrates est subjectum albi, ita ipsi albo insit aliquid aliud accidens, ut musicum. Sed hoc etiam non potest esse, propter duo. Primo, quia non erit aliqua ratio, quare musicum dicatur magis accidere albo quam e converso. Unde non erit sicut sicut albus et musicum, sed e compagine respiciunt se, ad invicem. Secundo, quia si in cum hoc definitio est non determinatum, quod iste est aliis modis praedicandi per accidens in quo accidens praedicatur de accidente, ab illo modo quo accidens praedicatur de subjecto, ut musicum de Socrate. In isto autem modo de quo nunc loquitur, non dicitur praedicatio accidentalis, quia accidens praedicetur de accidente; sed illo modo quo prius locuti sumus.

634-Sic igitur manifestum est, quod in accidentalis praedicatione non est abire in infinitum: quare patet quod non omnia praedicantur secundum accidens. Et ulterius quod aliquid erit significans substantiam. Et ulterius quod contradictione non verificatur de eodem.

635-Sciendum autem est circa praedictam rationem, quod licet accidens non sit subjectum alterius, et sic non sit ordo accidentis ad accidens quantum ad rationem sub-

forment quelque chose d'un. Et donc, de la même façon que Socrate est l'unique sujet de la blancheur, ainsi Socrate-blanc formerait le sujet d'un autre accident. Mais cela n'est pas possible, car une collection de tous les attributs possibles ne forme pas une unité. En effet, d'un sujet et d'un accident ne peut résulter une unité absolue comme celle qui résulte du genre et de la différence. C'est pourquoi l'on ne peut dire que Socrate-blanc est un seul sujet.

633-L'autre mode serait que, comme Socrate est le sujet du blanc, ainsi au blanc lui-même inhériteraient quelque autre accident, comme le musicien par exemple. Mais ce dernier cas aussi ne peut être, à cause de deux raisons. En premier, parce qu'il n'y aura plus de raison pour dire que le musicien est accident du blanc que le blanc est accident du musicien. Ainsi, il n'y aura pas d'ordre entre le blanc et le musicien, mais au contraire on pourra dire qu'ils sont là à s'attendre (ou à s'affronter) l'un l'autre. En second, parce qu'en même temps que nous avons défini ou déterminé ce mode, nous avons établi que le mode de prédication accidentelle où l'accident se prédique d'un accident est autre que celui où l'accident s'attribue au sujet et le musicien à Socrate. Or, dans le mode dont nous parlons actuellement, on ne parle pas de prédication accidentelle parce que l'accident se prédique de l'accident mais, comme on l'a vu au début, parce que l'accident se dit du sujet.

634-Il est donc manifeste qu'il n'y a pas processus à l'infini dans la prédication accidentelle: ce qui comporte l'autre évidence que tout ne se prédique pas de façon accidentelle. Et, par suite, il y a quelque chose qui signifie la substance. Et, par suite, la contradiction ne se vérifie pas du même.

635-Il faut savoir cependant, à propos de la dernière raison apportée, que, bien qu'un accident ne soit pas sujet d'un autre accident et qu'ainsi il n'y ait pas d'ordre d'un accident à l'autre quant à

hic est tamen ordo quantum  
ad ratum causae et causati.  
Nam unum accidens est causa alterius,  
sicut calidum et humidum  
dulcis et sicut superficies coloris.  
Subjectum enim per hoc  
quod subjicitur uni accidenti, est  
susceptivum alterius.

à la raison de sujet, il existe un ordre  
quant à la raison de cause et de causé.  
En effet, un accident est cause d'un autre,  
comme le chaud et l'humide sont causes  
du doux et comme la superficie est cau-  
se de la couleur. En effet, le sujet,  
par le fait même qu'il est sujet d'un  
accident, est réceptif d'un autre acci-  
dent.

Voir en appendice un commentaire de cette leçon ou, du moins, d'ex-  
cellentes réflexions tirées de ce passage d'Aristote.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Autre argument: si toutes les contradictions relatives au même sujet sont vraies en même temps, il est évident que tous les êtres n'en feront qu'un. Il y aura, en effet, identité entre une trirème, un rempart et un homme, si, de tout sujet, il est possible d'affirmer ou de nier, indifféremment, n'importe quel prédicat, comme doivent nécessairement l'admettre ceux qui adoptent le raisonnement de Protagoras. Car s'il y a quelqu'un à croire que l'homme n'est pas une trirème, il n'est évidemment pas une trirème; par conséquent, il est aussi une trirème, puisque la contradictoire est vraie. On en arrive alors à la doctrine d'Anaxagore que toutes choses sont confondues, et que, par suite, rien n'existe réellement. Ces philosophes paraissent ainsi traiter de l'indéterminé, et, quand ils s'imaginent traiter de l'Etre, ils traitent du Non-Etre, puisque c'est l'Etre en puissance, et non l'Etre en entéléchie, qui est l'indéterminé. Mais ces philosophes sont du moins dans l'obligation d'admettre que tout prédicat peut être affirmé ou nié de tout sujet. Il serait absurde, en effet, qu'à chaque sujet on pût attribuer sa propre négation et qu'on ne pût lui attribuer la négation d'un autre sujet qui ne lui est pas attribué. J'entends par là que s'il est vrai de dire de l'homme qu'il est non-homme, il est évidemment vrai de dire aussi qu'il est non-trirème. Si donc on accorde l'affirmation, il faut nécessairement admettre aussi la négation. Et si on refuse d'attribuer l'affirmation au sujet, du moins doit-on admettre que la négation lui appartiendra plus que la négation du sujet lui-même; si donc la négation du sujet lui-même est attribuée au sujet, la négation de la trirème lui sera aussi attribuée, et, si elle lui est attribuée, l'affirmation le sera aussi.

Telles sont donc les conséquences de la doctrine de ces philosophes. Une autre conséquence en résulte encore, c'est qu'on n'est pas dans la nécessité d'admettre qu'il faut ou affirmer ou nier. En effet, s'il est vrai qu'un être est homme et non-homme, il est évident aussi qu'il ne sera ni homme, ni non-homme: aux deux assertions correspondent deux négations, et si la première est traitée comme une proposition unique composée de deux propositions, la dernière aussi sera une proposition unique opposée à la première.

Autre raison encore: ou bien la doctrine que nous attaquons est vraie dans tous les cas, et le blanc est aussi le non-blanc, et l'Etre le Non-Etre, et semblablement pour toutes les autres affirmations et négations.

tions; ou bien cette théorie souffre des exceptions, elle s'applique à certaines affirmations et négations, et non à certaines autres. Si elle ne s'applique pas à toutes, celles qui sont exceptées seront alors, du propre aveu de nos adversaires, des opinions certaines. Si elle s'applique à toutes, alors, derechef, ou bien tout ce qu'on peut affirmer, on peut le nier aussi, et tout ce qu'on peut nier, on peut l'affirmer aussi; ou bien tout ce qu'on affirme, on le nie, mais tout ce qu'on nie, on ne l'affirme pas. Et dans ce dernier cas, il y aura quelque chose qui, d'une façon assurée, n'est pas, et ce sera là une opinion ferme: et si le Non-Etre est quelque chose de ferme et de connaissable, l'affirmation contraire sera encore plus connaissable. Mais si tout ce qu'il est possible de nier, il est possible de l'affirmer également, il arrive nécessairement, ou bien qu'on affirme la vérité de chaque prédicat pris à part: par exemple, je dis que ceci est blanc, puis, à l'inverse, que ceci n'est pas blanc; ou bien on n'affirme pas la vérité de chacun des prédicats pris à part: dans ce dernier cas, notre adversaire ne dit pas ce qu'il dit, et, en définitive, il n'existe absolument rien. Mais, alors, comment des non-être parleraient-ils ou se promèneraient-ils? En outre, toutes choses n'en feront qu'une, comme il a été indiqué plus haut, et il y aura identité entre homme, dieu et trirème, et leurs contradictoires. Si, en effet, les contradictoires peuvent être attribuées, à titre égal, à chaque sujet, un être ne différera en rien d'un autre être, car, s'ils différaient, cette différence serait quelque chose de vrai et de particulier. Pareillement, même au cas où l'on peut énoncer chaque prédicat comme vrai séparément, il s'ensuit tout ce qu'on vient d'exposer, et cette autre conséquence encore que tout le monde dira le vrai et tout le monde dira le faux, et que notre adversaire lui-même avoue être dans l'erreur! En même temps, il est manifeste que la discussion avec cet adversaire n'a aucun objet: car il ne dit rien: il ne dit ainsi, ni non ainsi, mais il dit à la fois ainsi et non ainsi; et, derechef, ces propositions sont niées toutes les deux, et il dit ni ainsi, ni non ainsi; car autrement il y aurait déjà quelque chose de défini.

En outre, si, lorsque l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et si, lorsque la négation est vraie, l'affirmation est fausse, il ne sera pas possible que la même chose soit, en même temps, affirmée et niée avec vérité. Mais peut-être dirait-on que c'est là une pétition de principe.

## LECON VIII

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE APPORTE DEUX AUTRES RAISONS POUR PROUVER LA VERITE DU PREMIER PRINCIPE; DE LA PREMIERE RAISON, IL DEDUIT QUE TOUT SERA UN SI LES CONTRADICTOIRES SONT VRAIES EN MEME TEMPS; IL TIRE SA SECONDE RAISON DE LA CERTITUDE ET DE LA CONNAISSANCE.

636-Ponit tertiam rationem, quae sumitur ex uno et diverso: et est ratio talis. Si affirmatio et negatio verificantur simul de eodem, omnia sunt unum. Hoc autem est falsum; ergo et pri- mum. Circa hanc rationem tria facit. Primo ponit conditiona- lem et exemplificat, quia sci- licet sequeretur si contradic- tio-

636-Aristote apporte la troisième raison, qui se prend de l'un et du divers. Cette raison se formule ainsi. Si l'affirmation et la négation se vérifient en même temps de la même chose, toutes choses sont une. Or, cela est faux; donc, elles ne se vérifient pas. Il développe cette raison en trois points. En premier, il pose une proposition conditionnelle qu'il appuie d'exemples. La voici: si les contradictions se vérifient simultanément de la même chose, il s'ensuivrait qu'il y aurait identité entre une trirème, c'est -à-dire un navire portant trois rangées de rames, et un mur et un homme.

637-Secundo cum dicit "quemad- modum est"

Ostendit quod idem inconveniens sequitur ad duas alias positiones. Primo ad opinionem Protagorae, qui dicebat quod quicquid alicui videtur, hoc totum est verum; quia si alicui videtur quod homo non sit triremis, non erit tri- remis; et si alteri videtur quod sit triremis, erit triremis; et sic erunt contradictoria vera.

638-Secundo ad opinionem An- xagorae, qui dicebat omnes res simul esse, quasi nihil sit vere unum ab aliis determinatum, sed omnia sint unum in quadam confusione. Dicebat enim, quod quodlibet sit in quolibet, si- cut in primo Physicorum ostendit. Quod ideo accidebat Anaxagorae, quia ipse videtur loqui de ente indeterminato, idest quod non est determinatum in actu. Et cum putaret loqui de ente perfecto, loquebatur

637-En deuxième où il dit: "...comme doivent l'admettre...", il montre que la même absurdité découle de deux autres opinions. Et tout d'abord, de l'opinion de Protagoras, qui disait que ce qui apparaît à chacun est totalement vrai. Car s'il apparaît à quelqu'un que l'homme n'est pas une trirème, il ne sera pas une trirème; et s'il apparaît à un autre qu'il est une trirème, il sera une trirème. Ainsi, les contradictoires seront vraies.

638-En second, cette absurdité découle aussi de l'opinion d'Anaxagore qui disait que toutes choses existaient simultanément, comme s'il n'y avait rien de vraiment un, en tant que bien distingué des autres choses, mais comme si toutes choses étaient une, en tant que confondues. En effet, il disait que n'importe quoi existe dans n'importe quoi, comme on l'a montré dans le premier livre des Physiques. Anaxagore soutenait cette opinion, parce qu'il semblait parler de l'être indéterminé, c'est -à-dire de l'être qui n'a pas encore la détermination de l'acte. Et alors qu'il

Le ente in potentia, sicut infra patet. Quod autem est in potentia et non "endelechia," id est in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum.

croyait parler de l'être parfait, il parlait de l'être en puissance, comme il sera évident plus loin. Ce qui est en puissance et non "en entéléchie", c'est-à-dire exacte, est indéfini (indéterminé). En effet, la puissance n'est terminée que par l'acte.

639-Tertio cum dicit "sed dicenda" Probat conditionalem primo propositionam esse veram; et primo quantum ad hoc quod omnia affirmative dicta unum essent. Secundo quantum ad hoc quod affirmations a suis negationibus non distinguerentur in veritate et falsitate, ibi, "Et quia non est necesse etc." Dicit ergo primo, quod illud primum est ab eis supponendum ex quo ponunt affirmationem et negationem simul verificari de eodem, quod de quolibet est affirmatio et negatio vera. Constat enim quod de unoquoque magis videtur praedicari negatio alterius rei, quam negatio propria. Inconveniens enim esset si alicui inesset sua negatio et non inesset negatio alterius rei, per quam significatur quod illa res non inest ei: sicut si verum est dicere quod homo non est homo, multo magis est verum dicere quod homo non est triremis. Patet ergo, quod de quocumque necessarium est praedicari negationem, quod praedicatur de eo affirmatio. Et ita per consequens praedicabitur negatio, cum affirmatio et negatio sint simul vera; aut si non praedicabitur affirmatio, praedicabitur negatio alterius magis quam negatio propria. Sicut si triremis non praedicatur de homine, praedicabitur de eo non triremis, multo magis quam non homo. Sed ipsa negatio propria praedicatur, quia homo non est homo: ergo et negatio triremis praedicabitur de eo, ut dicatur quod homo non est triremis. Sed si praedicatur affirmatio, praedicabitur negatio, cum simul verificantur: ergo necesse est quod homo sit triremis et eadem ratione quodlibet aliud. Et sic omnia erunt unum. Hoc igitur contingit dicentibus hanc positionem, scilicet quod contradictione verificantur de eodem.

639-En troisième où il dit: "Mais ces philosophes...", Aristote prouve que la proposition conditionnelle, qu'il a énoncée au début, est vraie. Et, en premier, à l'effet que tout ce qui serait attribué de façon affirmative serait un. En second, à l'effet que les affirmations ne se distinguaient pas de leurs négations par la vérité et par la fausseté, où il dit: "Une autre conséquence, etc." Il dit donc que ces philosophes doivent admettre de prime abord, du fait qu'ils affirment que l'affirmation et la négation se vérifient simultanément de la même chose, que sur toutes choses il y a une affirmation et une négation vraies. En effet, il est certain qu'on peut attribuer à toute chose avec plus de raison la négation d'une autre chose que sa propre négation. En effet, il serait absurde si on pouvait attribuer à une chose sa propre négation et qu'on ne pût lui attribuer la négation d'une autre chose, par laquelle on signifie que cette autre chose n'existe pas en elle. Par exemple, s'il est vrai de dire que l'homme n'est pas homme, il est beaucoup plus vrai de dire que l'homme n'est pas une trirème. Il est donc évident que partout où une affirmation s'attribue à une chose, il est nécessaire de lui attribuer une négation. Et ainsi, par conséquent, la négation s'attribuera, puisque l'affirmation et la négation sont simultanément vraies; ou bien, si l'affirmation ne s'attribue pas, la négation d'une autre chose s'attribuera avec plus de raison que la négation propre de cette chose même. Par exemple, si la trirème ne s'attribue pas à l'homme, on attribuera à l'homme avec plus de raison la non-trirème que le non-homme. Mais la propre négation de l'homme se prédique, de l'uni-même, parce que l'homme n'est pas homme; et donc, la négation de la trirème se prédiquera aussi de l'homme, de telle sorte qu'on pourra dire que l'homme n'est

pas une trirème. Mais si l'affirmation se prédique, la négation s'attribuera aussi, puisque l'une et l'autre sont vraies en même temps. Donc, il est nécessaire que l'homme soit trirème, et, pour la même raison, n'importe quelle autre chose. Et ainsi toutes choses seront une. C'est bien ce qui arrive à ceux qui détiennent cette position, à savoir que les contradictoires se vérifient du même sujet.

640-Deinde cum dicit "et quia non" Deducit aliud inconveniens, quod scilicet non distinguatur negatio ab affirmatione in falsitate, sed utraque sit falsa. Dicit ergo quod non solum praedicta inconvenientia sequuntur ad praedictam positionem, sed etiam sequitur quod non sit necessarium "affirmare et negare," idest quod non sit necessarium affirmationem vel negationem esse veram, sed contingit utramque esse falsam. Et sic non erit distantia inter verum et falsum. Quod sic probat.

640-Ensuite quand il dit: "Une autre conséquence...", il déduit de cette position une autre absurdité, à savoir que la négation ne se distingue pas de l'affirmation par la fausseté, mais que toutes deux sont fausses. Il dit donc que non seulement les absurdités précédentes découlent de la susdite opinion, mais aussi qu'il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire "d'affirmer et de nier", c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que l'une ou l'autre, soit l'affirmation soit la négation, soit vraie, mais que toutes deux peuvent être fausses. Et ainsi, il n'y aura aucune distance entre le vrai et le faux. Ce qu'il prouve de la façon suivante.

641-Si verum sit quod aliquid sit homo et non homo, verum est quod id non erit homo, nec erit non homo. Et hoc patet. Horum enim duorum quae sunt homo et non homo, sunt duae negationes, scilicet non homo et non non homo. Si autem ex primis duabus fiat una propositio, ut dicamus, Socrates non est homo nec non homo, sequitur quod nec affirmatio nec negatio sit vera, sed utraque falsa.

641-S'il est vrai que quelque chose soit homme et non-homme, il est vrai que ce quelque chose ne sera ni homme, ni non-homme. Ce qui est évident. En effet, ces deux choses, que sont homme et non-homme, possèdent deux négations, qui sont non-homme et non-non-homme. Si donc, à partir des deux premières propositions, on en forme une seule de telle sorte que nous disions: Socrate n'est ni homme ni non-homme, il s'ensuit que ni l'affirmation ni la négation ne sont vraies, mais que toutes deux sont fausses.

642-Deinde cum dicit "amplius autem" Ponit quartam rationem quae sumitur ex certitudine congitio; et est talis. Si affirmatio et negatio simul verificantur, aut ita est in omnibus, aut ita est in quibusdam, et in quibusdam non: si autem non est verum in omnibus, illae, in quibus non est verum, erunt "confessae," idest simpliciter et absolute conceddae, vel "erunt certae," idest certitudinaliter verae secundum aliam translationem; idest in eis

642-Ensuite où il dit: "Autre raison encore...", il apporte la quatrième raison qui se prend de la certitude de la connaissance. La voici. Si l'affirmation et la négation se vérifient en même temps, ou bien cela est vrai dans tous les cas, ou bien cela est vrai dans certains cas, dans d'autres, non; si cela n'est pas vrai dans tous les cas, les adversaires devront concéder que nous avons raison de rejeter leur opinion par rapport aux affirmations et aux négations qui souffrent exception à leur règle; une autre

ita erit vera negatio, quod affirmatio erit falsa, vel e converso.

643-Si autem hoc est verum in omnibus, quod contradictio verificetur de eodem, hoc contingit dupliciter. Uno modo quod de quibuscumque sunt verae affirmaciones, sunt verae negationes, et e converso. Alio modo quod de quibuscumque verificantur affirmaciones, verificantur negationes, sed non e converso.

644-Et si hoc secundum sit verum, sequitur hoc inconveniens, quod aliquid firmiter vel certitudinariaiter est non ens; et ita erit firma opinio, quae scilicet est de negativa; et hoc ideo, quia negativa semper est vera, eo quod quandocumque est affirmativa vera, est etiam negativa vera. Non autem affirmativa semper erit vera, quia positum est, quod non de quocumque est vera negativa, sit vera affirmativa; et ita negativa erit firmior et certior quam affirmativa: quod videtur esse falsum: quia dato quod non esse sit certum et notum, tamen semper erit certior affirmatio quam negatio ei opposita, quia veritas negativae semper dependet ex veritate alicujus affirmativae. Unde nulla conclusio negativa infertur, nisi in praemissis sit aliqua affirmativa. Conclusio vero affirmativa ex negativa non probatur.

645-Si autem dicatur primo modo, scilicet quod de quibuscumque est affirmare, ita de eis est negare; similiter de quibuscumque est negare, de eis est affirmare, ut scilicet affirmatio et negatio convertantur: hoc contingit dupliciter: quia si semper negatio et affirmatio sunt

traduction dit que les affirmations et les négations qui souffrent exception à la vérité simultanée des contradictoires seront certaines, c'est-à-dire certainement vraies: c'est-à-dire que, chez elles, la négation étant vraie, l'affirmation opposée sera fausse, et vice versa.

643-S'il est vrai dans tous les cas que les contradictoires se vérifient du même, cela a lieu de deux manières. D'une première façon: à tous les êtres à qui on peut attribuer une affirmation vraie, on pourra attribuer une négation vraie, et vice versa. D'une seconde façon: là où se vérifie l'affirmation, là négation se vérifie aussi, mais sans que l'inverse ne soit vraie.

644-Si ce second cas est vrai, il s'ensuit l'absurdité suivante que quelque chose est fermement et certainement du non-être; et cette opinion ferme et assurée sera celle qui concerne la proposition négative. Et cela, parce que la proposition négative est toujours vraie; car chaque fois que l'affirmation est vraie, la négation est aussi vraie. Mais l'affirmation ne sera pas toujours vraie, puisqu'on a supposé que ce n'est pas chaque fois que la négation est vraie que l'affirmation l'est. Et ainsi, la proposition négative sera plus ferme et plus certaine que l'affirmative. Ce qui semble être faux: même si l'on accorde que le non-être est certain et connu, l'affirmation cependant sera toujours plus certaine que la négation opposée, parce que la vérité de la proposition négative dépend toujours de la vérité d'une affirmative. C'est pourquoi, aucune conclusion négative ne peut s'inférer s'il n'existe dans les prémisses une proposition affirmative. Et la conclusion affirmative ne s'infère pas d'une négative.

645-Si l'on se réfère maintenant à la première manière de poser les contradictoires, à savoir que chaque fois que l'affirmation est vraie la négation est vraie, de telle sorte que l'affirmation et la négation sont convertibles, il y a deux cas possibles. En effet, si la négation et l'affirmation sont simulta-

simul verae, aut erit divisim dicere de utraque quod sit vera, verbi gratia, quod sit divisim dicere quod haec est vera, Homo est *albus*, iterum haec est *vera*, Homo non est *albus*; aut non est divisim utramque dicere veram sed solum conjunctim, ut si dicamus quod haec copulativa sit *vera*, homo est *albus* et homo non est *albus*.

646-Et siquidem dicamus hoc secundo modo, ut scilicet non sit utraque vera divisim sed solum conjunctim, tunc sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod "non dicit ea," idest quod non asseret nec affirmationem nec negationem, et quod ambae "erunt nihil," idest quod ambae sunt falsae: vel secundum aliam translationem "et non erit nihil"; idest sequitur quod nihil sit *verum*, nec *affirmatio* nec *negatio*. Et si nihil est *verum*, nihil poterit dicit nec *intelligi*. Quomodo enim aliquis pronuntiabit vel *intelliget* non *entia*? quasi dicat, *nullo modo*.

647-Secundum inconveniens est, quia sequitur quod *omnia* sint *unum*, quod in priori ratione est dictum. Sequitur enim quod sit idem homo et Deus et *triremis*, et etiam contradictiones eorum, scilicet non homo et non Deus et non *triremis*. Et sic patet, quod si *affirmatio* et *negatio* simul dicuntur de unoquoque, tunc nihil differt *unum* ab *alio*. Si enim *unum* ab *alio* differret, oporteret quod *aliquid* diceretur de *uno*, quod non diceretur de *alio*. Et sic sequeretur quod *aliquid* esset *verum* determinate et *proprium* *huic rei*, quod non conveniret *alteri*. Et sic non de quolibet *verificaretur* *affirmatio* vel *negatio*. Constat autem quod ea *quae* *nullo modo* differunt, sunt *unum*; et ita sequetur *omnia* *unum* *esse*.

nément vraies, ou bien on pourra dire qu'elles sont vraies prises séparément: par exemple, si l'on dit que, prises séparément, ces deux propositions sont vraies: l'homme est blanc, puis, à l'inverse, l'homme n'est pas blanc; ou bien l'on ne peut dire qu'elles sont vraies prises séparément, mais uniquement prises ensemble, comme si l'on dit que ces deux propositions prises conjonctivement sont vraies: l'homme est blanc et l'homme n'est pas blanc.

646-Et si nous prenons les propositions selon le second cas, à savoir de telle sorte que l'une et l'autre ne soient pas vraies prises séparément mais uniquement prises conjonctivement, alors il s'ensuit deux absurdités. La première est que l'adversaire ne dira pas ce qu'il dit, c'est-à-dire qu'il ne posera ni affirmation ni négation, et que l'une et l'autre propositions ne seront rien, c'est-à-dire qu'elles seront fausses. Ou, selon une autre traduction: "Et il n'y aura rien", c'est-à-dire il s'ensuit qu'il n'y a rien de vrai, ni l'affirmation ni la négation. Et s'il n'y a rien de vrai, on ne pourra rien dire ni rien comprendre. En effet, comment pourra-t-on prononcer ou saisir le non-Etre? C'est comme si Aristote disait: en aucune façon.

647-La seconde absurdité est qu'il s'ensuit que tout est un; ce qui nous ramène à la première raison donnée. En effet, il s'ensuit que homme, Dieu et *trireme* sont un, et même leurs termes contradictoires, à savoir non-homme, non-Dieu et non-*trireme*. Et ainsi, il est manifeste que si l'affirmation et la négation sont attribuées en même temps à chaque chose, une chose ne se distingue nullement d'une autre. En effet, si une chose se distinguait d'une autre, on pourrait lui attribuer quelque chose qu'on ne peut attribuer à l'autre. Et ainsi, il s'ensuivrait que quelque chose, serait déterminément vrai et propre à cette chose, qui ne conviendrait pas à l'autre. Et ainsi, l'affirmation et la négation ne pourraient se vérifier de toute chose. Mais il est manifeste que les choses qui ne se distinguent aucunement entre elles sont une; et, ainsi, tout est un.

648-Si autem dicatur primo modo, scilicet quod non solum conjunctum est dicere affirmationem et negationem, sed etiam divisim, sequuntur quatuor inconvenientia: quorum unum est, quod haec positio "significat ipsum dictum," idest demonstrat hoc esse verum quod immediate est dictum. Unde alia litera habet "Accidit quod dictum est," scilicet quod omnia sunt unum; quia sic etiam similiter affirmatio et negatio de unoquoque dicetur, et non erit differentia unius ad aliud.

649-Secundum est quod omnes verum dicent, quia quilibet vel dicit affirmationem vel negationem, et utraque est vera; et omnes mentientur, quia contradictorium ejus quod quisque dicit, erit verum. Et idem homo seipsum dicere falsum confiteratur; quia cum dicit negationem esse veram, dicit se falsum dixisse cum dixit affirmationem.

650-Tertium est quia manifestum est quod adhuc non poterit esse perscrutatio vel disputatio. Non enim potest disputari cum aliquo qui nihil concedit. Ille enim nihil dicit, quia nec dicit absolute quod est ita, nec dicit quod non est ita; sed dicit quod est ita et non est ita. Et iterum ambo ea negat dicens quod nec est ita nec non ita, sicut ex praecedenti ratione appareat. Si enim non omnia ista neget, sequitur quod ipse neverit aliquid determinata verum; quod est contra possum. Vel secundum quod alia traslatio habet, et planius, "Jam utique erit determinatum."

651-Quartum sequitur per definitio nem veri et falsi. Verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. Falsum autem est cum dicitur non esse quod est, aut esse quod non est. Ex quo patet

648-Si l'on prend les propositions selon le premier cas, à savoir de telle sorte que l'on énonce l'affirmation et la négation non seulement conjonctivement, mais aussi séparément, il s'ensuit quatre énormes difficultés. Voici la première. C'est l'inconvénient ou l'absurdité que nous venons juste de dire, à savoir que tout est un. Parce que, pareillement à l'autre cas, l'affirmation et la négation se diront d'une même chose, et il n'y aura aucune différence entre deux choses.

649-La seconde difficulté est que tout le monde dirait le vrai, parce que qui-conque parle, ou bien affirme ou bien nie, et l'affirmation et la négation sont toutes deux vraies. Il faut ajouter aussi que tout le monde dira le faux, parce que la contradictoire de toute proposition sera vraie. Et le même homme avouera qu'il dit lui-même le faux: lorsqu'il dit que la négation est vraie, il avoue qu'il a dit une fausseté en faisant cette affirmation.

650-Le troisième inconvénient est qu'il est manifeste qu'en ce cas-là il ne pourra y avoir non plus de discussion. En effet, il n'est pas question de discussion avec qui n'admet rien. Or l'adversaire ne dit rien, parce qu'il ne dit pas absolument qu'il en est ainsi, ni non plus qu'il n'en est pas ainsi, mais il dit qu'il en est ainsi et n'en est pas ainsi. Et de plus, il nie le double contenu de son énonciation, en disant qu'il n'en est ni ainsi ni non ainsi, comme l'a démontré la raison précédente. En effet, s'il ne nie pas tout cela, il s'ensuit qu'il aura connu quelque chose de déterminément vrai. Ce qui va contre l'hypothèse. Ou d'après une autre traduction comportant un sens plus net: "Il y aurait déjà quelque chose de défini."

651-La quatrième difficulté découle de la définition du vrai et du faux. En effet, le vrai existe lorsqu'on dit qu'existe ce qui est et que n'existe pas ce qui n'est pas. Le faux, lui, consiste à ne pas faire exister ce qui existe,

per definitionem veri et falsi, quod quando affirmatio est vera, tunc negatio est falsa: tunc enim dicit non esse, quod est: et si negatio est vera, tunc affirmatio est falsa: tunc enim dicitur esse de eo quod non est. Non ergo contingit vere idem affirmare et negare. - Sed forte adversarius ad hoc ultimum poterit dicere, quod hic est petitio principii. Qui enim ponit contradictionem simul esse veram, non recipit hanc definitionem falsi, scilicet quod falsum est dicere quod non est esse, vel quod est non esse.

et à faire exister ce qui n'existe pas. Il est donc évident, par les définitions du vrai et du faux, que lorsque l'affirmation est vraie, la négation est fausse: en effet, c'est dire que n'existe pas ce qui existe; et si la négation est vraie, alors l'affirmation est fausse: on attribue l'existence à ce qui n'existe pas. Donc, il n'est pas vraiment possible d'affirmer et de nier la même chose. - Mais peut-être que l'adversaire pourra attaquer ce dernier point et dire qu'il y a pétition de principe. En effet, celui qui pose que les contradictoires sont simultanément vraies n'accepte pas cette définition du faux, à savoir qu'il est faux de dire que l'être n'est pas, ou que le non-être est.

## TEXTE D'ARISTOTE -

De plus, est-ce donc que celui qui pense que telle chose est ainsi, ou qu'elle n'est pas ainsi, se trompera, tandis que celui qui affirme les deux propositions dira la vérité? Si ce dernier est dans le vrai, que peut-on bien signifier en disant que telle est la nature des choses? S'il n'est pas dans la vérité, mais qu'il se trouve plus dans la vérité que celui qui pense que telle chose est ainsi ou n'est pas ainsi, les êtres auront déjà une nature déterminée, et ce jugement du moins sera vrai, et ne sera pas en même temps aussi non-vrai. Mais si tous sont également dans l'erreur et dans la vérité, il ne peut s'agir, pour un être se trouvant dans cet état, ni de proférer un son, ni de dire quelque chose d'intelligible, car, en même temps, il dit une chose et ne la dit pas. S'il ne forme aucun jugement, ou plutôt si, indifféremment, il pense et ne pense pas, en quoi différera-t-il des plantes? De là vient, de toute évidence, que personne ne se trouve en réalité dans cet état d'esprit, ni parmi ceux qui professent cette doctrine, ni parmi les autres. Pourquoi, en effet, notre philosophe fait-il route pour Mégare, et ne reste-t-il pas chez lui en se contentant de penser qu'il y va? Pourquoi si, au point du jour, il rencontre un puits ou un précipice, n'y marche-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous, au contraire, se tenir sur ses gardes, comme s'il pensait qu'il n'est pas également bon et mauvais d'y tomber? Il est bien clair qu'il estime que tel parti est meilleur, et tel autre, pire. Mais s'il agit ainsi, il doit juger aussi que tel objet est un homme et que tel autre n'est pas un homme, que ceci est doux, et que cela n'est pas doux. En effet, il ne recherche pas et ne juge pas tout sur un pied d'égalité, quand, pensant qu'il est préférable de boire de l'eau ou de voir un homme, il se met ensuite en quête de ces objets. Et pourtant il le devrait, si homme et non-homme étaient identiquement la même chose. Mais, comme nous l'avons dit, il n'est personne qu'on ne voie éviter telles choses, et non telles autres. Il en résulte que tous les hommes, apparemment, portent des jugements absolus, sinon sur toutes choses, du moins sur le meilleur et le pire. Et si l'on objecte que de tels jugements ne relèvent pas de la science, mais seulement de l'opinion, nous répondons que c'est à bien plus forte raison encore qu'on doit alors se soucier de la vérité, de même qu'un malade doit s'occuper plus de sa santé qu'un homme bien portant: car celui qui n'a que des opinions, comparé à celui qui a la science, ne se trouve pas dans une saine disposition à l'égard de la vérité.

Enfin, qu'on suppose tant qu'on voudra que toutes choses soient ainsi et non ainsi, le plus et le moins, de toute façon, existent dans la nature des êtres: jamais on ne pourra prétendre, par exemple, que deux et trois sont, au même degré, des nombres pairs, ni que celui qui croit que quatre est cinq commet la même erreur que celui qui pense que quatre est mille. Si donc l'erreur n'est pas égale, il est manifeste que le premier pense une chose moins fausse, et qu'en conséquence il approche davantage de la vérité. Si donc ce qui est plus une chose en est plus rapproché, il doit certes exister quelque chose de vrai dont ce qui est plus vrai est plus proche. En admettant même que ce vrai n'existe pas, du moins y a-t-il déjà du plus ferme et du plus véritable, et nous serions ainsi délivrés de cette doctrine intem-pérante qui interdit à la pensée de définir quoi que ce soit.

#### Critique du relativisme de PROTAGORAS.

C'est de la même opinion que procède la conception de Protagoras, et les deux doctrines doivent être également vraies ou également fausses. En effet, d'un côté, si toutes les opinions et toutes les impressions sont vraies, il est nécessaire que tout soit, en même temps, vrai et faux; car un grand nombre d'hommes ont des conceptions contraires les unes aux autres, et chacun croit que ceux qui ne partagent pas ses propres opinions sont dans l'erreur; de sorte que, nécessairement, la même chose doit, à la fois, être et n'être pas. D'un autre côté, s'il en est ainsi, toutes les opinions doivent être vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans la vérité ont des opinions opposées; si donc les choses elles-mêmes se comportent conformément à cette doctrine, ils seront tous dans la vérité. Ainsi, que les deux conceptions procèdent de la même façon de penser, c'est l'évidence.

## LECON IX

Commentaire de saint Thomas -

## ARISTOTE APPORTE TROIS AUTRES RAISONS CONTRE LES NEGATEURS

## DU PREMIER PRINCIPE.

652-Hic ponit quintam rationem, quae sumitur ex veritatis ratione, quae talis est. Dictum est quod affirmatio et negatio simul vera ponuntur: ergo ille, qui suscipit sive opinatur "sic se habere," idest affirmationem tantum "aut non sic se habere," scilicet ille, qui opinatur negationem esse veram tantum, mentitus est: qui vero opinatur ambo simul, dicit verum. Cum igitur verum sit quando ita est in re sicut est in opinione, vel sicut significatur voce, sequitur quod ipsum quod dicit erit aliquid determinatum in rebus, scilicet quia entium natura talis erit qualis dicitur, ut non patiatur affirmationem et negationem simul. Vel secundum aliam literam "quia talis est entium natura": quasi dicat, ex quo hoc quod dicitur est determinate verum, sequitur quod res habeat naturam talem. Si autem dicatur quod ille qui existimat simul affirmationem et negationem, non opinatur verum, sed magis ille qui existimat illo modo, quod vel tantum affirmatio vel tantum negatio sit vera, adhuc manifestum est quod entia se habebunt in aliquo modo determinate. Unde alia translatio habet planius "quodammodo et hoc erit verum determinate, et non erit simul non verum" ex quo sola affirmatio vel negatio est vera.

653-Sed si omnes praedicti, scilicet et illi qui dicunt utramque partem contradictionis, et illi qui dicunt alteram "mentiuntur", et omnes etiam verum dicunt; cum tali qui hoc ponit, non est disputandum nec aliquid dicendum ut disputetur cum eo; vel secundum

652-Ici, Aristote donne la cinquième raison, qui se tire de la notion de la vérité. La voici. On affirme que l'affirmation et la négation contiennent simultanément la vérité: donc, celui qui pense que telle chose est ainsi, c'est-à-dire celui qui n'accepte que l'affirmation, ou qui pense qu'elle n'est pas ainsi, et, donc, qui croit que seule la négation est vraie, celui-là, dis-je, se trompe; mais celui qui tient à la fois l'affirmation et la négation dit la vérité. Puisque donc le vrai existe lorsque la réalité est conforme à la pensée, ou conforme à ce que signifie le mot, il s'ensuit que celui qui dit quelque chose dit quelque chose de défini dans la réalité, parce que la nature des êtres sera telle qu'il la dit, de telle sorte qu'elle ne supporte pas l'affirmation et la négation simultanées. Un autre texte dit: "Parce que telle est la nature des êtres"; ce qui donnerait le sens suivant: du fait que celui qui parle dit quelque chose de déterminément vrai, il s'ensuit que la chose a une nature définie. Si cependant l'on affirme que celui qui croit que l'affirmation et la négation s'appliquent simultanément à une chose n'a pas une opinion vraie, mais que c'est plutôt celui qui pense que seule l'affirmation ou seule la négation est vraie, il est encore manifeste que les êtres seront, de quelque façon, déterminés. C'est pourquoi une autre traduction dit plus clairement: "D'une certaine façon, il y aura quelque chose de déterminément vrai, qui ne sera pas en même temps non-vrai": d'où il s'ensuit que seule l'affirmation ou seule la négation est vraie.

653-Mais si toutes les opinions mentionnées, et celles qui affirment que les deux parties de la contradiction sont simultanément vraies, et celles qui disent qu'une seule partie est vraie, sont mensongères et erronnées, et si elles sont toutes, aussi, vraies, il n'est pas question de discuter ou de dire une parole

aliam literam, talis homo non asserit aliquid nec affirmat. Sicut enim alia translatio dicit, nec asserere nec dicere aliquid hujusmodi est, quia similiter unumquodque et dicit et negat. Et si ipse sicut similiter affirmat et negat exterius, ita et similiter interius opinatur et non opinatur, et nihil suscipit quasi determinate verum, in nullo videtur differre a plantis; quia etiam bruta animalia habent determinatas conceptiones. Alius textus habet "ab aptis natis": et est sensus, quia talis, qui nihil suscipit, nihil differt in hoc quod actu cogitat ab illis, qui apti nati sunt cogitare, et nondum cogitant actu; qui enim apti nati sunt cogitare de aliqua quaestione, neutram partem asserunt, et similiter nec isti.

d'argumentation avec celui qui défend cette hypothèse pour vraie. D'après un autre texte: l'homme qui soutient cette opinion ne pense ni n'affirme rien. En effet, comme une autre traduction l'affirme, c'est là une manière de ne rien affirmer ni rien dire, parce que tout ce qu'un tel homme affirme et nie revient au même. Et si cet homme croit et ne croit pas, pense et ne pense, comme il le fait extérieurement en affirmant et niant, et s'il n'admet rien de déterminément vrai, il ne semble en rien se distinguer des plantes, car les brutes elles-mêmes ont des conceptions déterminées. Un autre texte dit: "de ceux qui sont nés aptes." En voici le sens. Celui qui n'admet rien ne se distingue aucunement en pensant en acte de ceux qui sont naturellement aptes à penser et n'ont jamais cependant pensé en acte; en effet, ceux qui sont aptes à réfléchir sur un problème, ne prennent pas position sur ce problème. Les gens qui soutiennent l'opinion que nous avons discutée sont semblables.

654-Deinde cum dicit "unde et maxime"  
Ponit sextam rationem, quae sumitur ab electione et fuga: et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem. Secundo excludit quamdam cavillosam responsonem, ibi, "Si autem non scientes etc." Dicit ergo primo, quod manifestum est quod nullus homo sic disponitur ut credat affirmationem et negationem simul verificari; nec illi qui hanc positionem ponunt, nec etiam alii. Si enim idem esset ire domum et non ire, quare aliquis iret domum et non quiesceret, si putaret quod hoc ipsum quiescere, esset ire domum? Patet ergo, ex quo aliquis vadit et non quiescit, quod aliud putat esse ire et non ire.

655-Et similiter si aliquis incedit per aliquam viam, quae forte directe vadit ad puteum vel ad torrentem, non recte incedit per viam illam, sed videtur timerre casum in puteum aut in torrentem. Et hoc ideo, quia incidere

654-Ensuite quand il dit: "De là vient, de toute évidence...", il donne la sixième raison qui est prise de l'élection et de la fuite. Ce qu'il traite en deux points. En premier, il donne la raison. En second, il rejette une réponse assez spacieuse, où il dit: "Et si l'on objecte, etc." Il dit donc, en premier, qu'aucun homme n'est disposé à croire que l'affirmation et la négation sont simultanément vraies: ni ceux qui soutiennent cette opinion, ni les autres. En effet, si c'était la même chose d'aller à la maison que de ne pas y aller, pourquoi irait-on à la maison au lieu de se reposer, si l'on pensait que le fait même de se reposer est identique à celui d'aller à la maison? Il est donc évident, par le fait même qu'on se rend à la maison et qu'on ne se repose pas, que l'on pense qu'aller et ne pas aller ne sont pas identiques.

655-Et, pareillement, si quelqu'un marche dans un sentier qui conduit directement à un puits ou à un torrent, il ne marche pas en droite ligne sans aucune précaution, mais semble craindre la chute dans le puits ou dans le torrent. Et cela, parce qu'il pense que tomber dans le puits ou

in torrentem vel puteum non putat esse similiter bonum et non bonum, sed absolute putat esse non bonum. Si autem putaret esse bonum sicut et non bonum, non magis vitaret quam eligeret. Cum ergo vitet et non eligat, palam est quod ipse suscipit sive opinatur quod unum sit melius, scilicet non incidere in puteum, quod novit esse melius.

656-Et si hoc est in non bono et bono, similiter necesse est esse in aliis, ut videlicet opinetur quod hoc sit homo, et illud non homo: et hoc sit dulce et illud non dulce. Quod ex hoc patet, quia non omnia aequaliter quaerit et opinatur, cum ipse putet melius aquam bibere dulcem quam non dulcem, et melius videre hominem quam non hominem. Et ex ista diversa opinione sequitur quod determinate quaerit unum et non aliud. Oporteret siquidem quod similiter utraque quaereret, scilicet dulce et non dulce, hominem et non hominem, si existimaret quod essent eadem contradictoria. Sed, sicut dictum est, nullus est qui non videatur hoc timere et illa non timere. Et sic per hoc ipsum quod homo afficitur diversimode ad diversa, dum quaedam timet et quaedam desiderat, oportet quod non existimet idem esse quodlibet et non esse.

657-Sic ergo patet quod omnes opinantur se habere veritatem vel in affirmativa tantum, vel in negativa, et non utraque simul. Et si non in omnibus, saltem in bonis et malis, vel in melioribus et in deterioribus. Ex hac enim differentia provenit quod quaedam quaeruntur et quaedam timentur.

dans le torrent n'est pas également bon et non-bon, mais il croit absolument que la chute n'est pas bonne. S'il pensait cependant que la chute est aussi bonne que non-bonne, il ne l'éviterait pas plus qu'il ne la choisirait. Donc, puisqu'il l'évite et ne la choisit pas, il est clair qu'il croit que l'un est meilleur que l'autre, à savoir ne pas tomber dans le puits, qu'il sait être meilleur que tomber dans le puits.

656-Et si cela existe par rapport au bien et au non-bien, il est également nécessaire que ça existe par rapport aux autres choses: par exemple, il est nécessaire qu'on pense que ceci est un homme et que cela n'est pas un homme, et que ceci est doux et que cela est amer. Et cela est évident du fait qu'on ne cherche pas également toutes choses et du fait qu'on ne les juge pas également, puisqu'on pense qu'il est préférable de boire de l'eau douce que de l'eau non-douce, de voir un homme que de voir un non-homme. De cette diversité d'opinions, il s'ensuit qu'on recherche une chose bien définie et non une autre. Mais il faudrait qu'on recherche également l'une et l'autre choses, le doux et le non-doux, l'homme et le non-homme, si l'on pensait que les contradictoires étaient identiques. Mais, comme on l'a dit, il n'y a personne qui ne semble craindre ceci et ne pas craindre cela. Et ainsi, par le fait même que l'homme semble affecté diversement par des choses diverses, alors qu'il en craint quelques-unes et en désire d'autres, il faut qu'il ne croit pas qu'être et ne pas être sont la même chose.

657-Ainsi donc, tout le monde croit qu'il possède la vérité, soit dans l'affirmation, soit dans la négation, mais pas dans les deux simultanément. Et si tous ne croient pas posséder la vérité en toutes choses, du moins croient-ils l'avoir par rapport à ce qui est bon et mauvais, à ce qui est meilleur et pire. En effet, c'est à cause de cette différence qu'on trouve des gens en état de recherche, et d'autres en état de crainte.

658-Deinde cum dicit "si autem non" Excludit quamdam cavillationem. Posset enim aliquis dicere quod homines quaedam desiderant tamquam bona, et alia fugiunt tamquam non bona, non quasi scientes veritatem, sed quasi opinantes, quod non idem sit bonum et non bonum, licet idem sit secundum rei veritatem. Sed si hoc est verum, quod homines non sunt scientes, sed opinantes, multo magis debant curare ut addiscant veritatem. Quod sic patet; quia infirmus magis curat de sanitate quam sanus. Ille autem, qui opinatur non verum, non disponitur salubriter ad veritatem in comparatione ad scientem: habet enim se ad scientem sicut infirmus ad sanitatem. Defectus enim scientiae est opinio falsa, sicut acgritudo sanitatis. Et sic patet, quod homines debent curare de veritate invenienda: quod non esset, si nihil esset verum determinate, sed simul aliquid verum et non verum.

659-Deinde cum dicit "amplius quia" Ponit septimam rationem, quae sumitur ex diversis gradibus falsitatis. Dicit ergo, quod etsi maxime verum sit quod omnia sic se habeant et non sic, idest quod affirmatio et negatio sint simul vera, et omnia sint simul vera et falsa, sed tamen in natura entium oportet quod aliquid sit magis et minus verum. Constat enim quod non similiter se habet ad veritatem, quod duo sunt paria, et tria sunt paria: nec similiter se habet ad mendacium dicere quod quatuor sunt pente idest quinque, et quod sint mille. Si enim sunt falsa similiter, manifestum est quod alterum est minus falsum, scilicet dicere quatuor esse quinque, quam dicere quatuor esse mille. Quod autem est minus falsum, est verum magis vel propinquius

658-Ensuite quand il dit: "Et si l'on objecte...", il rejette une subtilité. En effet, on pourrait dire que les hommes désirent certaines choses comme bonnes et enfuient d'autres comme non-bonnes, non pas strictement parce qu'ils connaissent la vérité, mais parce qu'ils ont un certain soupçon ou une certaine opinion que le bien et le non-bien ne sont pas identiques, bien qu'en vérité toute objective ils le soient. Mais si telle est vrai que les hommes n'ont pas la science du bien mais uniquement une opinion, ils doivent d'autant plus mettre tout leur soin à connaître la vérité. En voilà l'évidence: le malade se préoccupe plus de la santé que l'homme en santé. Or, celui qui n'a qu'une opinion sur la vérité n'est pas, par comparaison à celui qui a la science, dans une saine disposition à l'égard de la vérité: il est au savant comme le malade à la santé. En effet, le manque de science est une opinion fausse, comme la maladie est un manque de santé. Et ainsi il est évident que les hommes doivent avoir un grand souci de rechercher la vérité: ce qui n'existerait pas, s'il n'y avait rien de déterminément vrai, mais si quelque chose était simultanément vrai et non-vrai.

659-Ensuite quand il dit: "Enfin qu'on suppose...", il donne la septième raison, qui se tire des divers degrés de fausseté. Il dit donc que, bien qu'il soit vrai au plus haut point que tout soit ainsi et non-ainsi, c'est-à-dire que l'affirmation et la négation soient simultanément vraies, et que tout soit simultanément vrai et faux, il n'en demeure pas moins que dans la nature des choses il faut que quelque chose soit plus ou moins vrai. Il est manifeste, en effet, que les deux propositions: "deux sont pairs" et "trois sont pairs", n'ont pas d'égales relations à la vérité; dire que quatre est cinq n'a pas, non plus, la même relation au mensonge que dire que quatre est mille. Si, en effet, ils sont pareillement faux, il est manifeste que la première proposition: quatre est cinq, est moins fausse que l'autre: quatre est mille. Or, ce qui est moins faux est plus vrai ou plus proche du vrai, comme ce qui

vero, sicut et minus nigrum, quod est albo propinquius. Potet ergo quod alter eorum magis dicit verum, idest magis appropinquat veritati, scilicet ille qui dicit quatuor esse quinque. Sed non esset aliquid affinius vero vel propinquius, nisi esset aliquid simpliciter verum, cui propinquius vel affinius esset magis verum et minus falsum. Relinquitur ergo quod aliquid oportet ponere esse absolute verum, et non omnia vera et falsa; quia sequitur ex hoc quod contradicitur simul vera. Et si per praedictam rationem non sequitur quod aliquid sit absolute verum, tamen jam habetur quod aliquid est verius et firmius sive certius alio. Et sic non eodem modo se habet ad veritatem et certitudinem affirmatio et negatio. Et ita per hanc rationem et per alias praecedentes erimus liberati vel remoti a ratione, idest opinione non mixta, idest non temperata (unde alius textus habet, distemperata): tunc enim opinio est bene contemperata, quando praedicatum non repugnat subiecto: cum autem opinio implicat opposita tunc non bene contemperatur. Talis autem est praedicta positio, quae dicit contradictio verificari.

660-Item prohibet ne mente aliquid possimus definire vel determinare. Prima enim ratio distinctionis consideratur in affirmatio et negatione. Unde qui affirmationem et negationem unum esse dicit, omnem determinationem sive distinctionem excludit.

661-Deinde cum dicit "est autem" ostendit quod opinio Protagorae reducitur in eamdem sententiam cum praedicta positione. Dicebat enim Protagoras, quod omnia, quae videntur alioui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera, necesse est primam positionem esse veram, scilicet quod affirmatio et negatio sint si-

est moins noir est plus proche du blanc. Il est donc évident que l'un des deux hommes, celui qui dit que quatre est cinq, dit davantage le vrai, c'est-à-dire s'approche plus de la vérité. Mais on ne trouverait pas quelque chose de plus proche du vrai, s'il n'existe pas quelque chose d'absolument vrai, par rapport à quoi seraient plus proches et ce qui est plus vrai et ce qui est moins faux. Il reste donc qu'il faut poser quelque chose d'absolument vrai, et que tout n'est pas vrai et faux: parce que de là découle que les contradictoires sont simultanément vraies. Et s'il ne découle pas de la raison précédente que quelque chose soit absolument vrai, du moins tient-on qu'il y a quelque chose de plus vrai, de plus ferme et de plus certain qu'autre chose. Et donc, l'affirmation et la négation n'ont pas la même relation à la vérité et à la certitude. Et ainsi, par cette dernière raison et par les raisons précédentes, nous serons délivrés de cette opinion non équilibrée, vraiment excessive: une opinion en effet est bien équilibrée lorsque le prédicat ne répugne pas au sujet; mais lorsqu'une opinion implique les opposés, elle n'a vraiment pas de mesure. Or, telle est cette opinion qui dit que les contradictoires sont vraies.

660-Cette opinion inhibe aussi l'esprit qui ne peut définir ou déterminer quelque chose. En effet, la raison toute première de la distinction se prend dans l'affirmation et la négation. C'est pourquoi, celui qui dit que l'affirmation et la négation sont une, détruit toute détermination ou distinction.

661-Ensuite où il dit: "C'est de la même opinion..." il montre que l'opinion de Protagoras se ramène à la même théorie que la doctrine précédente. En effet, Protagoras disait que tout ce qui paraît vrai à chacun est vrai. Et si cette conception est vraie, il est nécessaire que la première aussi le soit, à savoir que l'affirmation et la négation soient simultanément vraies. Et, par conséquent,

simul vera. Et per consequens, quod omnia sint simul vera et falsa, sicut ex hac positione sequitur, ut supra ostensum est. Quod sic ostendit. Multi enim homines opinantur sibi invicem contraria: et putant quod illi, qui non eadem opinantur quod ipsi, mentiantur, et e converso. Si ergo quidquid alicui videtur hoc est verum, sequitur quod utruque mentiantur, et verum dicant, quod idem sit et non sit. Et sic ad opinionem Protagorae sequitur quod contradictio simul verificetur.

662-Similiter etiam si hoc est verum quod contradictio simul verificetur, necessarium est opinionem Protagorae esse veram, scilicet quod omnia quae videntur aliquibus esse vera, sint vera. Constat enim quod aliqui habent diversas opiniones; quorum quidam sunt mentientes, et quidam sunt verum dicentes, quia opinantur sibi invicem opposita. Si ergo omnia opposita sunt simul vera, quod sequitur si contradictoria simul verificantur, necessario sequitur quod omnes dicant verum, et quod videtur alicui sit verum; et sic patet quod ejusdem sententiae vel intellectus vel rationis, est utraque positio, quia ad unam sequitur alia de necessitate.

que tout soit simultanément vrai et faux, comme il ressort de la première conception, comme on l'a vu. Voici comment Aristote le démontre. Bien des hommes, en effet, ont des opinions contraires entre elles, et ils pensent que ceux qui ne sont pas de leurs opinions sont dans l'erreur; ce que les autres leur rendent bien d'ailleurs. Si donc tout ce qui apparaît quelqu'un est vrai, il s'ensuit que les deux hommes, qui ont des opinions contraires se trompent, et pourtant disent la vérité, qui est que la même chose est et n'est pas. Et ainsi il découle de l'opinion de Protagoras que les contradictoires se vérifient simultanément.

662-Pareillement aussi, s'il est vrai que les contradictoires sont simultanément vraies, il est nécessaire que l'opinion de Protagoras soit vraie, à savoir que tout ce qui paraît être vrai à quelques-uns, est vrai. Il est manifeste en effet que des hommes ont des opinions diverses, dont quelques-unes sont fausses et d'autres vraies, puisqu'elles sont opposées entre elles. Si donc tous les opposés sont simultanément vrais, ce qui s'ensuit si les contradictoires sont simultanément vraies, il s'ensuit nécessairement que tout le monde dit la vérité et que ce qui paraît à quelqu'un est vrai. Il est donc manifeste que les deux opinions appartiennent à la même théorie ou raison, puisque l'une est nécessairement consécutrice à l'autre.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Toutefois, on ne peut adopter la même attitude envers tous, dans la discussion. Les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte logique. Pour ceux qui en sont venus à la conception dont nous parlons en raison de difficultés réelles, leur ignorance est facile à guérir: ce n'est pas ici à un simple raisonnement, c'est à une véritable doctrine que nous avons affaire. Quant à ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter, on ne peut les guérir qu'en réfutant leur argumentation telle qu'elle s'exprime dans le discours et dans les mots.

Ceux qui éprouvent des difficultés réelles ont été conduits à cette opinion par la considération des choses sensibles. Ils ont cru que les contradictoires et les contraires existent simultanément dans les êtres, en voyant une même chose engendrer les contraires. Si donc, pensent-ils, il n'est pas possible que rien procède du Non-Etre, c'est que, dans l'objet, préexistaient à la fois les contraires également, ce qui revient à dire, avec Anaxagore, que tout est mêlé dans tout, ou encore, avec Démocrite, que le Vide et le Plein se trouvent, l'un et l'autre, indifféremment, dans n'importe quelle partie des êtres; seulement, pour ce dernier, le Plein, c'est l'Etre, et le Vide le Non-Etre. A ceux dont la manière de voir repose sur cette argumentation, nous dirons donc qu'en un sens, leur raisonnement est correct, mais qu'en un autre sens, ils sont dans l'erreur. L'Etre, en effet, se prend de deux façons; par conséquent, en un sens, il peut se faire que quelque chose procède du Non-Etre, tandis qu'en un autre sens, ce n'est pas possible; il se peut que la même chose soit, en même temps, Etre et Non-Etre, mais non sous le même point de vue de l'Etre: en puissance, en effet, il est possible que la même chose soit, en même temps, les contraires, tandis que, en entéléchie, ce n'est pas possible. Nous prierons aussi ces philosophes de considérer qu'il existe encore, parmi les êtres, une autre substance, qui n'est, en aucune façon sujette, ni au mouvement, ni à la corruption, ni à la génération.

## LECON X

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE DETRUIT LA RAISON DE CEUX QUI DISAIENT QUE LES CONTRADICTOIRES ETAIENT SIMULTANEMENT VRAIES; IL MONTRÉ QUEL EST L'ARGUMENT A APPORTER CONTRE CEUX QUI NIENT LES PREMIERS PRINCIPES.

663-Postquam determinavit Philosophus et posuit rationes contra negantes primum principium, hic ostendit quomodo diversimode est procedendum, quo ad diversos, qui ex diversis viis in praedictum errorum devenerunt: et dividitur in duas partes. Primo ostendit quae diversimode est procedendum contra diversos. Secundo incipit procedere alic modo quam supra, ibi, "Venit autem dubitantibus." Dicit ergo primo, quod non est idem modus "homiliae," idest popularis allocutionis, vel "bonae constructionis," secundum aliam translationem, id est ordinatae dispositionis "vel intercessionis," sicut in graeco habetur, id est persuasionis, ad omnes praedictas positiones, scilicet de veritate contradictionis et veritate eorum quae apparent. Dupliciter enim aliqui incident in praedictas positiones. Quidam enim ex dubitatione. Cum enim eis occurrunt aliiae sophisticae rationes, ex quibus videantur sequi praedictae positiones, et eas nesciunt solvere, concedunt conclusionem. Unde eorum ignorantia est facile curabilis. Non enim obviandum est eis vel occurrentum ad rationes quas ponunt, sed ad mentem, ut scilicet solvatur dubitatio de mentibus, per quam in hujusmodi opiniones indiderunt. Et tunc ab istis positionibus recedunt.

664-Alii vero praedictas positiones prosequuntur non propter aliquam dubitationem eos ad hujusmodi inducentem, sed solum "causa orationis," id est ex quadam protervia, volentes hujusmodi rationes impossibiles sustinere propter seipsas,

663-Après avoir bien élaboré et établi les raisons qui réfutent ceux qui nient le premier principe, Aristote montre ici comment il faut procéder diversement par rapport à des penseurs différents, qui ont abouti à cette erreur par des voies différentes. Ce qu'il traite en deux parties. En premier, il montre que la réponse doit s'adapter aux divers philosophes. En second, il commence une réfutation différente de celle élaborée plus haut, où il dit: "Ceux qui éprouvent des difficultés etc." Il dit donc, en premier, qu'on ne peut adopter la même défense, ou la même rigueur logique, ou la même persuasion, indifféremment envers toutes les prises de position susdites à l'égard de la vérité de la contradiction et de la vérité de ce qui apparaît (des phénomènes). En effet, les penseurs en sont venus à cette conception par deux voies différentes. Quelques-uns, à partir de difficultés. Ne pouvant résoudre un certain nombre d'arguments sophistiques qu'ils rencontraient et qui leur semblaient conduire à cette conception, ils ont finalement admis la conclusion (de la vérité simultanée des contradictoires ou de la vérité des phénomènes). C'est pourquoi, leur ignorance est facile à guérir. En effet, il ne s'agit pas, dans ces cas-là, de s'opposer à ces philosophes ou de s'attaquer aux raisons qu'ils donnent, mais de tenir compte de leur état d'esprit, pour résoudre leurs difficultés sur les erreurs qui les ont conduits à cette conception. Et alors, ils changent leur conception.

664-D'autres cependant tiennent ces positions, non pas à cause de difficultés réelles qui les auraient conduits à défendre cette théorie, mais uniquement "à cause du discours" (pour le plaisir d'argumenter et de jouer sur les mots - l'école des sophistes), c'est-à-dire à partir d'une

quia contraria eorum demonstrari non possunt. Et horum modis est argumentatio vel argumentatio "quae est in voce orationis et in nominibus," idest per hoc quod ipsa vox orationis aliquid significat. Significatio autem orationis a significatione nominum dependet. Et sic oportet ad hoc principium redire, quod nomina aliquid significant: sicut supra Philosophus usus est.

certaine impudence, voulant défendre ces théories impossibles pour elles-mêmes, parce que leurs contraires ne peuvent être démontrées. Et le remède à apporter à ces derniers adversaires est l'argumentation fondée "sur le son articulé du discours et sur les mots", c'est-à-dire fondée sur le fait que le son articulé du discours signifie quelque chose. Car la signification du discours dépend de la signification des mots. Et ainsi, il faut retourner au point de départ qui est que les mots ont un sens, comme l'a fait le Philosophe précédemment.

665-Deinde cum dicit "venit autem" Quia superius obviavit super hoc ex significatione nominum, hic incipit obviare dubitantibus solvendo eorum dubitationes. Et primo quantum ad illos, qui ponebant contradictoria esse simul vera. Secundo quantum ad illos qui ponebant omnia apparentia esse vera, ibi, "Similiter autem." Circa primum duo facit. Primo ponit dubitationem quae movet quosdam ad concedendum contradictoria esse simul vera. Secundo solvit, ibi, "Igitur ex his." Dicit ergo quod opinio de hoc quod contradictio simul verificetur, quibusdam venit per modum dubitationis ex sensibilibus, in quibus apparet generatio et corruptio et motus. Videbatur enim quod ex aliquo uno fiebant contraria, sicut ex aqua fit et aer qui est calidus, et terra quae est frigida. Sed omne quod fit, fit ex prius existente. Quod enim non est, non continet fieri, cum ex nihilo nihil fiat. Oportet ergo quod res fuerit simul in se habens contradictionem; quia si ex uno et eodem fit calidum et frigidum, fit per consequens calidum et non calidum.

665-Ensuite où il dit: "Ceux qui éprouvent...", le Philosophe commence ici à s'attaquer à ceux qui ont des doutes, en résolvant leurs difficultés. Il passe à cette seconde étape, parce qu'auparavant il s'est opposée à cette fausse conception, à partir de la signification des mots. Et, en premier, il établit son argumentation par rapport à ceux qui affirmaient que les contradictoires étaient vraies en même temps. En second, par rapport à ceux qui disaient que tout ce qui apparaît est vrai, où il dit: "Et pareillement encore etc." Il traite son premier point en deux parties. En premier, il expose la difficulté qui poussait un certain nombre de philosophes à concéder que les contradictoires sont simultanément vraies. En second, il résout la difficulté, où il dit: "A ceux dont..." Il dit donc, en premier, qu'un certain nombre a été conduit à soutenir cette opinion que les contradictoires sont simultanément vraies, à partir des choses sensibles, où l'on voit la génération et la corruption et le mouvement. En effet, il semblait que d'un seul élément naissaient des contraires; par exemple, à partir de l'eau s'engendraient et l'air qui est chaud et la terre qui est froide. Mais tout ce qui devient, devient à partir de quelque chose de préexistant. En effet, ce qui n'est pas ne peut devenir, puisque du néant rien ne se fait. Il faut donc que les contradictoires aient simultanément préexisté dans l'élément lui-même qui leur donne naissance; car si d'un seul et même élément naissent le chaud et le froid, il s'ensuit que naissent aussi le chaud et le non-chaud.

666-Propter hanc autem rationem Anaxagoras dixit quod omnia in omnibus miscentur. Ex hoc enim quod videbat quodlibet ex quolibet fieri, putabat quod nihil posset fieri ex alio nisi ante fuisset ibi. Et huic rationi videtur acquievisse Democritus. Posuit enim vacuum et plenum in qualibet parte corporis coniungi. Quae quidem se habent sicut ens et non ens. Nam plenum se habet sicut ens, vacuum vero sicut non ens.

667-Deinde cum dicit "igitur ex" Solvit praedictam dubitationem dupliciter. Primo sic, dicens quod sicut dictum est, illis qui ex dubitatione opinantur praedicta inconvenientia, obviandum est ad mentem. Igitur "ad suscipientes," id est opinantes contradictionia simul verificari, "ex his," id est praedicta ratione dicimus, quod quodammodo recte dicunt, et quodammodo ignorant quid dicunt, inconvenienter loquentes. Ens enim dupliciter dicitur; ens actu, et ens in potentia. Cum igitur dicunt quod ens non fit ex non ente, quodammodo verum dicunt, et quodammodo non. Nam ens fit ex non ente actu, ente vero in potentia. Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in potentia, non tamen "perfecte," id est in actu. Sic enim tepidum est in potentia calidum et frigidum, neutrum tamen in actu.

668-Deinde cum dicit "amplius autem" Secundam solutionem ponit ibi, dicens, quod dignum dicimus, quod ipsi suscipiant vel opinantur aliquam substantiam esse cui nec insit motus, nec generatio, nec corruptio, quod probatum est octavo Physicorum. Tali

666-C'est à cause de cette raison qu'Anaxagore a dit que tout est mêlé dans tout. En effet, du fait qu'il voyait que n'importe quoi engendrait n'importe quoi, il pensait que rien ne pouvait s'engendrer d'autre chose sans avoir préexisté dans cette chose-là. Il semble que Démocrite a donné son assentiment à cette raison. En effet, il affirmait que le plein et le vide se rejoignaient dans toutes les parties du corps. Or, le plein et le vide sont comme l'être et le non-être. En effet, le plein tient lieu de l'être et le vide se comporte comme le non-être.

667-Ensuite où il dit: "A ceux dont...", il résout la difficulté précédente de deux manières. En premier, de la façon suivante. Il dit que, comme on l'a souligné auparavant, à l'égard de ceux qui ont admis les soudites absurdités à partir de ces difficultés, il faut porter attention à leur état d'esprit. C'est pourquoi, à ceux qui admettent la vérité simultanée des contradictoires à partir de la raison précédente, nous disons qu'en un sens ils ont parlé correctement et qu'en un autre sens ils ont ignoré ce dont ils parlaient, disant des idioties. En effet, l'être se dit de deux manières: l'être en acte, l'être en puissance. Donc, quand ils disaient que l'être ne devient pas du non-être, d'une certaine façon ils disaient la vérité, d'une autre, non. En effet, l'être vient du non-être en acte, et de l'être en puissance. De là vient aussi que, d'une certaine façon, la même chose peut être à la fois être et non-être et que, d'une autre manière, elle ne peut l'être. En effet, il est possible que la même chose soit les contraires en puissance, mais non "parfairement", c'est-à-dire en acte. En effet, si le tiède est chaud et froid en puissance, il n'est ni l'un ni l'autre en acte.

668-Ensuite quand il dit: "Nous prierons aussi...", il apporte la seconde solution en disant que nous trouverions juste que ces philosophes admettent ou pensent qu'il y a une substance où n'existent ni mouvement, ni génération, ni corruption. Ce que l'on a prouvé dans le huitième

autem substantiae non poterit con-  
cludi ex ratione praedicta, quod  
insint contraria, quia ex ea non  
fit aliquid. Et haec solutio vide-  
tur procedere secundum Platonicos,  
qui propter mutabilitatem sensibi-  
lium coacti sunt ponere ideas immo-  
biles, scilicet de quibus dentur de-  
finitiones, et fiant demonstrationes,  
et certa scientia habeatur; quasi  
de his sensibilibus propter eorum  
mutabilitatem et admixtionem con-  
trarietatis in eis certa scientia  
esse non possit. Sed prima solutio  
sufficientior est.

livre des Physiques. Par rapport à une  
telle substance, on ne pourrait tirer  
les conclusions de la raison précédente  
qui voudrait que les contraires existent  
dans cette substance. La raison en est  
que rien ne devient à partir d'elle.  
Cette solution semble se modeler sur l'ar-  
gumentation des Platoniciens qui, à cau-  
se de la mobilité des choses sensibles,  
ont été forcés à poser des idées immo-  
biles, auxquelles on pouvait attribuer  
des définitions et desquelles on pouvait  
construire des démonstrations. Et ainsi,  
on pouvait posséder une science certaine.  
Cette opinion des Platoniciens semblait  
impliquer qu'il ne pouvait exister de  
science certaine concernant les choses  
sensibles, à cause de leur mobilité et  
du mélange des contraires qu'il y a en  
elles. Mais la première solution est  
plus efficace.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Et pareillement encore, c'est la considération du monde sensible qui a conduit certains à croire à la vérité des apparences. Ils pensent, en effet, que la vérité ne doit pas se décider d'après le plus ou moins grand nombre de voix; or la même chose paraît, à ceux qui en goûtent, douce aux uns et amère aux autres; il en résulterait que si tout le monde était malade, ou si tout le monde avait perdu l'esprit, à l'exception de deux ou trois personnes seulement qui eussent conservé la santé ou la raison, ce serait ces dernières qui passeraient pour malades ou folles, et non pas les autres! Ces philosophes ajoutent que beaucoup d'animaux reçoivent, pour les mêmes choses, des impressions contraires aux nôtres, et que, même pour chaque individu, ses propres impressions sensibles ne lui semblent pas toujours les mêmes. Lesquelles d'entre elles sont vraies, lesquelles sont fausses, on ne le voit donc pas bien: telles choses ne sont en rien plus vraies que telles autres, mais les unes et les autres le sont à égal degré. C'est pourquoi Démocrite assure que, de toute façon, il n'y a rien de vrai, ou que la vérité, du moins, ne nous est pas accessible.

## LECON XI

Commentaire de saint Thomas -

QUELLE RAISON ONT POUSSÉ CERTAINS PHILOSOPHES A JUGER QUE  
TOUTE APPARENCE EST VRAIE.

669-Postquam Philosophus solvit dubitationem, ex qua inducebantur antiqui ad ponendum contradictoria simul esse vera, hic removet illa, ex quibus aliqui inducebantur ad ponendum omne, quod apparet, esse verum. Dividitur autem pars ista in duas. Primo ponit dubitationes, ex quibus aliqui movebantur and praedictam positionem pnendam. Secundo removet dubitationes praedictas, ibi, "Nos autem et ad hanc orationem." Circa primum duo facit. Primo ponit rationem eorum, ex qua movebantur ad ponendum omne, quod apparet, esse verum. Secundo assignat causam praedictae rationis, ibi, "Omnino vero propter existimare." Dicit ergo primo quod sicut opinio, quae ponebat contradictoria simul esse vera, veniebat ex quibusdam sensibilibus, in quibus contingit contradictoria fieri ex aliquo uno, similiter "et veritas quae est circa apparentia," idest opinio de veritate apparentium, venit ex quibusdam sensibilibus, illis scilicet qui non protervientes, sed dubitantes in hanc positionem incidunt. Et hoc quia de eisdem sensibilibus inveniuntur contrariae opiniones diversorum. Et hoc tripliciter. Primo, quia quibusdam gustantibus videtur dulce, quod alii videtur amarum esse. Et sic homines de omnibus sensibilibus contrariam opinionem habent. Secundo, quia multa animalia contraria judicant de sensibilibus nobis. Illud enim quod videtur sapidum bovi vel asimo, mali saporis ab homine judicatur. Tertio, quia idem homo in diversis temporibus diversimode judicat de sensibilibus. Quod enim nunc videtur sibi dulce et sapidum, alio tempore sibi

669-Après avoir donné une réponse au problème qui avait conduit les anciens philosophes à soutenir que les contradictoires étaient simultanément vraies, le Philosophe rejette ici les difficultés qui en avaient conduit d'autres à soutenir que tout ce qui apparaît est vrai. Cette partie se divise en deux. En premier, Aristote expose les difficultés qui avaient poussé certains penseurs à soutenir cette conception. En second, il cultive ces difficultés, où il dit: "Nous répondrons à cet argument etc." (lec. XIII) Il traite sa première partie en deux points. En premier, il expose le motif qui les conduisait à affirmer que tout ce qui apparaît est vrai. En second, il donne la cause de ce motif, où il dit: "Et, en général, c'est parce que etc." (lec. XII) Il dit donc, en premier, que "la vérité concernant les apparences", c'est-à-dire l'opinion qui tient à la vérité des apparences, celle que l'on rencontre, non pas chez les impudents ou effrontés, mais chez ceux qui la tiennent de réelles difficultés, à une source identique à l'opinion qui voulait que les contradictoires soient simultanément vraies: comme cette dernière provenait de certaines choses sensibles où les contradictoires peuvent devenir à partir d'un seul élément, ainsi la première vient, elle aussi, de certaines choses sensibles. Et cela, parce que différentes personnes soutiennent des opinions contraires sur les mêmes choses sensibles. Ce qui a lieu de trois manières. En premier, parce que la même chose apparaît à ceux qui y goûtent, douce aux uns et amère aux autres. Et ainsi, les hommes entretiennent des opinions contraires sur toutes les choses sensibles. En second, parce que beaucoup d'animaux ont des impressions contraires aux nôtres sur les choses sensibles. Ce qui semble savoureux à la brebis ou à l'âne, l'homme le juge comme fort désagréable au goût. En

videtur amarum et insipidum.

670-Nec potest assignari ratio certa per quam fiat manifestum, quae opinionum istarum sit vera, aut quae sit falsa; quia non magis una earum videtur vera uni, quam alteri altera. Ergo oportet quod aequaliter sint verae, vel aequaliter falsae. et ideo dixit Democritus, quod aut nihil est determinate verum in rebus; aut si quid est verum, non est nobis manifestum. Cognitionem enim rerum accipimus per sensus. Judicium autem sensus non est cerum, cum non semper eodem modo judicet. Unde nulla certitudo videtur nobis esse de veritate, ut possimus dicere, quod haec opinio determinate est vera et contraria determinate est falsa.

671-Sed quia posset aliquis dicere contra hanc opinionem, quod aliqua regula potest sumi per quam discernitur inter contrarias opiniones quae earum sit vera, ut vide licet dicamus quod illud est verum judicium de sensibilibus quod dant sani, non quod dant aegrotantes; et de veritate hoc est verum judicium, quod dant sapientes et intelligentes, non autem quod dant insipientes vel stulti: ideo in principio removet istam responsonem per hoc, quod judicium certum de veritate non convenienter potest sumi ex multitudine et paucitate, ut scilicet dicatur esse verum quod multis videtur, falsum autem quod videtur paucis; cum quandoque illud quod est pluribus opinabile, non sit simpliciter verum. Sanitas autem et aegritudo, sive sapientia et stultitia, non videntur differre nisi secundum multitudinem et paucitatem. Si enim omnes vel plures essent tales quales

troisième, parce que le même homme, en des temps différents, juge différemment des choses sensibles. Ce qui semble, actuellement, doux et savoureux, semble amer et insipide en un autre temps.

670-On ne peut pas non plus donner une raison certaine qui permette de distinguer avec évidence laquelle de ces opinions est fausse et laquelle est vraie, parce que l'une d'elles ne semble pas plus vraie à l'un, que l'autre, à un autre. Donc, il faut qu'elles soient également fausses ou également vraies. C'est pourquoi Démocrite a dit que, ou bien il n'y a rien de déterminément vrai, ou bien, s'il existe une vérité, elle ne nous est pas accessible. En effet, nous recevons notre connaissance des choses par les sens. Or, le jugement du sens n'est pas certain, parce qu'il ne juge pas toujours de la même manière. C'est pourquoi, il semble qu'il n'existe aucune certitude pour nous de posséder la vérité, de telle sorte que nous pourrions dire que telle opinion est définitivement vraie et que l'opinion contraire est décidément fausse (déterminément fausse).

671-Mais parce qu'on pourrait soutenir, contre cette opinion, que l'on peut trouver un critère qui permette de distinguer laquelle parmi des opinions contraires est vraie, par exemple, un critère qui permettrait de dire que le jugement vrai qui porte sur les choses sensibles est celui que donnent les hommes sains, non les malades; et que le jugement vrai sur la vérité est celui que donnent les sages et les hommes intelligents, non pas celui que donnent des têtes légères ou des idiots, Aristote rejette immédiatement cette réponse par le fait que le jugement vrai sur la vérité ne peut convenablement se prendre d'après la plus ou moins grande quantité, de telle sorte qu'on pourrait dire vrai ce qui semble tel à un grand nombre, et faux, ce qui semble tel à un petit nombre. En effet, ce qui, parfois, semble probable à plusieurs n'est pas absolument vrai. Or la santé et la maladie, la sagesse et l'idiotie, ne semblent différer que par la grande ou la petite quantité. En effet, si tous les hommes ou la plupart ressemblaient à ceux

sunt illi qui nunc reputantur desipientes vel stuli, illi reputarentur sapientes. Et qui nunc reputantur sapientes, reputarentur stuli. Et similiter est de sanitate et aegritudine. Non ergo credendum est magis judicio sani et sapientis de falsitate et veritate, quam judicio infirmi et insipientis.

que nous jugeons sots ou idiots, on considérerait ces derniers comme sages; et ceux que l'on considère actuellement comme sages, on les considérerait comme sots. Le cas de la santé et de la maladie est semblable. Donc, on ne peut se fier davantage aux jugements de l'homme sain et du sage qu'à ceux du malade et de l'imbécile.

---

Traduction du commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique  
d'Aristote -

LIVRE III

Leçons 1 - 2 - 3

LIVRE IV

Faculté des Arts

SEMINAIRE DE SHERBROOKE

Germain Dandenault, ptre

Tous droits réservés

-Ad usum privatum-

## TEXTE D'ARISTOTE -

Et, en général, c'est parce que ces philosophes identifient la pensée avec la sensation, et celle-ci avec une simple altération physique, que ce qui apparaît au sens est nécessairement, selon eux, la vérité. C'est, en effet, pour ces raisons, qu'Empédocle et Démocrite, et, pour ainsi dire, tous les autres philosophes, sont tombés dans de pareilles opinions. Pour Empédocle, changer notre état physique, c'est changer notre pensée:

D'après ce qui se présente aux sens, l'intelligence croît, en effet, chez les hommes,  
et dans un autre passage, il dit que:

Autant les hommes deviennent autres, autant à leurs esprits, toujours,

Des pensées différentes se présentent.

Parménide s'exprime aussi de la même manière:

Car, de même que, en tout temps, le mélange forme les membres souples,

Ainsi se présente la pensée chez les hommes; car c'est la même chose

Que l'intelligence et que la nature des membres des hommes,  
En tous les hommes et pour tout homme, car ce qui prédomine dans le corps fait la pensée.

On rapporte encore cette sentence d'Anaxagore à certains de ses amis: à savoir que les êtres seront tels qu'on les conçoit. Homère aussi, dit-on, a manifestement partagé cette opinion, puisqu'il a représenté Hector, délivrant par l'effet de sa blessure, étendu, pensant d'autres pensées, ce qui suppose que ceux qui pensent de travers ont encore des pensées, bien que ce ne soit plus les mêmes. Evidemment, donc, s'il y a deux sortes de raison, les êtres réels aussi sont à la fois ainsi et non ainsi. Et c'est là où les conséquences d'une pareille doctrine sont le plus difficilement admissibles. Si, en effet, ceux qui ont le plus nettement aperçu toute la vérité possible pour nous (et ces hommes sont ceux qui la cherchent et l'aiment avec le plus d'ardeur), si ces hommes ont de pareilles opinions et professent ces doctrines sur la vérité, comment n'est-il pas naturel qu'on aborde avec découragement les problèmes de la Philosophie? Poursuivre

des oiseaux au vol: voilà ce que serait la recherche de la vérité.

La raison de l'opinion de ces philosophes, c'est que, considérant la vérité dans les êtres, ils ont entendu par êtres les seules choses sensibles. Or il y a dans les choses sensibles beaucoup d'indétermination et de cette sorte d'être que nous avons reconnu plus haut. C'est ce qui explique pourquoi l'opinion en question, tout en n'étant pas l'expression de la vérité, n'est cependant pas sans vraisemblance (appréciation d'une plus grande justesse que celle d'Epicharme sur Xénophane). De plus, ces philosophes, voyant que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change partout et en tout sens. Cette manière de voir s'épanouit dans la plus radicale de toutes les doctrines que nous avons mentionnées, qui est celle des philosophes se disant disciples d'Héraclite, et telle que l'a soutenue Cratyle; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt; il reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois!

## LECON XII

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE EXPOSE LES DEUX CAUSES QUI ONT FAIT CROIRE A CERTAINS PHILOSOPHES ANCIENS QUE LA VERITE DES CHOSES CONSISTE DANS L'APPARENCE.

672-Ostendit causam praedictae positionis. Et primo ex parte sensus. Secundo ex parte sensibilium, ibi, "Hujus autem opinionis causa etc." Circa primum tria facit. Primo ponit causam praedictae positionis ex parte sensus. Secundo recitat divisorum opiniones, quae in hanc causam concordaverunt, ibi, "Ex his Empedocles etc." Tertio invehit contra eos, ibi, "Quare gravissimum." Dicit ergo primo, quod antiqui hoc opinabantur, quod prudentia sive sapientia vel scientia non esset nisi sensus. Nam enim ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Cognitio autem sensus fit per quamdam alterationem sensus ad sensibilia: et ita quod sensus aliquid sentiat, provenit ex impressione rei sensibilis in sensum. Et sic semper cognitio sensus respondet naturae rei sensibilis, ut videtur. Oportet igitur, secundum eos, quod illud, quod videtur secundum sensum, sit de necessitate verum. Cum autem conjunxerimus quod omnis cognitio est sensitiva, sequitur quod omne quod alicui apparet quocumque modo, sit verum.

673-Haec autem ratio non solum deficit in hoc, quod ponit sensum et intellectum idem, sed et in hoc quod ponit judicium sensus nunquam falli de sensibilibus. Fallitur enim de sensibilibus communibus et per accidens, licet non de sensibilibus propriis, nisi

672-Aristote montre la cause de la sus-dite conception. Et, en premier, du côté du sens. En second, du côté, des choses sensibles, où il dit: "La raison de l'opinion de ces philosophes etc." Il traite son premier point en trois parties. En premier, il donne la cause de la susdite conception du côté des sens. En second, il rapporte l'opinion de quelques philosophes qui ont été d'accord sur la validité de cette cause, où il dit: "C'est, en effet, pour ces raisons, qu'Empédocle etc." En troisième, il s'emporte contre ces philosophes, où il dit: "Et c'est là où les conséquences etc." Il dit donc, en premier, que les anciens croyaient que la prudence ou la sagesse ou la science n'était affaire que du sens (n'appartenait qu'au sens). En effet, il ne mettait pas de différence entre le sens et l'intelligence. Or, la connaissance du sens se fait par une altération du sens à l'égard des choses sensibles, de telle sorte qu'il sent quelque chose à cause de l'impression de la chose sensible sur lui. Et ainsi, la connaissance du sens correspond toujours à la nature de la chose sensible, comme il semble. Il faut donc, d'après ces philosophes, que ce qui est connu conformément au sens soit vrai de toute nécessité. Si nous ajoutons à cette dernière réflexion que toute connaissance est sensitiva, il s'ensuit que tout ce qui apparaît à quelqu'un, de quelque manière que ce soit, est vrai.

673-Cette dernière raison est non seulement déficiente en ce qu'elle identifie le sens et l'intelligence, mais aussi en cela qu'elle pose que le jugement du sens ne se trompe jamais à propos des choses sensibles. En effet, il se trompe sur les sensibles communs et sur les sensibles par accident, bien qu'il ne se

forte ex indispositione organi. Nec oportet, quamvis sensus alteretur a sensibilibus, quod judicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in paciente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. Et inde est quod sensus non est quandoque dispositus ad recipiendum formam sensibilis secundum quod est in ipso sensibili; quare aliter aliquando judicat quam rei veritas se habeat.

674-Deinde cum dicit "ex his enim" Recitat diversorum opiniones assentientium causis praedictis, Omnia autem dicta eorum, quae inducit, tendunt ad duo. Quorum primum est, quod intellectus sit idem cum sensu. Aliud est, quod omne quod videtur sit verum. Dicit ergo, quod ex praedictis rationibus Empedocles et Democritus et singuli aliorum sunt facti rei talibus opinionibus, ut "est dicere verisimile," idest sicut verisimiliter conjecturare possumus ex eorum dictis.

675-Dicit enim Empedocles quod illi, qui permutant "habitu," idest dispositionem corporis, permutant etiam prudentiam; quasi intellectus cuius est prudentia, sequatur habitudinem corporis, sicut et sensus. Nam prudentia crescit in hominibus "ad apparens," idest per hoc quod aliquid de novo incipit apparere homini, profectus scientiae fit in homine; sed hoc fit per hoc quod dispositio corporis variatur. Alia translatio habet melius: "Ad praesens enim voluntas vel consilium augetur hominibus," quasi dicat: secundum dispositiones diversas praesentes, nova consilia, sive novae voluntates, sive novae

trompe pas à l'égard des sensibles propres, à moins d'une indisposition organique. Il n'est pas nécessaire non plus que, même s'il est altéré par les choses sensibles, son jugement soit vrai par dépendance des conditions de la chose sensible. En effet, il n'est pas nécessaire que l'action de l'agent soit reçue dans le patient selon le mode de l'agent. Ce qui est nécessaire c'est que cette action soit reçue <sup>selon</sup> le mode du patient ou du recevant. De là vient que le sens n'est pas toujours disposé (apté) à recevoir la forme de la chose sensible conformément à ce qu'elle est dans la chose sensible elle-même; c'est pourquoi, le sens juge quelque fois autrement qu'il en est dans la réalité.

674-Ensuite, où il dit: "C'est, en effet, pour ces raisons...", il rapporte les opinions des divers philosophes qui ont donné leur assentiment aux causes ci-haut mentionnées. Or, toutes leurs affirmations, qu'Aristote rapporte, tendent aux deux conceptions suivantes. La première est que l'intelligence s'identifie au sens. La seconde est que tout ce qui apparaît est vrai. Il dit donc que, pour les raisons précédentes, Empédocle et Démocrite et tous les autres philosophes sont tombés dans de pareilles opinions, "comme on peut probablement l'affirmer", c'est-à-dire comme on peut vraisemblablement le deviner à partir de leurs écrits.

675-En effet, Empédocle dit que ceux qui changent "leur habitus", c'est-à-dire leur disposition physique, changent aussi de prudence; comme si l'intelligence, à laquelle la prudence appartient, dépendait de la disposition corporelle, comme cela a lieu pour le sens. Car la prudence croît chez les hommes "en fonction de l'apparence". Ce qui signifie que du fait que quelque chose commence à apparaître de nouveau à l'homme, il y a progrès dans sa science: ce qui a lieu cependant à cause de la variation d'une disposition physique. Une autre traduction comporte un meilleur sens: "La volonté ou le conseil augmente dans l'homme d'après le moment présent". C'est comme si Empédocle disait: d'après

prudentia hominibus angentur; quasi consilium sive voluntas non sequatur aliquam vim intellectivam in homine, quae sit praeter sensum, sed solam dispositionem corporis quae variatur secundum praesentiam diversarum rerum. In aliis autem libris suis dicit Empedocles quod quantum ad alterationem transformat, id est secundum quantitatem qua homo transformatur in alteram dispositionem corporis, tanta eis est semper cura inquit, id est quod tot curae sive sollicitudines seu prudentia hominibus adveniunt. Quod quidem est difficile. Alia translatio melius sic habet. "Quia quantumcumque mutati fiant, instantum secundum ipsas semper sapere alia statutum est sive stultum." Vel "ipsis affuit" secundum aliam literam: quasi dicat, quod quantumcumque homo mutatur in dispositione corporis, instantum semper alia sapientia, quasi alium intellectum et aliam sapientiam habens.

les diverses dispositions présentes, de nouveaux conseils, ou de nouvelles volontés, ou de nouvelles prudences croissent en l'homme. Cette opinion semblerait impliquer que le vouloir ou le conseil ne serait pas consécutif à quelque puissance intellectuelle dans l'homme, puissance qui existerait en dehors du sens, mais serait consécutif à la seule disposition corporelle qui varie en fonction de la présence des diverses choses. Dans ses autres livres, Empédocle dit que le poids de la sollicitude chez l'homme est en fonction de la dimension de la transformation qui s'opère chez lui en une autre disposition corporelle, c'est-à-dire qu'il y a autant de soucis ou de sollicitudes ou de prudences chez l'homme qu'il y a en lui de transformations en de nouvelles dispositions physiques. Ce qui comporte un sens difficile. Une autre traduction dit avec plus de bonheur: "En effet, il est de règle (ou il est sûrement vrai) qu'autant il y a de changements dans l'homme, autant il apprécie (il comprend) des choses différentes. Un autre texte dit: "Autant afflue chez lui un savoir différent". C'est comme si Empédocle disait: chaque changement dans les dispositions corporelles s'accompagne d'une nouvelle sagesse; en d'autres mots, chaque changement trouve l'homme en possession d'une autre intelligence et d'une autre sagesse. (Autant les hommes deviennent autres, autant à leurs esprits, toujours, des pensées différentes se présentent).

676-Deinde ponit opinionem Parmenidis ad idem; dicens, quod Parmenides de rerum veritate enuntiat eodem modo sicut Empedocles. Dicit enim quod sicut unusquisque habet dispositionem membrorum valde circumflexorum, vel "multae flexionis," secundum aliam literam, ita intellectus hominibus: quasi dicat, quod in membris hominis est multa varietas et circumvolutio ad hoc quod talis membrorum dispositio adaptetur ad operationem intellectus, qui sequitur membrorum complexionem, secundum eum. Ipse enim dicit quod idem est "quod curavit," id est quod curam

676-Ensuite, Aristote rapporte l'opinion de Parménide portant sur le même problème. Il dit que Parménide s'exprime sur la vérité des choses de la même manière qu'Empédocle. En effet, Parménide dit que, comme chaque homme est composé de membres décrivant des courbes compliquées (de forme plus ou moins circulaire), ou de membres d'une grande souplesse, d'après un autre texte, ainsi en est-il de l'intelligence chez les hommes. Parménide semblerait dire que la grande variété et les nombreux enroulements qui existent dans les membres de l'homme sont là pour réaliser une disposition de ces membres adaptée à l'opération de l'intelligence,

habet sive prudentiam de membris ex natura membrorum: et quod est "in omnibus," idest in singulis partibus universi, et quod est "in omni," idest in toto universo. Sed tamen aliter nominatur in toto universo, et in singulis partibus universi et etiam in homine. Et hoc in toto universo, dicitur Deus. In singulis autem partibus universi, dicitur natura. In homine autem, dicitur intellectus. Et sic hoc habet plus in homine quam in aliis partibus universi, quia in homine illa virtus intelligit propter complexionem determinatam membrorum, non autem in aliis rebus. In quo etiam datur intelligi quod intellectus sequitur complexionem corporis, et per consequens non differt a sensu. Alia translatio planius habet sic. Idem enim quod quidam sapit membrorum, non est in hominibus et omnibus et omnium. Plus enim est intellectus.

qui est consécutive à la structure de ces membres. Parménide dit en effet que c'est exactement la même chose qui possède la prudence ou le soin des membres, à partir de la nature des membres, et qui existe "en toutes choses", c'est-à-dire dans chaque partie de l'univers, et qui est "dans le tout", c'est-à-dire dans tout l'univers. Cependant on nomme cette chose identique différemment quand on l'envisage par rapport à tout l'univers, par rapport à chacune des parties de l'univers et par rapport à l'homme. En tant qu'elle existe dans tout l'univers, on l'appelle Dieu. En tant qu'elle existe dans chaque partie, on l'appelle nature; et dans l'homme, on l'appelle intelligence. Et cette chose a quelque chose de plus dans l'homme que dans les autres parties de l'univers, parce que dans l'homme cette puissance ou cette vertu intellige à cause de la constitution déterminée des membres; ce qui n'existe pas dans les autres parties. Par là, on peut comprendre que l'intelligence est consécutive à la constitution et à la structure du corps et que, par conséquent, elle ne diffère pas du sens. Une autre traduction comporte ce sens avec plus de clarté. Ce que chacun ressent dans ses membres n'est pas identique dans les hommes et pour tous les hommes et en toutes choses. En effet, l'intelligence est quelque chose de plus.

677-Deinde ponit opinionem Anaxagorae qui pronuntiavit ad quosdam suos socios vel amicos reducendo eis ad memoriam, quia talia sunt eis entia, qualia suscipiunt sive opinantur. Et hoc est secundum quod in illis dictis philosophorum tangitur, scilicet quod veritas sequatur opinionem.

678-Deinde ponit opinionem Homeri, de quo dicunt, quod videbatur eamdem opinionem habere. Fecit enim in sua recitatione Hectorem jacere quasi in extasi a plaga sibi illata "aliud cunctantem," idest aliud cogitantem quam prius, vel aliena sapientem, secundum aliam translationem, scilicet ab his quae prius sapuerat, quasi cunctantem quidem

677-Ensuite il rapporte l'opinion d'Anaxagore qui a dit à certains de ses associés ou amis, en se rappelant à leur mémoire, que pour eux les êtres sont tels qu'ils les conçoivent. Voilà ce que l'on remarque dans les paroles de ces philosophes: la vérité est consécutive à l'opinion.

678-Il rapporte ensuite l'opinion d'Homère qui, dit-on, semblait partager cette opinion. Dans son épopée en effet, il représente Hector étendu, délirant par l'effet des blessures qu'il avait reçues, "s'attardant à autre chose", c'est-à-dire réfléchissant sur d'autres pensées que celles qu'il avait auparavant ou, d'après une autre traduction, comprenant des choses différentes de celles qu'il

et non cunctantem, idest in illo strato, in quo jacebat percussus, esset sapiens et non sapiens: sed non quantum ad eadem; quia quantum ad illa, quae tunc sibi videbantur sapiens erat; quantum autem ad illa quae prius sapuerat et jam sapere desierat, non erat sapiens. Alia translatio sic habet: "Sapientes quidem et desipientes": quasi dicat, sicut fuit de Hectore qui sapiebat aliena post plagam, ita contingit et de aliis quod sunt simul sapientes et desipientes, non secundum eadem sed secundum diversa.

679-Ex omnibus autem praedictis philosophorum opinionibus concludit conclusionem intentam scilicet quod si utraeque sint prudentiae, scilicet secundum quas homo existimat contraria mutatus de una dispositione in aliam; quod omne id quod existimatur sit verum. Non enim esset prudentia existimare falsum. Unde sequitur quod entia similiter se habeant sic et non sic.

680-Deinde cum dicit "quare et" Invehit contra praedictos philosophos, dicens, quod gravissimum accidens est quod eis accidit. Nam si illi, qui maxime viderunt verum in quantum contingit ab homine posse videri, scilicet praedicti philosophi, qui etiam sunt maxime querentes et amantes verum, tales opiniones et tales sententias proferunt de veritate, quomodo non est dignum praedictos philosophos dolere de hoc, quod eorum studium frustatur, si veritas inveniri non potest? Alia litera habet "Quomodo non est dignum relinquere vel respuere "philosophari conantes?" idest quod homo non adhaereat his, qui volunt philosophari, sed eos contemnat. Nam si nullum verum potest ab homine de veritate sciri, quaerere veritatem est

comprendait antérieurement, comme s'il s'attardait et ne s'attardait pas sur cette couche où, blessé, il était couché. Hector était prudent et ne l'était pas, mais pas par rapport aux mêmes choses: par rapport aux choses qui lui apparaissaient à ce moment-là, il était sage; par rapport à celles qu'il avait connu et qu'il ne connaissait plus, il n'était pas sage. Une autre traduction dit ceci: "Sages et insensés", comme si elle disait ceci: comme il en fut d'Hector qui pensait fort différemment après sa blessure, ainsi il peut arriver aux autres d'être en même temps sages et insensés, non pas par rapport aux mêmes choses, mais par rapport à des choses diverses.

679-A partir de toutes les opinions ci-haut mentionnées des philosophes, Aristote en arrive à la conclusion qu'il recherchait: s'il s'agit de deux véritables prudences selon lesquelles l'homme, ayant passé d'une disposition à l'autre, donne son assentiment à des choses contraires, tout ce qui est ainsi jugé comme vrai l'est en réalité. En effet, accorder valeur au faux n'est pas prudence. Il s'ensuit donc que s'il y a deux prudences contraires, les êtres parallèlement sont à la fois ainsi et non ainsi.

680-Ensuite où il dit: "Et c'est là où ...", il s'emporte contre ces philosophes, en disant que c'est là le malheur le plus grave qui pouvait leur arriver. Si, en effet, ceux qui ont le plus nettement aperçu la vérité, en autant qu'elle peut être vue par l'homme, c'est-à-dire ces philosophes que nous avons mentionnés, et qui, en même temps, sont ceux qui la recherchent et l'aiment avec le plus d'ardeur, si ces hommes, dis-je, ont de pareilles opinions et professent de telles doctrines sur la vérité, comment ne serait-il pas juste de les voir se plaindre douloureusement de l'inutilité de leur effort et de leur zèle, la vérité étant par hypothèse, inaccessible? Un autre texte dit: "Comment n'est-il pas juste qu'on délaisse ou qu'on méprise ceux qui travaillent les problèmes de la philosophie? "Ce dernier

quaerere illud, quod non potest homo habere, sicut ille qui prosequitur vel fugat volatilia. Quanto enim magis prosequitur, tanto magis ab eo elongantur.

681-Deinde cum dicit "hujus autem" Assignat causam praemissae opinio- nis ex parte sensibilium; scilicet quae causa praedictae opinionis etiam ex parte sensibilium poneba- tur. Nam, cum sensibile sit prius sensu naturaliter, oportet quod dis- positio sensuum sequatur sensibilium dispositionem. Assignat autem ex parte sensibilium duplarem causam; qua- rum secunda ponitur, ibi, "Amplius autem omnium etc." Dicit ergo primo, quod causa opinionis praedictorum philosophorum fuit, quia cum ipsi intenderet cognoscere ve- ritatem de entibus, et videretur eis quod sola sensibilia entia es- sent, totius veritatis doctrinam dijudicaverunt ex natura sensibilium rerum. In rebus autem sensibilibus multum est de natura infiniti sive indeterminati, quia in eis est mate- ria, quae quantum est de se non de- terminatur ad unum, sed est in po- tentia ad multas formas: et est in eis natura entis similiter ut dixi- mus, videlicet quod esse rerum sensibilium non est determinatum, sed ad diversa se habens. Unde non est mirum si non determinatam co- gnitionem ingerit sensibus, sed huic sic, et alteri aliter.

682-Et propter hoc praedicti philo- sophi decenter sive verisimiliter loquuntur ratione praedicta. Non tan- men verum dicunt in hoc quod ponunt nihil determinatum esse in rebus sensibilibus. Nam licet materia quantum est de se indeterminate se

texte dirait qu'on ne s'attache pas à ceux qui veulent se livrer à la philo- sophie, mais qu'on les méprise. En effet, si l'homme ne peut rien connaître de la vérité, rechercher la vérité c'est re- chercher ce qu'on ne peut posséder, com- me celui qui poursuit ou fuit des oiseaux au vol. Plus il s'approche des oiseaux, plus les oiseaux s'en éloignent.

681-Ensuite où il dit: "La raison de l'opinion...", il donne la cause de l'opinion précédente, du côté des choses sensibles. La cause de l'opinion précé- dente se posait aussi du côté des choses sensibles. En effet, comme le sensible est naturellement antérieur au sens, il faut que la disposition du sens soit consécutive à la disposition des choses sensibles. Aristote donne une double cause, du côté des choses sensibles. Il assigne la seconde cause où il dit: "De plus, ces philosophes etc." La cause de l'opinion de ces philosophes fut, dit-il, que, voulant connaître la vérité sur les êtres, et croyant que seuls les êtres sensibles existaient, ils ont établi et jugé la doctrine concernant toute la vérité à partir de la nature des choses sensibles. Or, dans les cho- ses sensibles, ce qui relève de la nature de l'infini ou de l'indéterminé est con- sidérable, parce que la matière existe . en elles, laquelle, considérée en elle- même, n'est pas déterminée à sens unique, mais est en puissance à quantité de formes. La nature de l'être qui se trouve dans ces choses sensibles s'en ressent et ressemble à cette indétermination: l'être des choses sensibles n'est pas détermi- né, mais il est ouvert à des voies di- verses. O'est pourquoi, il n'est pas étonnant que l'être sensible n'offre pas une connaissance déterminée aux sens, mais qu'il se présente ainsi à celui-ci et autrement à un autre.

682-Pour cette raison, c'est avec vrai- semblance et convenance que ces philo- sophes ont parlé de cette façon. Cepen- dant, ils n'ont pas dit la vérité sur le point où ils ont affirmé qu'il n'y avait rien de déterminé dans les choses sensibles. Car bien que la matière, quant

habeat ad multas formas, tamen per formam determinatur ad unum modum essendi. Unde cum res cognoscatur per suam formam magis quam per materiam, non est dicendum quod non possit haberi de rebus aliqua determinata cognitio. Et tamen quia verisimilitudinem aliquam habet eorum opinio, magis congruit dicere sicut ipsi dicebant, quam sicut dicit Epicharmus ad Xenophanem, qui forte dicebat omnia immobilia et necessaria esse, et per certitudinem sciri.

683-Deinde cum dicit "amplius autem" Ponit secundam causam ex parte sensibilium sumptam; dicens quod philosophi viderunt omnem hanc naturam, scilicet sensibilem, in motu esse. Viderunt etiam de permutante, id est de eo quod movetur, quod nihil verum dicitur in quantum mutatur. Quod enim mutatur de albedine in nigredinem, non est album nec nigrum in quantum mutatur. Et ideo si natura rerum sensibilium semper permittatur, et "omnino," id est quantum ad omnia, ita quod nihil in ea est fixum, non est aliquid determinate verum dicere de ipsa. Et ita sequitur quod veritas opinionis vel propositionis non sequatur modum determinatum essendi in rebus, sed potius id quod apparet cognoscenti; ut hoc sit esse verum unumquodque quod est alicui apparere.

684-Et quod ista fuerit eorum ratio, ex hoc patet. Nam ex hac susceptione sive opinione pullulavit opinio dictorum philosophorum "summa vel extrema," id est quae invenit quid summum vel extremum hujus sententiae, quae dicebat "heraclizare," id est sequi opinionem Heracliti, vel sequentium Heraclitum secundum aliam literam, id est qui dicebant se opinionem Heracliti sequi qui posuit omnia moveri, et per hoc nihil esse verum determinate. Et hanc opinionem ha-

à ce qui tient à elle-même, est indétermination à l'égard d'une multitude de formes, elle est cependant déterminée par la forme à un seul mode d'être. C'est pourquoi, puisque les choses sont davantage connues par leur forme que par leur matière, il ne faut pas dire qu'il ne peut y avoir aucune connaissance déterminée sur les choses. Et cependant parce qu'une telle opinion comporte une part de vraisemblance, il est plus convenable de parler comme ces philosophes, que comme l'a fait Epicharme à Xénophane, disant, semble-t-il, que tout était immobile et nécessaire, et connaissable avec certitude.

683-Ensuite quand il dit: "De plus, ces philosophes...", il donne la seconde cause prise du côté des choses sensibles. Il dit que ces philosophes ont vu toute la nature, à savoir sensible, en mouvement. Ils ont vu aussi qu'on ne pouvait rien dire de vrai sur ce qui change, en tant même qu'il change. En effet, ce qui passe du blanc au noir, n'est pas blanc ni noir, en tant même qu'il change. C'est pourquoi, si la nature des choses sensibles est toujours en mouvement, et cela dans la totalité des êtres qu'elle comprend, de telle sorte qu'il n'y a rien de stable en elle, il n'y a pas lieu de dire quelque chose de déterminément vrai à son sujet. De là il s'ensuit que la vérité de l'opinion ou de la proposition ne découle pas d'un mode déterminé d'être des choses, mais plutôt de ce qui apparaît au connaissant, de telle sorte qu'est vrai tout ce qui apparaît à quelqu'un.

684-Et que telle fut la raison de ces philosophes, en voici l'évidence. La conception de ces philosophes, en effet, s'est épanouie dans une doctrine extrême, radicale, qui est celle des philosophes qui se disaient disciples d'Héraclite, qui a affirmé que tout est en mouvement et que, par là, il n'existe aucune vérité déterminée. C'est l'opinion que tenait Cratyle, qui est finalement parvenu à la folie de croire qu'il ne faut rien dire. Pour exprimer ce qu'il voulait, il remuait un seul doigt. Et cela parce qu'il croyait que la vérité de la chose

buit Cratylus, qui ad ultimum ad hanc dementiam devenit, quod opinatus est quod non oportebat aliquid verbo dicere, sed ad exprimendum quod volebat, movebat solum sigitum. Et hoc ideo, quia credebat quod veritas rei quam volebat enuntiare, primo transibat, quam oratio finiretur. Breviori autem spatio digitum movebat. Iste autem Cratylus reprehendit vel increpavit Heraclitum. Heraclitus enim dixit quod non potest homo bis intrare in eodem flumine, quia ante quam intret secundo, aqua quae erat fluminis jam defluxerat. Ipse autem existimavit, quod nec semel potest homo intrare in eundem flumen, quia ante etiam quam semel intret, aqua fluminis defluit et supervenit alia. Et ita non solum etiam non potest homo bis loqui de re aliqua antequam dispositio mutetur, sed etiam nec semel.

qu'il voulait énoncer disparaissait avant la fin de son discours. Il remuait le doigt dans le plus petit espace possible. Ce même Cratyle s'en est pris à Héraclite. En effet, Héraclite disait que l'homme ne pouvait descendre dans le même fleuve deux fois, parce qu'avant la seconde descente l'eau du fleuve s'était écoulée. Mais Cratyle jugeait que l'homme ne peut pas entrer une seule fois dans le même fleuve, parce qu'avant même qu'il y soit entré une fois, l'eau du fleuve s'est écoulée et a été remplacée par une autre. Et ainsi, non seulement l'homme ne peut parler deux fois d'une chose avant que la disposition de cette chose ne change, mais il ne peut pas non plus en parler une seule fois.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Nous répondrons à cet argument que l'objet qui change, quand il change, donne assurément à ces philosophes quelque raison de ne pas croire à son existence. Encore cela est-il douteux, car, enfin, ce qui est en train de perdre une qualité possède encore quelque chose de ce qui est en train de se perdre, et, de ce qui devient, quelque chose doit déjà être. En général, un être qui pérît renfermera encore de l'Etre, et, s'il devient, il est nécessaire que ce d'où il vient, et ce par quoi il est engendré, existe, et aussi que ce processus n'aille pas à l'infini. Mais passons sur ces considérations; disons seulement qu'il n'y a pas identité entre changement quantitatif et changement qualitatif. Que selon la quantité, les êtres ne persistent pas, soit; mais c'est d'après la forme que nous connaissons toutes choses. Il y a encore un autre reproche encouru par ceux qui pensent ainsi: c'est d'étendre à l'Univers tout entier des observations qui ne portent que sur les objets sensibles, et même que sur un petit nombre d'entre eux. En effet, la région du sensible qui nous environne est la seule où règnent la génération et la corruption, mais elle n'est même pas, si l'on peut dire, une partie du tout; de sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre le monde sensible en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du monde sensible. Enfin, il est clair que nous pouvons reprendre, à l'égard de ces philosophes, la réponse que nous avons faite précédemment: nous devons leur montrer qu'il existe une réalité immobile, et les en persuader. Ajoutons que, de toute façon, ceux qui professent l'existence simultanée de l'Etre et du Non-Etre sont cependant conduits à admettre que toutes choses sont plutôt en repos qu'en mouvement: il n'y a rien, en effet, en quoi elles puissent se transformer, puisque tout est dans tout.

## LECON XIII

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE MONTRE PAR SIX RAISONS QUE LE CHANGEMENT DES CHOSES  
SENSIBLES NE NUIT EN RIEN A LEUR VERITE.

685-Disputat contra praedicta. Et primo quantum ad hoc quod ponebant de mutabilitate rerum sensibilium. Secundo quantum ad hoc quod dicitur de apparentia sensuum, ibi, " De veritate vero quod non est." Circa primum ponit sex rationes; quarum prima talis est. Qui existimat non esse de eo quod non est, veram opinionem habet, et veram orationem profert si hoc enuntiat; sed quod mutatur, dum mutatur non est, nec illud ad quod mutatur, nec illud ex quo mutatur: ergo aliquid vere potest dici de eo quod mutatur. Sic ergo possumus dicere contra praedictam rationem " vel orationem, " id est opinionem dicentem quod de eo quod mutatur nihil potest verum dici, quia " permittans, " id est quod mutatur, " quando permittat, " id est quando permittatur, habet quamdam orationem vel rationem veram " in eis, " id est secundum praedictorum opinionem " non existimari, " id est quod non existimetur aliquid ei inesse.

686-Deinde cum dicit "est etiam" Secundam rationem ponit, quae talis est. Omne quod permittatur, habet jam aliquid de termino ad quem permittatur; quia quod mutatur dum mutatur, partim est in termino ad quem, et partim in termino a quo, ut probatur in sexto Physicorum; vel secundum aliam literam " abiciens habet aliquid ejus quod abjicitur." Et ex hoc datur intelligi, quod in eo quod movetur, sit aliquid de termino a quo; quia quamdiu aliquid movetur, tamdiu terminus a quo abjicitur; non autem abjiceretur nisi aliquid ejus inesset subiecto mobili. Et

685-Aristote argumente contre les opinions précédentes. En premier, par rapport à ce qu'elles affirmaient sur la mobilité des choses sensibles. En second, sur ce qu'elles affirmaient à propos de l'apparence des sens, où il dit: " Au sujet de la vérité etc" (lec. XIV) Sur le premier point, il accumule six raisons, dont voici la première. Celui qui juge que n'existe pas ce qui n'est pas possède une opinion vraie, et, s'il l'énonce, profère un discours vrai; mais ce qui change, au moment même où il change, n'est ni ce qu'il sera au terme du changement, ni ce qu'il était au début du changement; donc on peut dire quelque chose de vrai sur ce qui change. Nous pouvons donc affirmer contre la raison, ou le discours, ou l'opinion qui veut qu'on ne puisse dire aucune vérité sur ce qui change, que ce qui change, lorsqu'il change, reçoit une opinion ou une raison vraie de la part de ceux qui jugent qu'il n'y a rien dans cette chose en changement (ou qu'elle n'existe pas).

686-Ensuite où il dit: "Encore cela est-il douteux... ", il donne la seconde raison, qui se formule ainsi. Tout ce qui change possède déjà quelque chose du terme en lequel il change, parce que ce qui change, alors qu'il change, existe en partie dans le terme " ad quem " et en partie dans le terme " a quo ", comme on le prouve au sixième livre des Physiques. D'après un autre texte: " Ce qui perd quelque chose possède une partie de ce qu'il perd ". Il faut comprendre par là que, dans ce qui change, existe quelque chose du terme " a quo "; en effet, aussi longtemps qu'une chose change, le terme " a quo " est en voie de disparition; or, il ne serait pas en

ejus quod fit, necesse est jam ali-  
quid esse: quia omne quod fit fie-  
bat, ut probatur sexto Physicorum.  
Patet etiam, quod si aliquid cor-  
rumpitur, quod adhuc aliquid sit;  
quia si omnino non esset, jam  
esset omnino in corruptum esse, et  
non in corrumpi. Similiter autem  
si aliquid generatur, oportet quod  
sit materia ex qua generatur, et  
agens a quo generatur. Hoc autem  
non est possibile procedere in in-  
finitum; quia ut probatur in secun-  
do, nec in causis materialibus, nec  
in agentibus, in infinitum proce-  
ditur. Sic igitur est magna dubi-  
tatio contra eos qui dicunt, quod  
de eo quod movetur nihil potest ve-  
re dici: tum quia in eo quod move-  
tur et generatur est aliquid de  
termino ad quem: tum quia in omni  
generatione et motu oportet ponere  
aliquid ingenitum et immobile ex  
parte materiae et agentis.

voie de disparition s'il n'y avait pas  
encore quelque chose de lui dans le sujet  
mobile. Et il est nécessaire qu'il exis-  
te déjà quelque chose de ce qui devient,  
car tout ce qui devient devenait, comme  
on le prouve dans le sixième livre des  
Physiques. Il est aussi évident que si  
quelque chose se corrompt, il en reste  
encore quelque chose (si un être périt  
il renferme encore de l'être), car s'il  
était complètement disparu, il serait  
déjà complètement corrompu et non en voie  
de se corrompre. Pareillement, si quelque  
chose est engendré, il faut qu'il y ait  
une matière à partir de laquelle il est  
engendré et un agent par lequel il est  
engendré. Il n'est pas possible que ce  
processus aille à l'infini, parce que,  
comme on l'a montré dans le deuxième livre,  
il n'y a : de processus à l'infini ni  
dans les causes matérielles, ni dans les  
causes efficientes. Ainsi donc, s'élève  
une énorme difficulté pour ceux qui di-  
sent qu'on ne peut rien dire de vrai sur  
ce qui change: et parce que dans ce qui  
change et est engendré existe quelque  
chose du terme "ad quem"; et parce que,  
dans toute génération et tout mouvement,  
il faut poser quelque chose d'inengendré  
et d'immobile du côté de la matière et  
de l'agent.

687-Deinde cum dicit "sed haec"  
Tertiam rationem ponit. Et haec  
ratio contradicit eis quantum ad  
causam, ex qua opinonem sumperunt  
quia omnia sensibilia semper moven-  
tur. Moti enim sunt ad hoc dicen-  
dum ex his quae augentur. Viderunt  
enim quod aliquid per unum annum  
crescit secundum modicam quanti-  
tatem; et crediderunt quod motus  
augmenti esset continuus, ita  
quod quantitas, secundum quam  
attenditur augmentum divideretur  
proportionaliter secundum partes  
temporis, ita quod in qualibet  
parte fieret augmentum alicujus  
quantitatis, cujus proportio esset  
ad totam quantitatem, sicut propor-  
tio partis temporis ad totum tem-  
pus. Unde, cum iste motus sit  
insensibilis, existimaverunt simi-  
liter quod ea quae videntur quies-  
cere, moventur, sed motu insen-

687-Ensuite où il dit: "Mais passons  
sur ces considérations...", il donne  
la troisième raison. Et cette raison  
s'oppose à ces philosophes relativement  
à la cause qui était à l'origine de leur  
opinion, à savoir que toutes les choses  
sensibles sont toujours en mouvement.  
En effet, c'est le mouvement de croissan-  
ce dans les êtres qui les a poussés à  
faire cette affirmation. Ils ont en effet  
remarqué que la longueur de la croissan-  
ce pendant la période d'une année était  
modeste. De plus, ils croyaient que le  
mouvement de croissance était continu,  
de telle sorte que la quantité, d'après  
laquelle se prend la croissance, pouvait  
se diviser proportionnellement selon les  
parties du temps; et ainsi, en chacune  
des parties du temps se faisait une  
croissance d'une certaine quantité, dont  
le rapport à toute la quantité était  
comme celui d'une partie du temps à toute  
la période du temps. C'est pourquoi, par

sibili.

688-Dicit ergo contra illos, quod praetermissis, illis, quae dicta sunt, patet quod non est idem motus secundum quantitatem, et secundum qualitatem vel formam. Et quamvis concedatur eis quod motus secundum quantitatem sit continuus in rebus, et quod omnia hoc motu semper insensibiliter moveantur, tamen secundum qualitatem vel formam non oportet quod propter hoc semper omnia moveantur. Et ita poterit haberi cognitio de rebus determinata; quia res magis cognoscuntur per suam speciem quam per suam quantitatem.

689-Deinde cum dicit "amplius autem"  
Quartam rationem ponit, dicens, quod dignum est renuere sive increpare "sic existimantes," idest opinantes, scilicet quod omnia sensibilia sunt semper in motu, propter hoc quod paucorum sensibilium numerum inveniunt sic se habentem, cum tamen plura sensibilia immobilia sint, nisi quantum ad motum localem. Constat enim quod sola sensibilia quae sunt hic circa nos in sphaera activorum et passivorum, sunt in generatione et corruptione. Hujusmodi autem locus est quasi nihil respectu universi. Nam tota terra non habet sensibilem quantitatem respectu supremae sphaerae. Ideo se habet ad eam sicut centrum, sicut astrologi probant per hoc quod semper sex signa zodiaci super terram apparent. Quod non esset, si terra aliquam partem caeli sensu notabilem a nobis occultaret. Stultum enim fuit de tota natura sensibili judicare propter illa pauciora; immo tolerabilius fuisse quod tota natura sensibilis fuisse di-judicata secundum modum caelestium corporum, quae multum excedunt

référence à ce mouvement insensible, ils jugèrent que, pareillement, se mouvait ce qu'ils voyaient être en repos, quoique d'un mouvement insensible.

688-Aristote dit contre eux que, laissant de côté les considérations précédentes, il tient seulement à remarquer qu'évidemment le mouvement quantitatif n'est pas identique au mouvement qualitatif. ou au mouvement selon la forme. Et bien qu'on leur concède que le mouvement selon la quantité soit continu dans les choses, et que tout ce qui est mis selon ce mouvement l'est de façon insensible, il n'est pas nécessaire d'admettre pour cette raison que tout change continuellement selon la qualité ou la forme. Et ainsi, il pourra y avoir une connaissance déterminée sur les choses, car les choses sont plus connues par leur espèce que par leur quantité.

689-Ensuite où il dit: "Il y a encore...", il apporte la quatrième raison, en disant qu'il est juste de faire un autre reproche à ceux qui tiennent l'opinion que tous les sensibles sont toujours en mouvement, parce qu'ils ont étendu à tout l'univers une observation qui ne portait que sur un nombre restreint de choses sensibles, puisqu'il y a une multitude de choses sensibles qui sont immobiles quant à tous les mouvements à l'exception du mouvement local. Il appert, en effet, que seuls les corps sensibles qui, ici, près de nous, font partie de la sphère des corps actifs et passifs, sont soumis à la génération et à la corruption. Or, cette sphère n'est rien en comparaison au reste de l'univers. En effet, toute la terre n'a aucune quantité sensible par comparaison à la sphère suprême des corps. C'est pourquoi, elle constitue un centre par rapport à la sphère céleste, comme le prouvent les astrologues par le fait que six signes du zodiaque apparaissent continuellement sur la terre. Ce qui ne pourrait avoir lieu si une partie notable du ciel pouvait être vue de la terre. C'est pourquoi, il est sot de juger de toute la nature sensible à partir du peu qu'on observe; et même, il serait tolérable et avantageux de juger de toute

alia in quantitate.

690-Deinde cum dicit "amplius autem"  
Quintam rationem ponit, dicens, quod contra haec dicenda sunt ea quae supra sunt dicta in hoc eodem libro; scilicet quod sit quae-dam "natura immobilis," scilicet natura primi motoris, ut probatum est in octavo Physicorum. Et hoc est dicendum contra eos, et ipsi debent hoc credere, sicut alibi probatum est. Et ideo non est verum, quod omnia sint semper in motu, et quod nihil vere de aliquo possit dici.

691-Deinde cum dicit "et etiam"  
Sextam rationem ponit, dicens, quod illa positio, qua ponunt omnia moveri, repugnat primae eorum positioni, qua ponuntur contradictoria simul verificari de eodem: quia si aliquid simul est et non est, magis sequitur quod omnia quiescant quam quod omnia moveantur. Nihil enim permittatur ad hoc quod jam inest ei; sicut quod jam est album non mutatur ad albedinem. Si autem idem contingit simul esse et non esse, omnia in-sunt omnibus, ut supra probatum est, quia omnia sunt unum. Et ita non erit in quod possit aliquid permutari.

la nature sensible à partir du mouvement (ou du mode d'être) des corps célestes, qui dépassent infiniment en quantité tous les autres corps.

690-Ensuite où il dit: "Enfin, il est clair,..", il donne une cinquième raison en disant que, contre cette opinion, il faut reprendre ce qu'on a dit auparavant dans ce même livre, à savoir qu'il y a une certaine "nature immobile", celle du premier moteur, comme on l'a prouvé dans le huitième livre des Physiques. Il faut bien montrer à ces philosophes que cette réalité immobile existe et, eux, ils doivent en être persuadés, comme on l'a prouvé ailleurs. C'est pourquoi, il n'est pas vrai que tout soit continuellement en mouvement et qu'on ne puisse rien dire de vrai sur une chose.

691-Ensuite où il dit: "Ajoutons que..."; il apporte la sixième raison, en disant que la conception qui veut que tout change s'oppose à la première opinion de ces philosophes qui veut que les contradictoires se vérifient simultanément d'une même chose: car si une chose est et n'est pas en même temps, il s'ensuit davantage que tout soit en repos plutôt que tout soit en mouvement. En effet, rien ne se transforme en ce qui existait déjà en lui; ainsi, ce qui est déjà blanc ne peut devenir blanc. Si donc il est possible que le même soit et ne soit pas en même temps, tout est en tout, comme on l'a montré plus haut, parce que toutes choses sont une. Et ainsi il n'y aura rien en quoi une chose peut changer.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Au sujet de la vérité, nous devons soutenir que tout ce qui apparaît n'est pas vrai. D'abord, en admettant même que la sensation ne nous trompe pas, du moins sur son objet propre, on ne peut cependant identifier l'image et la sensation. Ensuite, on est en droit de s'étonner de difficultés comme: les grandeurs et les couleurs sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent de loin, ou telles qu'elles apparaissent de près? sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent aux malades ou aux hommes bien portants? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux faibles ou bien aux forts? La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant ou dans l'état de veille?

Sur tous ces points, en effet, il est clair que nos adversaires ne croient pas ce qu'ils disent. Il n'y a personne, du moins, qui, rêvant une nuit qu'il est à Athènes, alors qu'il est en Libye, se mette en marche vers l'Odéon. De plus, en ce qui concerne le futur, selon la remarque de Platon, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant n'ont certainement pas une égale autorité, quand il s'agit de savoir, par exemple, si le malade recouvrera, ou non, la santé. Enfin, parmi les sensations considérées en elles-mêmes, le témoignage d'un sens n'offre pas la même valeur quand il s'agit de l'objet d'un autre sens que lorsqu'il s'agit de son objet propre, ou même quand il s'agit de l'objet d'un sens voisin que lorsqu'il s'agit de l'objet du sens lui-même: c'est la vue qui juge de la couleur, et non le goût; c'est le goût qui juge de la saveur, et non la vue. Aucun de ces sens, dans le même temps, appliqué au même objet, ne nous dit jamais que cet objet soit simultanément ainsi et non ainsi. Bien plus, même en des temps différents, un sens ne peut pas être en désaccord avec lui-même, du moins au sujet de la qualité; le désaccord peut seulement porter sur le substrat auquel la qualité appartient. Je prends un exemple: le même vin, soit parce qu'il aura lui-même changé, soit parce que notre corps aura changé, pourra paraître doux à tel moment, et, à tel autre moment, non-doux. Mais ce n'est, du moins, pas le doux, tel qu'il est quand il existe, qui jamais encore ait changé; on a toujours la vérité à son sujet, et ce qui sera doux est nécessairement tel. Et pourtant, c'est cette nécessité que ruinent tous les systèmes en question; de même qu'ils nient toute substance, ils nient aussi qu'il y ait rien de nécessaire, puisque le nécessaire ne peut être à la fois d'une manière et d'une autre; et, par conséquent, si quelque chose est nécessaire, elle ne sera pas à la fois ainsi et non ainsi. - En général, si vraiment le sensible existait seul,

rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, puisque alors il n'y aurait pas de sensation. Et sans doute est-il vrai de dire qu'il n'y aurait ni sensible, ni sensations (car ce sont des modifications du sujet sentant); mais que les substrats, qui produisent la sensation, n'existaient pas aussi indépendamment de la sensation, c'est ce qui est inadmissible. En effet, la sensation n'est assurément pas sensation d'elle-même, mais il y a quelque chose d'autre encore en dehors de la sensation, et donc l'existence est nécessairement antérieure à la sensation, car le moteur a sur le mobile une antériorité naturelle. En admettant même que le sensible et la sensation soient des termes corrélatifs, cette antériorité n'en existe pas moins.

LECON XI<sup>o</sup>

Commentaire de saint Thomas -

PAR SEPT RAISONS, ARISTOTE PROUVE QUE LA VERITE DES CHOSES  
NE CONSISTE PAS DANS L'APPARENCE.

692-Hic incipit procedere contra ipsam rationem de veritate apparentium: et circa hoc duo facit. Primo improbat hanc opinionem. Secundo inducit conclusionem intentionem, ibi, "Igitur quia cunctorum." Circa primum duo facit. Primo disputat contra illos, qui praedictam positionem propter aliquam rationem vel dubitationem posuerunt. Secundo contra protervientes, ibi, "Sunt autem quidam." Circa primum ponit septem rationes. Circa primam sic dicit. Ostensum est, quod non omnia sunt mutabilia, sed "de veritate quod non omne apparet sit verum," ista consideranda sunt: quorum primum est quod sensus non est proprie causa falsitatis, sed phantasia, quae non est idem sensus: quasi dicat: diversitas judiciorum, quae dantur de sensibilibus, non provenit ex sensu, sed ex phantasia, ad quam propter aliquod impedimentum naturae proveniunt deceptions sensuum. Phantasia autem non est eadem sensus, ut probatur tertio de Anima, sed est motus factus a sensu secundum actum. Unde quod ipsi attribuerunt sensus istam diversitatem judiciorum, per quam unus judicatur falsum sentire de hoc, de quo alius verum sentit, non convenienter faciunt. Alia translatio melius habet, "Et primum quidem quia nec sensus falsus proprii est. Sed phantasia non idem est sensus:" quasi dicat, quod nullus sensus de proprio objecto decipitur, sicut visus non decipitur de coloribus. Ex quo patet quod judicium sensus de sensibili proprio est determinatum. Unde oportet determinatam veritatem

692-Aristote commence ici à argumenter directement contre le concept de la vérité de l'apparence. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il combat cette conception. En second, il tire la conclusion qu'il recherchait, où il dit: "Nous en avons dit assez pour établir..." (lec. XV, no 718) Il traite son premier point en deux parties. En premier, il argumente contre ceux qui ont soutenu cette conception à cause de quelque raison qu'ils croyaient valable, ou à cause de quelque difficulté. En second, il argumente contre les imprudentes ou les insolents, où il dit: "Il y a des philosophes etc." (lec. XV) Pour prouver sa première partie, il apporte sept raisons. Voici comment il formule sa première raison. On a montré que toutes choses ne sont pas mobiles, mais "à propos de la vérité qui établit que certaines apparences ne sont pas vraies", voici certains points qu'il faut considérer. Le premier est que ce n'est pas le sens qui est proprement la cause de la fausseté, mais la fantaisie (l'imagination), qui ne s'identifie pas au sens. Aristote dit, à peu de chose près, que la diversité des jugements qui se fait à propos des choses sensibles ne provient pas du sens, mais de la fantaisie, à laquelle parviennent, à cause de quelque empêchement ou obstacle de la nature, les erreurs des sens. Or, l'imagination n'est pas identique au sens, comme on le prouve dans le troisième livre du traité de l'Ame, mais elle est un mouvement provenant du sens conformément à son acte propre. C'est dire que ces philosophes ont attribué faussement au sens cette diversité des jugements, où l'un des sens juge fausse la sensation qu'il a sur tel objet sensible, alors qu'un autre sens juge vraie sa sensation sur le même objet. Une autre traduction

se in rebus.

693-Et si objiciatur quod aliquando etiam circa sensibilia propria error accidit, respondaet quod hoc non est ex sensu, sed ex phantasia, per cuius indispositionem aliquando contingit quod id quod per sensum accipitur, aliter ad ipsam perveniat quam sensu percipiatur, sicut patet in phreneticis in quibus orpanum phantasiae est laesum.

694-Deinde cum dicit "deinde dignum" Secundam rationem ponit, circa quam sic dicit. Dignum est admirari si aliqui de hoc "quaerunt," vel "dubitant," secundum aliam literam, utrum magnitudines tales sint quales videntur a remotis, vel quales videntur a propinquis. Quasi enim per se verum est quod sensus propinquas magnitudines judicat tales esse quales sunt, remotas autem minores quam sint, quia quod a remoto videtur, videtur minus, ut in perspectiva probatur.

695-Et simile est si quid dubitat utrum colores sint tales quales videntur a remotis, vel quales videntur a propinquis. Constat enim quod virtus agentis quanto plus in remotis porrigitur in agendo, tanto deficientior ejus inventur effectus. Ignis enim minus calefacit quae distant, quam quae sunt propinqua. Unde et color corporis perfecti sensitivi non ita immutat perfecte in remoto ut in propinquuo diaphrum. Et propter hoc verius est judicium sensus de coloribus sensibilibus in propinquuo quam in remoto.

comporte un meilleur sens: "Et tout d'abord parce que le sens ne se trompe pas sur son objet propre. Mais l'imagination n'est pas identique au sens". Ce dernier texte dirait donc qu'aucun sens ne se trompe sur son objet propre, comme la vue ne fait pas d'erreur sur les couleurs. De là il appert que le jugement du sens sur son sensible propre est déterminé. Donc, il faut qu'il y ait une vérité déterminée dans les choses.

693-Et si on objecte que parfois certaines erreurs du sens se glissent même par rapport aux sensibles propres, il faut répondre que ces erreurs ne sont pas imputables au sens mais à la fantaisie, dont l'indisposition peut faire que, parfois, ce qui est perçu par le sens lui parvienne d'une autre façon. Ce qui est visible dans le cas de certaines folies où il y a lésion à l'organe de l'imagination.

694-Ensuite où il dit: "Ensuite, on est en droit...", il donne la seconde raison, qu'il formule ainsi. On est en droit de s'étonner lorsque certains penseurs se demandent si les grandeurs sont réellement telles qu'elles apparaissent au loin, ou telles qu'elles apparaissent de près. N'est-il pas quasi absolument vrai que le sens juge les grandeurs rapprochées telles qu'elles sont, alors qu'il juge les grandeurs éloignées moins grandes qu'elles ne le sont, parce que ce qui est vu de loin est vu comme diminué, ainsi qu'on le prouve dans la science de la perspective.

695-Le cas est semblable pour celui qui se demande si les couleurs sont telles qu'elles apparaissent lorsque vues de loin ou telles qu'elles apparaissent lorsque vues de près. En effet, il est évident que plus la vertu de l'agent s'étend, dans son action, à des objets lointains, plus son effet est faible et appauvri. Le feu réchauffe moins les objets lointains que les objets proches. C'est pourquoi la couleur d'un corps sensible parfait n'altère pas le diaphane avec autant de perfection de loin que de près. De là vient que le jugement du sens sur les couleurs sensibles est plus vrai de près que de loin.

6-Et simile est etiam si quis dubitat utrum aliqua talia sint qualia videntur sanis, aut qualia videntur "laborantibus," idest infirmis. Sani enim habent organa sensuum bene disposita, et ideo species sensibilium in eis recipiuntur prout sunt, et propter hoc verum est judicium sanorum de sensibilibus. Organa vero infirmorum sunt indisposita. Unde non convenienter immutantur a sensibilibus. Et propter hoc eorum judicium de eis non est rectum, ut patet in gustu: cujus organum quia in infirmis corruptis humoribus est infectum, ea quae sunt boni saporis eis insipida videntur.

697-Et simile iterum est utrum pondera sint ita gravia sicut videntur debilibus, vel sicut videntur robustis. Constat enim quod robusti de ponderibus judicant secundum quod sunt. Non autem ita est in debilibus in quibus difficultas ad sustinendum pondus, non solum provenit ex magnitudine ponderis, quemadmodum in robustis sed etiam ex paucitate virtutis. Unde etiam parva pondera eis magna videntur.

698-Simile est si aliquid dubitant utrum veritas sic se habeat sicut videatur dormientibus aut sicut videtur vigilantibus. In dormientibus enim ligati sunt sensus, et ita judicium eorum de sensibilibus non potest esse liberum, sicut est judicium vigilantium, quorum sensus sunt soluti. Supra autem dictum est quod mirandum est si dubitant, quia ex eorum actibus appareat quod non dubitant, nec existimant omnia praedicta judicia aequaliter esse vera. Si enim aliquis existens in Lybia in somnis videat se esse Athenis, vel aliquis existens Parisiis videat se esse in Hungaria in somnis, a somno surgens non talia operatur, qualia operaretur si in vigilia hoc percenisset. Iret enim ad Odion, idest ad locum quemdam qui est Athenis, si in vigilia se Athenis esse videret, quod non facit si hoc somniavit. Ergo patet quod non putat

696-Une autre question, qui ressemble aux précédentes, est celle qui demande si certains objets, comme les couleurs et les grandeurs, sont réellement tels qu'ils apparaissent aux malades ou aux hommes en santé. En effet, les organes des gens en santé sont bien disposés et, ainsi, ces gens reçoivent les espèces des choses sensibles telles qu'elles sont; donc, c'est leur jugement qui est vrai au sujet des choses sensibles. Les organes des malades sont en mauvaise condition. C'est pourquoi, ils sont moins aptes à recevoir l'immutation des choses sensibles. Et donc, leur jugement sur les choses sensibles n'est pas correct, comme on le voit dans le cas du goût: parce que l'organe du goût est infecté d'humeurs corrompues chez les malades, ce qui est vraiment savoureux leur paraît insipide.

697-Une autre question ressemble aux précédentes: on demande si la pesanteur est ce qui paraît pesant aux faibles ou bien aux forts. Il est évident que ce sont les forts qui jugent bien des poids. Chez les faibles où la difficulté de supporter un poids vient non seulement de la grandeur du poids, comme chez les forts, mais aussi de leur propre faiblesse, un poids léger pourra paraître grand.

698-Une autre question rejoint les précédentes: la vérité est-elle ce qu'on voit en dormant ou dans l'état de veille? Chez ceux qui dorment les sens sont liés et, ainsi, leur jugement sur les choses sensibles ne peut être libre comme le jugement de ceux qui sont éveillés, dont les sens ne sont pas déterminés de cette façon. On a dit plus haut qu'il était vraiment étonnant de voir ces penseurs se poser de telles questions parce que, à partir de leur manière d'agir, on voit clairement qu'ils ne doutent pas, ni qu'ils jugent que tous les jugements ci-haut décrits sont également vrais. Il n'y a personne en effet qui, rêvant une nuit qu'il est à Athènes, alors qu'il est en Libye, ou rêvant qu'il est en Hongrie, alors qu'il est à Paris, se lève et se mette à accomplir ce qu'il ferait en état de veille. En effet, il irait à l'Odéon, c'est-à-dire en un endroit quelconque situé dans Athènes,

similiter esse verum, quod videtur  
dormienti et vigilanti.

699-Similiter potest argui de aliis  
quaestionibus praedictis. Licet enim  
cretenuis de talibus quaerant, tamen de  
eis in mente non dubitant. Unde patet  
rationem esse nullam, qua ponebant om-  
ne quod videtur esse verum. Hoc enim  
ponebant, quia diversarum opinionum non  
potest accipi quae verior sit, sicut  
supra dictum est.

700-Deinde cum dicit "amplius autem"  
Tertiam rationem ponit; dicens quod  
de futuris, sicut Plato dicebat, non  
similiter "est propriis," id est prin-  
cipalis firma et vera et digna credi  
opinio medici, et ignorantis medicinam,  
sicut de hoc futuro quod est infirma-  
tum sanari vel non sanri. Nam medicus,  
qui scit causam sanitatis, potest ali-  
qua signa sanitatis futurae praescire,  
quae nescit artis medicinalis ignarus.  
Unde patet quod stulta est opinio, qua  
creditur omnes opiniones aequaliter  
esse veras.

701-Deinde cum dicit "amplius autem"  
Quartam rationem ponit, quia in seni-  
sibilibus non similiter "est pro-  
pria," id est vera et credibilis ju-  
dicatio sensus de alieno sensibili, et  
de proprio. Sicut visus non similiter  
judicat de coloribus et gustus. Sed  
credendum est de coloribus judicio  
visus. "Et de chymis," id est saporibus,  
judicio gustus. Unde si visus ju-  
dicet aliquid dulce esse, et gustus  
percipit idem esse amarum, credendum  
est magis gustui quam visui.

s'il se voyait, bien réveillé, dans Athè-  
nes; ce qu'il ne fait pas, si cette  
promenade n'est qu'un songe. Donc, il  
est évident qu'il ne tient pas également  
pour vrai ce qui apparaît au dormeur et  
à l'homme éveillé.

699-On peut argumenter de la même façon  
à propos des autres questions soulevées  
précédemment. En effet, bien que ces  
penseurs se posent oralement ces questions,  
à l'intérieur de leur esprit il n'y a pas  
de doute. De là vient qu'il est évident  
que le motif qui leur fait dire que tout  
ce qui apparaît est vrai est nul. En  
effet, ils fondaient leur opinion sur le  
fait qu'entre diverses opinions on ne  
peut en trouver une qui soit plus vraie  
qu'une autre, comme on l'a dit plus haut.

700-Ensuite où il dit: "De plus, en ce  
qui concerne...", il donne la troisième  
raison. Il dit qu'en ce qui concerne  
le futur, il est, comme le dit : *τινὲς τοι  
τοιούτοις Πλάτων, et fort différent d'accorder*  
sa confiance à l'opinion "propre",  
c'est-à-dire ferme, pleine d'autorité,  
du médecin, et à celle d'un ignorant de  
la médecine, quand il s'agit de savoir,  
par exemple, si le malade recouvrera, ou  
non, la santé. En effet, le médecin, qui  
connaît la cause de la santé, peut pré-  
voir certains signes de la santé future,  
signes qu'il ignore celui qui n'a aucune  
notion de cet art. Il est donc évident  
qu'il s'agit d'une opinion vraiment foli-  
chonne que celle qui croit que toutes  
les opinions sont également vraies.

701-Ensuite où il dit: "Enfin, parmi  
les sensations...", il donne la quatriè-  
me raison établissant que dans les choses  
sensibles il ne faut pas accorder égale  
autorité au jugement du sens portant sur  
son sensible propre et au jugement portant  
sur un sensible qui lui est étranger.  
Ainsi, la vue et le goût ne jugent pas  
pareillement des couleurs. Il faut vrai-  
ment se fier au jugement de la vue par  
rapport aux couleurs. En ce qui concerne  
les saveurs, il faut admettre le jugement  
du goût. Donc, si la vue juge que quel-  
que chose est doux et que le goût juge la  
même chose amère, il faut accorder une  
plus grande confiance au goût.

02-Et similiter etiam non est aequalis ponderis judicium sensus de proprio sensibili, et de eo quod est proprio propinquum. Propinqua autem propriis sensilibus hic dicuntur sensibilia communia, ut magnitudo, numerus, et hujusmodi, circa quae magis decipitur sensus quam circa sensibilia propria, minus tamen quam circa sensibilia alterius sensus, vel circa ea quae sunt sensibilia per accidens. Et ita patet quod stultum est dicere omnia judicia aequaliter esse vera.

703-Deinde cum dicit "quorum unusquisque"

Quintam rationem ponit; dicens, quod nullus sensus in eodem tempore simul dicit circa idem ita se habere et non habere. In eodem enim tempore non dicit visus aliquid esse album et non album, nec bicubitum et non bicubitum, nec dulce et non dulce. Sed quamvis in diversis temporibus videatur judicium sensus opposita de eodem judicare, nunquam tamen dubitatio accidit ex judicio circa passionem ipsam sensibilem, sed circa passionis subiectum, verbi gratia, de eodem subjecto, scilicet vino, gustui quandoque videtur quod est dulce, et quandoque quod non est dulce. Quod provenit vel propter mutationem corporis sensibilis, vel instrumenti quod est infectum amaris humoribus; et sic quicquid gustat ei non dulce videtur: - vel propter mutationem ipsius vini. Sed nunquam gustus mutat judicium suum quin ipsam dulcedinem talem judicet esse quallem perpendit in dulci, quando judicavit eam esse dulcem; sed de ipsa dulcedine semper verum dicit, et semper eodem modo. Unde si judicium sensus est verum, sicut ipsi ponunt, sequitur etiam quod natura dulcis ex necessitate sit talis, et sic aliquid erit determinante verum in rebus. Sequitur etiam quod nunquam affirmatio vel negatio sunt simul vera, quia nunquam sensus simul dicit aliquid esse dulce et non dulce, ut dictum est.

702-Et pareillement, le jugement du sens sur son sensible propre et son témoignage à l'égard d'un sensible voisin de son sensible propre n'ont pas le même poids. On appelle, ici, voisins des sensibles propres, les sensibles communs, comme la grandeur, le nombre et les qualités de cette sorte, par rapport auxquels le sens se trompe plus que relativement aux sensibles propres, bien que les erreurs à son égard soient moins nombreuses que celles relatives aux sensibles d'un autre sens ou aux sensibles par accident. Il est donc manifestement sor de dire que tous les jugements sont également vrais.

703-Ensuite où il dit: "Aucun de ces sens...", il donne la cinquième raison. Aucun de ces sens, dit Aristote, dans le même temps, appliqué au même objet, ne nous dit jamais que cet objet est simultanément ainsi et non ainsi. Dans le même temps en effet, la vue ne dit pas que quelque chose est blanc et non-blanc, qu'il a deux pieds cubes et qu'il ne les a pas, qu'il est doux et non-doux. Et bien qu'en des temps différents le jugement du sens semble reconnaître des qualités opposées dans la même chose, jamais pourtant le doute ne provient du jugement portant sur la qualité sensible elle-même, mais sur la qualité du sujet. Par exemple, à propos du même sujet, le vin, le goût dit parfois qu'il semble doux et parfois qu'il semble non-doux. La cause en est ou le changement du corps sensible ou le changement de l'instrument qui est infecté d'humeurs amères. S'il s'agit du dernier cas, tout ce que le goût goûtera lui semblera amer; dans le premier cas, c'est le vin lui-même qui aura changé. Mais jamais le goût ne modifie son jugement sans juger que la douceur elle-même est bien telle qu'il l'avait jugée dans le vin doux quand il jugea qu'elle était douce; à propos de la douceur elle-même, le goût dit toujours la vérité et de la même manière. C'est pourquoi, si le jugement du sens est vrai, comme l'affirment ces penseurs eux-mêmes, il s'ensuit aussi que la nature du doux est nécessairement telle et qu'ainsi il y aura quelque chose de déterminément vrai dans les choses. Il s'ensuit aussi que jamais l'affirmation

et la négation ne sont simultanément vraies, parce que jamais le sens ne dit simultanément que quelque chose est doux et non-doux, comme on l'a dit auparavant.

704-Deinde cum dicit "quamvis et" Sextam rationem ponit, dicens, quod praedictae rationes omnes vel opinio-nes sicut auferunt omnia substancialia praedicata, ut supra ostensum est, ita auferunt omnia praedicta necessaria. Sequitur enim quod nihil de altero praedicatur substantialiter aut necessario. Et quod non substancialiter, ex supra dictis patet. Quod autem non necessario, sic probatur. Quia necessarium est, quod non contingit aliter se habere. Si ergo omne quod est, est sic vel aliter, secundum eos qui dicunt contradictoria simul esse vera, et oppositas opiniones, sequetur quod nihil sit necessarium in rebus.

705-Deinde cum dicit "et ex toto" Septimam rationem ponit, dicens. Si omne apparenS est verum, nec aliquid est verum nisi ex hoc ipso quod est apparenS sensui, sequetur quod nihil est nisi in quantum sensibile est in actu. Sed si solum sic aliquid est, scilicet in quantum est sensibile, sequetur quod nihil sit si non erunt sensus. ET per consequens si non erunt animata vel animalia. Hoc autem est impossibile.

706-Nam hoc potest esse verum quod sensibilia in quantum sensibilia non sunt, id est si accipientur prout sunt sensibilia in actu, quod non sunt sine sensibus. Sunt enim sensibilia in actu secundum quod sunt in sensu. Et secundum hoc omne sensibile in actu est quaedam passio sentientis, quae non potest esse si sentientia non sunt. Sed quod ipsa sensibilia quae faciunt hanc passionem in sensu non sint, hoc est impossible. Quod sic patet. Remoto enim posteriori, non removetur prius: sed res faciens passiones in sensu non

704-Ensuite quand il dit: "Et pourtant..." il donne la sixième raison en disant que toutes les raisons ou opinions susdites, de même qu'elles enlèvent tous les prédicats substantiels, comme on l'a montré auparavant, détruisent aussi tous les prédicats nécessaires. En effet, il s'ensuit que rien ne se prédique substantiellement ou nécessairement d'un autre. Que tout prédicat substantiel soit supprimé, cela est évident par nos réflexions antérieures. Que toute prédication nécessaire soit détruite, en voici la preuve. Ce qui est nécessaire ne peut être autre qu'il n'est. Si donc tout ce qui est, est ainsi ou autrement, d'après ceux qui disent que les contradictoires sont simultanément vraies et que les opinions opposées sont vraies aussi, il s'ensuit qu'il n'y a rien de nécessaire dans les choses.

705-Ensuite où il dit: "En général...", il donne la septième raison. La voici. Si tout ce qui apparaît est vrai et s'il n'y a rien de vrai qui ne le soit sans l'être par apparition au sens, il s'ensuit que tout ce qui existe n'existe qu'en tant que sensible en acte. Mais si c'est là l'unique manière d'exister, à savoir en tant que sensible, il s'ensuit qu'il n'existe rien s'il n'y a pas de sens. Et par conséquent, s'il n'y a pas d'êtres animés ou d'animaux. Ce qui est impossible.

706-En effet, cela peut être vrai que les sensibles, en tant que sensibles, n'existent pas, c'est-à-dire si on les prend en tant que sensibles en acte: ce qu'ils ne sont pas sans les sens. En effet, ils sont sensibles en acte en autant qu'ils sont dans le sens. Et d'après cela, tout sensible en acte est une certaine passion du sentant, passion qui ne peut exister si les sentants n'existent pas. Mais que les choses sensibles elles-mêmes qui effectuent cette passion dans le sens n'existent pas, voilà qui est impossible. En voici l'évidence. Si on enlève ce qui est postérieur, on n'enlève pas l'antérieur:

est ipso met sensus, quia sensus non est suimet, sed alterius, quod oportet esse prius sensu naturaliter, sicut movens moto naturaliter est prius. Visus enim non videt se sed colorem.

707-Et si contra hoc dicatur quod sensibile et sensus sunt relativa ad invicem dicta, et ita simul natura, et interempto uno interimitur aliud; nihilominus sequitur propositum: quia sensibile in potentia non dicitur relativa ad sensum quasi ad ipsum referatur, sed quia sensus refertur ad ipsum, ut in quinto hujus habetur. Patet igitur quod impossibile est dici quod ex hoc sunt aliqua vera, quia sensui apparent. Quod ponunt illi qui ponunt omnia apparentia esse vera, ut ex predictis patet.

mais la chose qui est cause de la passion dans le sens n'est pas le sens lui-même, parce que le sens n'est pas cause de sa propre passion; la cause est quelque chose d'autre qui, par nécessité, est naturellement antérieur au sens, comme le mouvant est naturellement antérieur au mouvement. En effet, la vue ne se voit pas elle-même, mais voit la couleur.

707-Et si, contre cette affirmation, on dit que le sensible et les sens sont corrélatifs entre eux et que, ainsi, ils sont par nature en même temps, et que si l'un disparaît l'autre disparaît aussi, l'autorité du sensible s'ensuit quand même. C'est que le sensible en puissance ne se dit pas relativement au sens comme s'il se référât lui-même au sens, mais parce que le sens se réfère à lui, comme on le verra dans le cinquième livre. Il est donc évident qu'il est impossible de dire que les choses sont vraies parce qu'elles apparaissent au sens. Ce qu'affirment ceux qui disent que toutes les apparences sont vraies, comme il est évident par les réflexions précédentes.

## TEXTE D'ARISTOTE -

## Suite de la réfutation de Protagoras.

Il y a des philosophes qui soulèvent la difficulté suivante, tant parmi ceux qui sont persuadés de la vérité de ces doctrines, que parmi ceux qui ne les soutiennent que par plaisir de dialecticien: ils demandent qui décide de l'homme bien portant, et, d'une manière générale, qui décide sur toute question avec certitude. Mais poser de pareils problèmes revient à se demander si, par exemple, en ce moment, nous dormons ou si nous sommes éveillés. Les difficultés de cette sorte présentent toutes le même caractère: leurs auteurs réclament une raison pour tout, car ils cherchent un principe et veulent l'atteindre par voie de démonstration. Que, pourtant, ils manquent de conviction, leurs actions le prouvent clairement. Nous avons déjà signalé l'erreur où ils tombent: ils cherchent la raison de ce dont il n'y a pas de raison, car le principe de la démonstration n'est pas lui-même une démonstration.

Il serait aisément convaincre ceux qui sont de bonne foi, car ce n'est pas difficile à comprendre. Mais ceux qui cherchent à ne se rendre qu'à la contrainte du raisonnement cherchent l'impossible: car ils ont la prétention qu'on leur accorde le privilège de se contredire eux-mêmes, demande qui se contredit elle-même immédiatement. Cependant si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai, car ce qui apparaît apparaît à quelqu'un; par conséquent, dire que tout ce qui apparaît est vrai, c'est ramener tous les êtres à la relation. Aussi les philosophes qui recherchent une démonstration logique rigoureuse et, en même temps, prétendent soumettre leurs opinions à la discussion, doivent-ils éviter de dire simplement que ce qui apparaît est; ils doivent préciser que ce qui apparaît est, pour celui à qui il apparaît, quand il lui apparaît, au sens où, et de la façon suivant laquelle il lui apparaît. Si, tout en se prêtant à la discussion, ils refusent de s'y prêter sans ces précisions, ils tomberont rapidement dans des contradictions avec eux-mêmes; car il peut se faire que la même chose apparaisse du miel à la vue et non au goût, et que, du fait que nous avons deux yeux, les choses ne paraissent pas les mêmes à chacun d'eux si leur vision est dissemblable. A ceux du moins, en effet, qui, pour les motifs précédemment exposés, assurent que ce qui apparaît est vrai, et que, par là même, tout est également vrai et faux, sous prétexte que les mêmes chose n'apparaissent pas, soit les mêmes à tout le monde, soit toujours les mêmes au même

individu, mais qu'elles apparaissent souvent comme contraires dans le même temps (car le toucher indique deux objets quand nous croisons les doigts, et la vue, un seul), "à ceux-là, on peut répondre que les choses apparaissent bien avec des attributs contradictoires", mais non, du moins, au même sens, ni sous le même rapport, ni aux mêmes conditions, ni dans le même temps, toutes déterminations nécessaires à la vérité de ma sensation. Mais, sans doute, pour cette raison même, ceux qui discutent ainsi, non pas en vue de la difficulté à résoudre, mais par jeu dialectique, sont-ils dans la nécessité de répondre que la sensation n'est pas vraie, mais qu'elle est vraie seulement pour tel individu; et, comme nous l'avons fait remarqué plus haut, ils devront rendre toutes choses relatives tant à l'opinion qu'à la sensation, de sorte que rien n'a été et que rien ne sera, si quelqu'un n'y a pensé auparavant. Mais s'il est vrai que quelque chose a été ou sera, c'est donc évidemment que toutes choses ne sauraient être relatives à l'opinion. - En outre, si une chose est une, elle est une relativement à une seule chose, ou à un nombre défini de choses, et si la même chose est à la fois moitié et égale, ce n'est du moins pas au double que l'égal est relatif. Si donc, relativement au sujet pensant, l'homme est identique à l'objet de pensée, l'homme ne pourra être le sujet pensant, mais seulement l'objet de pensée; d'autre part, si chaque être ne peut exister que relativement au sujet pensant, le sujet pensant sera relatif à un nombre infini de choses spécifiquement différentes.

Nous en avons dit assez pour établir que la plus ferme de toutes les croyances, c'est que les propositions opposées ne sont pas vraies en même temps, et aussi pour montrer les conséquences et les raisons de l'opinion contraire. Mais, puisqu'il est impossible que les contradictoires soient vraies, en même temps, du même sujet, il est évident qu'il n'est pas possible non plus que les contraires coexistent dans le même sujet. En effet, des deux contraires l'un est privation non moins que contraire, à savoir privation de l'essence; or la privation est une négation de quelque chose dans un genre déterminé. Si donc il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, il est impossible aussi que les contraires coexistent dans un sujet, à moins qu'ils ne soient affirmés, l'un et l'autre, d'une certaine manière, ou encore que l'un ne soit affirmé d'une certaine manière, et l'autre absolument.

## LECON XV

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE TRAVAILLE A CONVAINCRE CEUX QUI, PAR IMPUDENCE D'ES-  
PRIT (EFFRONTERIE - ENTETEMENT MALICIEUX) ONT CRU QUE, PAR LES APPARENCES, LES  
CONTRADICTOIRES SE VERIFIENT SIMULTANEMENT; IL CONFIRME AUSSI QUE LES CONTRAIRES  
NE PEUVENT EXISTER SIMULTANEMENT DANS LA MEME CHOSE.

708-Disputat contra illos, qui praedictam rationem non ex ratione, sed ex pertinacia suscepérunt; et circa hoc duo facit. Primo ponit qualiter isti moventur ad hanc opinionem ponendam. Secundo ostendit qualiter est resistendum, ibi, "Qui vero vim in solo verbo etc." Dicit ergo primo, quod praeter praedictos qui in praedictam opinionem ex quibusdam dubitationibus inciderunt, sunt aliqui qui interrogant "persuasos in his" scilicet opinionibus, idest deceptos, ut eos in deceptione detineant, et has solas rationes habent ad suam opinionem confirmandam. Alia translatio habet: "Sunt autem quidam qui deficiunt sive dubitant hujusmodi persuasorum has rationes solum dicentium." Et est sensus, quia quidam deceptorum, qui praedictam opinionem tenent, has solas dubitationes tenent, et his rationibus utuntur, quae infra dicentur. Si enim dicatur eis quod inter contrarias opiniones credendum est magis sanis quam infirmis, et sapientibus quam ignorantibus, et vigilantibus quam dormientibus, ipsi iterato quaerunt quomodo possit dijudicari sanus per certitudinem ab infirmo, et vigilans a dormiente, et sapiens a stulto: et breviter in omnibus diversitatibus opinionum quomodo potest discerni quis illorum judicat recte in omnibus, cum quibusdam videatur aliquis esse sapiens qui aliis videtur stultus, et sic de aliis.

708-Aristote argumente contre ceux qui soutiennent l'opinion précédente, non pas à partir d'une raison quelconque, mais par impudence. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il montre comment ils ont été conduits à soutenir cette opinion. En second, il montre comment il faut s'y opposer où il dit: "Mais ceux qui cherchent etc." Il dit donc en premier qu'outre ceux qui ont tombé dans cette opinion à partir de difficultés réelles, il y a une autre catégorie de philosophes qui posent des questions aux premiers, persuadés de leurs erreurs, pour les maintenir prisonniers de leur fausse conception. Cette seconde catégorie n'a, pour confirmer leur opinion, que les raisons suivantes. Une autre traduction dit ceci: "Il y en a qui doutent, parmi ceux qui sont convaincus de cette fausse opinion, uniquement à cause des raisons suivantes." Le sens est donc celui-ci: Parmi ceux qui partagent cette erreur, qui soutiennent la susdite opinion, il y en a qui y adhèrent uniquement à cause des difficultés ou des raisons que nous allons énumérer. Si, en effet, on leur dit qu'entre des opinions contraires il faut croire davantage les hommes en santé que les malades, les sages que les idiots, et les hommes éveillés que les dormeurs, ils reviennent à la charge et demandent de quelle façon on peut distinguer avec certitude un homme en santé d'un homme malade, un homme en état de veille d'un homme endormi, un sage d'un idiot. Et, en résumé, ils demandent comment on peut discerner celui qui, dans la diversité des opinions, peut juger correctement de toutes ces questions, puisque celui qui semble sage à quelques-uns ne le semble pas à d'autres, etc."

709-Sed istae dubitationes stultae sunt. Similes enim sunt illi dubitationi, qua dubitatur, utrum nunc dormiamus, an vigilemus. Horum enim omnium distinctio per se non est. Omnes autem dubitationes praedictae idem valent, quia ex eadem radice procedunt. Volunt enim isti sophistae quod omnium possent accipi rationes demonstrativae. Fatet enim quod ipsi quaerabant accipere aliquod principium, quod esset eis quasi regula ad discernendum inter infirmum et sanum, inter vigilantem et dormientem. Nec erant contenti istam regulam qualitercumque scire, sed eam volebant per demonstrationem accipere. Ergo quod ipsi decepti sunt, manifestum est in eorum actibus secundum quod diximus. Ex quibus apparet quod positio eorum sit falsa. Nam si aequaliter efficax esset judicium dormientis et vigilantis, eadem sequerentur in actibus hominum ex utroque judicio; quod patet esse falsum. Alia litera habet: "Quandoque vero quod non persuasi sunt": et est sententia convenientior praemissis. Ipsi enim licet hoc ponant et oretenus quaerant, non tamen mente in hoc decipiuntur quod credant similiter esse verum judicium dormientis et vigilantis; quod ex eorum actibus patet, ut dictum est.

710-Sed quamvis non sint decepti ut in hoc dubitent, haec "tamen est passio eorum," idest infirmitas mentis quod quaerunt rationem demonstrativam eorum quorum non est demonstratio. Nam "principium demonstrationis non est demonstratio," idest de eo demonstratio esse non potest. Et hoc est eis facile ad credendum, quia non est hoc difficile sumere etiam per demonstrationem. Ratio enim demonstrativa probat quod non omnia demonstrari possunt, quia sic esset abire in infinitum.

709-Mais ces questions sont sottes. En effet, elles ressemblent à cet autre doute où l'on se demande si actuellement on dort ou si l'on est endormi. Dans toutes ces questions, il n'y a pas de distinction par soi. Toutes ces difficultés se valent, parce qu'elles procèdent de la même racine. En effet, ces sophistes veulent qu'il y ait des raisons démonstratives pour tout. En effet, il est évident que ces sophistes cherchaient à trouver un principe qui pouvait, pour ainsi dire, leur service de règle pour discerner le malade de l'homme en santé, l'homme éveillé de l'homme endormi. Ils n'étaient pas satisfaits non plus de connaître cette règle d'une façon quelconque, mais ils voulaient l'admettre par démonstration. Que, pourtant, ils soient dans l'erreur, leurs actions le prouvent clairement d'après ce que nous avons dit. De là, l'on voit que leur opinion est fausse. En effet, si les jugements du dormeur et de l'homme éveillé étaient également efficaces, de l'un et de l'autre découleraient les mêmes effets dans les actes humains. Ce qui est évidemment faux. Un autre texte dit: "Que, pourtant, ils ne soient pas convaincus": ce qui comporte un meilleur sens que le sens précédent. En effet, bien que ces philosophes soutiennent cette opinion et posent oralement ces questions, mentalement ils ne tombent pas dans l'erreur de croire que les jugements du dormeur et de l'homme éveillé sont pareillement vrais. Ce qui est évident par leurs actions mêmes, comme on l'a dit.

710-Mais bien qu'ils ne se trompent pas jusqu'à douter vraiment sur ces questions, leur maladie intellectuelle est de rechercher la raison démonstrative de ce qui ne peut être démontré. Car "le principe de la démonstration n'est pas démonstration", c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir démonstration du principe. Ce qui est facile à croire, parce qu'il n'est pas difficile de le saisir, même par démonstration. En effet, la raison démonstrative (ou, peut-être, la raison de la démonstration) prouve que tout ne peut être démontré, car, ainsi, il y aurait processus à l'infini.

711-Deinde cum dicit "qui vero" Disputat contra istos, vel contra alios, qui nec hac ratione moventur ad ponendum omnia apparentia esse vera, quia non potest per demonstrationem accipi regula, per quam certitudinaliter possit discerni inter judicantes vere et non vere, sed solum ex quadam protervia rationem praedictam ponunt. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod tales protervientes tendant ducere ad impossibile. Secundo qualiter resistendum est eis apparenter, ibi, "Verum si non omnia." Tertio qualiter eis obviandum est secundum veritatem, ibi, "Et sicut praedictum est etc." Dicit ergo primo, quod illi qui quaerunt "vim in solo verbo," idest qui non moventur ex aliqua ratione, nec propter difficultatem alicujus dubitationis, nec propter defectum demonstrationis, sed solum verbis innituntur, et credunt quod omnia possunt dicere quae improbari non possunt, isti tales quaerunt ducere ad aliquod impossibile. Volunt enim ad hoc ducere, quod contraria sint simul vera, per hoc quod omnia apparentia sunt vera.

711-Ensuite, quand il dit: "Il serait aisé d'en convaincre...", il argumente contre les philosophes précédents ou, plutôt, contre d'autres philosophes qui ne sont pas poussés à affirmer que toutes les apparences sont vraies parce qu'il est impossible d'établir, par démonstration une règle qui permettrait de distinguer avec certitude ceux qui jugent selon la vérité de ceux qui jugent incorrectement, mais qui utilisent cette dernière raison uniquement par insolence. Ce qu'il fait en trois points. En premier, il montre que ces impudents cherchent à mener quelqu'un à quelque position impossible. En second, il montre comment il faut leur résister dans les apparences, où il dit: "Cependant si tout n'est pas relatif, etc." En troisième, il montre comment on peut s'y opposer conformément à la vérité, où il dit: "...et, comme nous l'avons fait remarquer etc." Il dit donc, en premier, que ceux qui cherchent "à contraindre uniquement par la parole", c'est-à-dire ceux qui ne sont pas poussés par quelque raison, ni par la difficulté d'un doute embarrassant, ni par l'absence d'une véritable démonstration à admettre cette conception, mais qui ne s'appuient que sur les mots et croient qu'ils peuvent dire n'importe quoi sans qu'on puisse les réfuter, ceux-là, dis-je, cherchent à conduire à quelque impossibilité ou absurdité. En effet, ils veulent conduire à faire admettre que les contraires sont simultanément vrais, parce que tout ce qui apparaît est vrai.

712-Deinde cum dicit "verum si" Docet ex eorum positione eis résister, et praedictum inconveniens evitare; dicens, quod nisi ponantur omnia quae sunt esse ad aliquid, non potest dici, quod omne apparenſ sit verum. Si enim sunt quaedam in rebus, quae secundum se habent esse absolutum, non per relationis sensum vel opinionem, non idem erit eis esse quod apparere: hoc enim dicit relationem ad sensum vel opinionem, quia apparenſ alicui apparet. Et ita oportebit quod non apparenſ sit verum. Patet igitur quod quicunque dicit omnia apparentia esse vera, facit omnia entia esse ad aliquid, scili-

712-Ensuite quand il dit: "Cependant, si tout n'est pas relatif...", Aristote montre comment, à partir de leur propre position, on leur résiste et évite la susdite absurdité. Il dit qu'à moins que l'on ne pose que tout ce qui existe n'est que relatif, on ne peut dire que tout ce qui apparaît est vrai. En effet, s'il existe dans les choses des êtres qui ont en eux-mêmes un être absolu, non par relation au sens ou à une opinion, chez ces êtres, l'être ne sera pas identique au paraître ou à l'apparaître: l'apparence en effet dit relation au sens ou à l'opinion, parce que ce qui apparaît apparaît à quelqu'un. Et ainsi il faudra que ce qui

cet in respectu ad opinionem vel sensum. Et ideo contra praedictos sophistas, qui quaerunt vim in oratione, si aliquis dignetur eis "dare orationem," idest concedere hanc positionem, quam ipsi ponunt, custodiendum sive observandum est eis ne deducantur ad concedendum contradictoria simul esse vera; quia non est dicendum absolute quod omne apparens est verum; sed quod apparet, est verum cui apparet, et quantum apparet, et quando apparet et sicut apparet: hoc enim licitum erat nobis apponere, ex quo res non habent esse absolutum, sed relativum tantum.

n'apparaît pas soit vrai. Il est donc clair que quiconque dit que tout ce qui apparaît est vrai, fait de tous les êtres des êtres relatifs, à savoir par rapport à l'opinion ou au sens. C'est pourquoi, contre ces sophistes qui mettent toute la force de persuasion dans le discours, si quelqu'un daigne leur concéder cette position, qu'ils établissent eux-mêmes, qu'il prenne bien garde de leur concéder que les contradictoires sont simultanément vraies. C'est qu'on ne peut dire de façon absolue que tout ce qui apparaît est vrai: ce qui apparaît est vrai pour celui à qui il apparaît, et en autant qu'il lui apparaît, et quand il lui apparaît et de la façon suivant laquelle il lui apparaît. Nous pouvons légitimement poser ces conditions du fait que la chose n'a pas d'être absolu, mais uniquement relatif.

713-Ideo autem hoc observandum est volentibus hanc positionem concedere, quia si aliquis concedat eis quod omne apparens est verum, et ita non concedat cum praedictis determinacionibus, sicut dictum est sequeretur quod statim dicat contraria simul esse vera. Contingit enim quod idem secundum visum videtur mel propter similem colorem mellis, et secundum gustum non mel propter dissimilem saporem. Et similiter cum duo oculi sint dissimiles, non eadem est visio quae fit per utrumque oculum, vel non eadem videntur utriusque visui qui fit per utrumque oculum. Ut si pupilla unius oculi infecta sit aliquo grosso vel nigro vapore, alia vero pura, videbuntur per oculum infectum omnia nigra vel obscura, per alium autem non. Ideo autem dico hoc esse custodiendum vel observandum, quia hoc est necessarium apud praedictos sophistas, qui dicunt ex causis praedictis omne apparens esse verum.

713-C'est pourquoi, il faut que ceux qui veulent concéder cette position observent ce que nous venons de dire, parce que si on concède que tout ce qui apparaît est vrai, sans le faire avec toutes les précisions que nous avons indiquées, il s'ensuivrait qu'on dirait immédiatement que les contraires sont vraies en même temps. Il est possible en effet que la même chose apparaisse du miel à la vue, parce qu'elle a même couleur que le miel, et non au goût, à cause de sa saveur différente de celle du miel. Et, pareillement, lorsque les deux yeux sont différents, leur vision diffère, ou bien, ils ne voient pas exactement les mêmes choses. Par exemple, si la pupille d'un oeil est infectée de quelque fumée épaisse et noire et que l'autre ne l'est pas, un oeil verra toutes choses noires ou obscures, l'autre, non. C'est pourquoi je dis qu'il faut bien observer ces remarques, parce que c'est là le point de départ de l'argumentation sophistique qui dit, à partir des causes que nous venons de décrire, que tout ce qui apparaît est vrai.

714-Et ex hoc sequi potest, quod omnia similiter sunt vera et falsa, propter hoc quod non omnibus eadem apparent, nec etiam eadem ad seipsum, cum multoties idem homo secundum idem tempus

714-Et de là il peut s'ensuivre que toutes choses sont également vraies et fausses, sous prétexte que ce ne sont pas les mêmes choses qui apparaissent à tout le monde, ni non plus les mêmes au même in-

judicet contraria secundum diversos sensus. Sicut visus judicat esse unum, quod tactus judicat esse duo propter variationem digitorum, qua contingit quod idem tangibile per diversa instrumenta tangibilia, scilicet tactus per diversos digitos, ad vim tactivam pervenit ac si essent duo tangibilia, Nullatenus autem eidem homini secundum eumdem sensum similiter et in eodem tempore, videatur quod hoc sit verum, scilicet contraria simul esse.

715-Ideo autem forsan est necessarium sic respondere praedictis sophistis, qui dicunt non propter dubitationem sed orationis causa, quasi ex protervia ipsam orationem propter seipsam concedentibus, quia hoc non est verum simpliciter, sed huic verum. Ex hoc enim non sequitur contradictoria simul esse vera. Esse enim huic verum, et non esse verum illi, non est contradictorium.

716-Deinde cum dicit "et sicut" Docet resistere sophistis praedictis secundum veritatem et non solum ad hominem; scilicet non concedendo falsam opinionem, quam ipsi ponunt. Et hoc duabus rationibus: quarum prima sic dicit. Sicut dictum est prius, si omne apparenſ est verum, necesse "est facere omnia ad aliquid" scilicet ad opinionem et sensum. Et ex hoc sequitur hoc inveniens quod nihil sit, nec fiat, nullo opinante. Si autem hoc falsum est, quia multa sunt et fiunt de quibus nulla est opinio vel cognitio, sicut quae sunt in profundo maris vel in visceribus terrae, manifestum est quod non omnia sunt ad aliquid, idest ad opinionem et sensum. Et ita non omne apparenſ est verum.

dividu, puisque souvent le même homme juge en même temps que les choses sont contraires par rapport à divers sens. La vue indique qu'il n'y a qu'un seul objet, alors que le toucher en indique deux quand nous croisons les doigts: le même objet tactile soumis au toucher par divers instruments, à savoir les doigts, parvient à la faculté du toucher comme s'il était deux. Mais jamais à un même homme, par rapport à un seul sens, sous le même rapport et dans le même temps il semble que cela soit vrai, à savoir que les contraires existent en même temps.

715-C'est pourquoi il est peut-être nécessaire de répondre de la façon suivante à ces sophistes qui affirment, non à cause d'une difficulté réelle mais à cause du discours, comme si par impudence ils admettaient ce discours pour lui-même (par jeu dialectique- jeu sophistique): ce qui apparaît au sens n'est pas vrai de façon absolue, mais est vrai pour un individu déterminé. Et de là il ne s'ensuit pas que les contradictoires sont simultanément vraies. Être vrai à celui-ci et ne pas être vrai à celui-là, voilà qui n'est pas contradictoire.

716-Ensuite quand il dit: "...et, comme nous l'avons dit...", il montre comment s'opposer à ces sophistes conformément à la vérité, et non seulement par un argument "ad hominem"; en d'autres mots, comment s'y opposer sans concéder l'opinion fausse qu'ils soutiennent eux-mêmes. Et cela par deux raisons, dont il formule la première de la façon suivante. Comme on l'a dit auparavant, si tout ce qui apparaît est vrai, il est nécessaire de rendre toutes choses relatives, à savoir à l'opinion et au sens. Il s'ensuit l'absurdité que rien n'est, ni ne se fait, si personne n'y pense. Mais si cette dernière conclusion est fausse, parce qu'il y a quantité de choses qui sont ou qui se font à propos desquelles il n'y a aucune opinion ni connaissance, comme ce qui existe dans les profondeurs de la mer ou dans les entrailles de la terre, il est manifeste que toutes choses ne sont pas rela-

tives, c'est-à-dire à l'opinion et au sens. Et donc, il y a des choses qui n'apparaissent pas et qui sont vraies.

717-Deinde cum dicit "amplius si" Ponit secundam rationem, dicens; quod unum non refertur nisi ad unum; et non ad quocumque unum, sed ad unum determinatum. Sicut patet quod sint idem subjecto dimidium et aequale; non tamen ad aequale dicitur duplum, sed magis ad dimidium. Aequale vero dicetur ad aequale. Et similiter si ipse homo qui est opinans sit etiam opinatus, non refertur homo ad opinans inquantum est opinans, sed inquantum est opinatus. Si igitur omnia entia inquantum sunt hujusmodi, referuntur ad opinans inquantum opinans est, sequetur quod hoc quod dico opinans non sit unum, cum ad unum non referatur nisi unum, sed infinita secundum speciem, cum infinita referantur ad ipsum; quod est impossible. Unde non potest dici quod omnia relative dicantur ad opinans, nec per consequens quod omne apparet vel opinans sit verum.

718-Deinde cum dicit "igitur quia" Concludit conclusionem suam intentam: et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam principalem conclusionem. Secundo inducit quoddam corollarium ex ea, ibi, "Si igitur impossibile." Dicit ergo primo, quod ex predictis patet, quod inter omnes opiniones vel sententias ista est firmissima, qua dicitur oppositas dictiones sive propositiones sive contradictiones non simul esse veras. Et etiam dictum est quae inconvenientia accidentur dicentibus eas simul esse veras, et ex qua causa moti sunt ad illa dicendum.

717-Ensuite où il dit: "En outre...", il donne la seconde raison. Il dit qu'une chose une ne se réfère qu'à une seule chose, et non pas à n'importe quelle chose une, mais à une seule chose déterminée. Ainsi, il est évident que la moitié et l'égal sont identiques par le sujet; cependant, le double ne se dit pas par rapport à l'égal, mais davantage par rapport à la moitié. L'égal, lui, se dit par rapport à l'égal. Et, pareillement, si le même homme qui pense est en même temps l'objet pensé, il ne se réfère pas à lui-même qui pense en tant qu'il pense, mais en tant qu'il est objet de pensée. Si donc tous les êtres en tant que tels se réfèrent à celui qui pense en tant qu'il pense, il s'ensuit que ce que j'appelle: celui qui pense, n'est pas un, puisque à une seule chose ne se réfère qu'une seule chose, mais est spécifiquement une infinité de choses, puisque une infinité de choses lui sont référées. Ce qui est impossible. C'est pourquoi, on ne peut dire que tout se dit par relation à celui qui pense ni, par conséquent, que tout ce qui apparaît ou est sujet d'opinion est vrai.

718-Ensuite, quand il dit: "Nous en avons dit assez...", il conclut la conclusion qu'il recherchait. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il apporte la conclusion principale. En second, il tire un certain corollaire de cette conclusion, où il dit: "Si donc il est impossible, etc." Il dit donc, en premier, qu'il découle évidemment des réflexions précédentes qu'entre toutes les opinions ou doctrines, la plus ferme est celle qui dit que les mots opposés, ou les propositions opposées, ou les contradictoires, ne sont pas vrais en même temps. On a aussi montré à quelles absurdités aboutissent ceux qui disent que les contradictoires sont vraies. Et aussi, on a manifesté les causes ou les motifs qui les avaient poussés à soutenir cette opinion.

719-Deinde cum dicit "quoniam autem"  
 Concludit corollarium, dicens, ex dictis, quod quia impossibile est simul contradictionem verificari de eodem, manifestum est, quod nec etiam contraria eidem inesse possunt; quia manifestum est quod non minus in contrariis alterum eorum est privatio, quam in aliis oppositis, licet utrumque contrariorum sit natura aliqua; quod non est in affirmatione et negatione, vel in privatione et habitu. Alterum enim eorum est imperfectum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et sic habet privationem quamdam adjunctam. Privatio autem est "aliqua negatio substantiae" idest in aliquo subjecto determinato. Et est etiam ab aliquo genere determinatio. Est enim negatio infra genus. Non enim omne non videns dicitur caecum, sed solum in genere videntium. Sic igitur patet quod contrarium includit privationem, et privatio est quaedam negatio. Si igitur impossibile est simul affirmare et negare, impossibile est contraria simul inesse eidem simpliciter, sed vel "ambo insunt quo," idest secundum aliquid, sicut quando utrumque in potentia vel secundum partem, vel unum secundum quie et alterum simpliciter: sicut quando unum est in actu et alterum est in potentia; vel unum secundum plures et principaliores partes, alterum tantum secundum aliquam partem, sicut Aethiops est niger simpliciter et albus dente.

719-Ensuite, où il dit: "Mais, puis qu'il...", il tire un corollaire. Puisque nous avons établi, dit-il, qu'il est impossible que la contradiction se vérifie simultanément d'une même chose, il est manifeste que les contraires non plus ne peuvent coexister en même temps dans le même sujet, parce qu'il est manifeste que dans les contraires, non moins que dans les autres opposés, l'un d'eux est privation, bien que chacun des contraires soit une nature. Dans l'affirmation et la négation, ou dans l'habitus et la privation chacun n'est pas une nature. En effet, l'un des deux est un imparfait à l'égard de l'autre, comme le noir par rapport au blanc, et l'amer par rapport au doux. Et ainsi, le terme imparfait possède une privation adjointe. Or, la privation est une "négation de la substance", c'est-à-dire une négation dans un sujet déterminé. Elle provient aussi d'un genre déterminé. Elle est en effet une négation dans un genre. En effet, ce n'est pas n'importe quel non-voyant que l'on appelle aveugle, mais uniquement celui qui ne voit pas dans le genre de ceux qui voient. Ainsi donc, il est évident que le contraire inclut une privation, et que la privation est une certaine négation. Si donc il est impossible d'affirmer et de nier, il est impossible que les contraires existent en même temps dans le même sujet de façon absolue; mais, ou bien ils y seront "quo", c'est-à-dire relativement à quelque chose, comme lorsque les deux contraires y existent en puissance ou relativement à une partie du sujet, ou que l'un y existe relativement et l'autre de façon absolue: par exemple, lorsqu'un existe en puissance et l'autre en acte, ou lorsque l'un existe dans plusieurs parties principales et l'autre dans une partie moins importante. Ainsi l'Ethiopien est simplement noir, mais blanc par ses dents.

## TEXTE D'ARISTOTE -

## Preuves du principe du tiers exclu.

Mais il n'est pas possible non plus qu'il y ait aucun intermédiaire entre des énoncés contradictoires: il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet. Cela est évident, d'abord, pour qui définit la nature du vrai et du faux. Dire de l'Etre qu'il n'est pas, ou du Non-Etre qu'il est, c'est le faux; dire de l'Etre qu'il est, et du Non-Etre qu'il n'est pas, c'est le vrai; de sorte que celui qui dit d'un être qu'il est ou qu'il n'est pas, dira ce qui est vrai ou ce qui est faux; mais "dire qu'il y a un intermédiaire entre des contradictoires", ce n'est dire ni de l'Etre, ni du Non-Etre, qu'il est ou qu'il n'est pas, - Ensuite, ou bien l'intermédiaire entre les contradictoires existera réellement, comme le gris entre le noir et le blanc, ou bien il sera comme ce qui n'est ni homme, ni cheval est intermédiaire entre l'homme et le cheval. Dans le cas d'un intermédiaire de cette dernière sorte, il ne saurait y avoir changement (car, lorsqu'il y a changement, c'est, par exemple, du non-bien au bien ou du bien au non-bien); mais, en réalité, le changement nous apparaît comme un fait constant, car il n'y a de changement que vers les opposés et leurs intermédiaires. Si, d'autre part, on suppose un intermédiaire réel, même ainsi il pourrait y avoir génération du non-blanc au blanc, ce qui, en fait, ne se voit jamais. - En outre, tout objet de pensée discursive aussi bien que d'intuition, la pensée, ou bien l'affirme, ou bien le nie (conséquence évidente de la définition du jugement vrai ou faux), toutes les fois qu'elle dit le vrai ou le faux. Quand la pensée lie le sujet et le prédicat de telle façon, soit en affirmant, soit en niant, elle dit ce qui est vrai, et quand elle lie le sujet et le prédicat de telle autre façon, elle dit ce qui est faux. - De plus, il doit y avoir un intermédiaire entre toutes les contradictoires, sinon on parle pour le plaisir de parler. Il en résultera, d'une part, qu'on pourra dire ce qui n'est ni vrai, ni non-vrai, et, d'autre part, qu'il y aura quelque intermédiaire entre l'Etre et le Non-Etre, de sorte que, entre la génération et la corruption, il existera une espèce intermédiaire de changement. - En outre, dans tous les genres où la négation d'un terme n'est rien d'autre que l'affirmation de son contraire, même dans ces genres il y aura un intermédiaire: par exemple, dans les nombres, il y aura un nombre qui ne sera ni impair, ni non-impair, ce qui est

impossible, comme le montre bien la définition. - Ajoutons qu'on ira à l'infini: les réalités seront non seulement au nombre de trois, mais un plus grand nombre encore. En effet, on pourra, à son tour, nier cet intermédiaire par rapport à son affirmation et à sa négation, et le terme ainsi produit sera un être défini, car son essence est quelque chose d'autre. - Au surplus, lorsque celui à qui l'on demande si un objet est blanc, répond que non, il ne nie rien d'autre chose sinon que l'objet est blanc, et le Non-Etre est une négation.

Que des philosophes en soient venus à cette opinion, cela s'explique comme pour tant d'autres paradoxes: quand on est dans l'incapacité de réfuter des raisonnements éristiques, on se rallie à l'argument et on accorde la vérité de la conclusion. Voilà le motif qui a poussé certains à adopter une pareille doctrine; d'autres, c'est parce qu'ils cherchent une raison pour toutes choses. Mais on les réfute tous, en prenant pour point de départ une définition, définition qui vient de la nécessité où on les met de donner à chaque terme une signification déterminée: la notion, en effet, signifiée par le nom, est la définition même de la chose. Or, à ce qu'il semble, la pensée d'Héraclite, disant que tout est et n'est pas, fait que tout est vrai; celle d'Anaxagore, au contraire, disant qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, fait que tout est faux: quand, en effet, il y a mélange, le produit du mélange n'est ni bon, ni non-bon, de sorte qu'on ne peut rien dire de vrai.

## Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE PROUVE QU'IL N'Y A PAS D'INTERMEDIAIRE ENTRE LES CONTRADICTOIRES, ET IL MONTRÉ COMMENT LA POSITION D'UN INTERMEDIAIRE ENTRE LES CONTRADICTOIRES A DECOULE DES OPINIONS D'HERACLITE ET D'ANAXAGORE.

720-Postquam disputavit contra ponentes contradictoria simul esse vera, hic disputat contra ponentes esse medium inter contradictionem: hi enim dicunt non semper alteram partem contradictionis esse veram. Et circa hoc duo facit. Primo disputat contra ipsam positionem. Secundo contra quasdam alias quaestiones inopinabiles, hanc et superiorem positionem comitantes, ibi, "His autem definitis." Circa primum duo facit. Primo ponit rationes contra dictam positionem. Secundo ostendit causam, quare aliqui moti sunt ad positionem illam ponendam, ibi, "Evenit autem quibusdam etc." Circa primum ponit septem rationes: dicens primo, quod sicut contradictoria non possunt simul esse vera, ita nec potest esse medium inter contradictionem; sed de unoquoque necessarium est aut affirmare aut negare.

721-Et hoc manifestum est primo ex definitione veri vel falsi: non enim aliud est magis falsum quam dicere non esse quod est, aut esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum quam dicere esse quod est, aut non esse quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur, quod quicunque dicit aliquid esse, aut dicit verum, aut dicit falsum: si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est. Si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est. Et similiter si dicit hoc non esse, si dicit falsum, oportet

720-Après avoir argumenté contre ceux qui soutiennent que les contradictoires sont simultanément vraies, le Philosophe combat ici ceux qui affirment qu'il existe un intermédiaire dans la contradiction: en effet, ils disent que l'autre partie de la contradiction n'est pas toujours vraie. Ce qu'il traite en deux points. En premier, il argumente contre cette position même. En second, contre certaines difficultés que l'on pourrait concevoir, difficultés accompagnant cette dernière position et la précédente. Ce qu'il fait où il dit: "Ceci établi, etc." (lec. XVII). Il traite son premier point en deux parties. En premier, il apporte des raisons contre cette conception. En second, il montre la cause qui en a conduit un certain nombre à adopter cette conception, où il dit: "Que des philosophes, etc." Pour ce qui concerne la première partie, il donne sept raisons. Voici la première. De même que les contradictoires ne peuvent être simultanément vraies, ainsi, non plus, ne peut-il y avoir d'intermédiaire entre des contradictoires; il faut nécessairement, à propos de chaque chose, soit affirmer soit nier.

721-Ce qui est tout d'abord manifeste par la définition du vrai et du faux. Il n'y a rien de plus faux en effet que de dire d'une chose qui est, qu'elle n'est pas, ou d'une chose qui n'est pas, qu'elle est. Et il n'y a rien de plus vrai que de dire qu'existe ce qui est, et que n'existe pas ce qui n'est pas. Il est donc évident que quiconque dit qu'une chose est, dit soit une vérité soit une fausseté. S'il dit vrai, il faut qu'il en soit ainsi, parce qu'il est vrai que ce qui est existe. S'il dit faux, il faut que la chose n'existe pas, parce que le faux consiste précisément en ce que n'existe pas ce qui existe. Et, pa-

tet esse; si verum, oportet non esse; ergo de necessitate aut affirmativa aut negativa est vera. Sed ille, qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente. Et ita nec affirmans nec negans, de necessitate dicit verum vel falsum.

reillement, s'il dit que cette chose n'est pas, il faudra, pour qu'il dise faux, qu'elle soit; pour qu'il dise vrai, il faudra qu'elle ne soit pas. Donc, de toute nécessité, ou bien l'affirmation est vraie, ou bien la négation. Mais celui qui pose un intermédiaire au centre de la contradiction ne dit pas qu'il est nécessaire de dire de l'être qu'il est ou qu'il n'est pas, ni non plus du non-être. De cette façon, ni celui qui affirme ni celui qui nie ne disent nécessairement le vrai ou le faux.

722-Deinde cum dicit "amplius autem"

Secundam rationem ponit; quae talis est. Medium inter duo aliqua accipi potest uno modo vel participatione utriusque extremi, quod est medium in eodem genere, sicut viride vel pallidum inter album et nigrum. Alio modo per abnegationem, quod etiam est diversum in genere, sicut inter hominem et equum, quod nec est homo, nec est equus, ut lapis. Si ergo inter contradictoria est medium, aut hoc erit primo modo, aut secundo:

722-Ensuite où il dit: "Ensuite...", il donne la seconde raison. La voici.

L'intermédiaire entre deux choses peut se prendre, d'une première façon, par participation à chacun des extrêmes: C'est l'intermédiaire qui existe dans le même genre que les extrêmes, par exemple, le pâle ou le gris entre le blanc et le noir. D'une seconde façon, l'intermédiaire peut se prendre par négation des extrêmes; ce qui donne un intermédiaire divers par le genre, comme celui qui existe entre l'homme et le cheval, qui n'est ni homme ni cheval, comme la pierre. Si donc il existe un intermédiaire entre deux contradictoires, ce sera ou bien selon le premier mode, ou bien selon le second.

723-Si secundo modo, tunc nihil permutatur: quod sic patet. Omnis enim permutatio est ex non bono in bonum, aut ex bono in non-bonum. Quare etiam cum est mutatio inter contraria, ut inter album et nigrum, est mutatio inter contradictoria opposita. Nam nigrum est non album, ut ex praedictis patet. Secundum autem praedicta non posset fieri mutatio ex non bono in bonum, vel e converso: ergo nulla esset mutatio: cum tamen semper hoc appareat vel videatur, quod ex non bono in bonum fiat mutatio, vel a converso. Quod autem omnis talis mutatio tollatur ex praedicta positione facta sic patet. Non enim potest esse mutatio nisi inter contraria et media quae sunt unius generis: nec potest esse mutatio de uno extremo in alterum nisi per medium. Si igitur

723-S'il s'agit du second, il n'y a, dans ce cas, aucun changement. En voici l'évidence. Tout changement se fait du non-bien au bien, ou du bien au non-bien. C'est pourquoi également, lorsque le changement s'effectue entre des contraires comme entre le blanc et le noir, il y a changement entre ce qui s'oppose de façon contradictoire. En effet, le noir est non-blanc, comme il appert par les réflexions précédentes. Or, si l'on pose un intermédiaire par négation, il ne pourrait pas y avoir de changement du non-bien au bien, ou à l'inverse; donc, il n'y aurait aucun changement, puisque l'observation fait voir que, toujours, le changement va du non-bien au bien, ou en direction inverse. Or, que tout semblable changement soit supprimé par la position de cet intermédiaire, en voici l'évidence. En effet, il ne peut y avoir changement qu'entre des contraires

est medium inter contradictoria per abnegationem, id est alter us generis, nulla poterit esse mutatio de extremo in medium, et ita per consequens de extremo in extremum.

724-Si autem primo modo, scilicet quod sit medium in contradictione quasi ejusdem generis, participatione utriusque, sicut pallidum inter album et nigrum, sequitur hoc inconveniens, quod sit aliqua generatio quae terminetur ad album, et non fiat ex non albo; quia ad unum extremum non tantum fit mutatio ex alio extremo, sed etiam ex medio. Hoc autem non videtur esse verum, scilicet quod sit aliqua generatio terminata ad album quae non fiat ex non albo. Et sic patet quod nullo modo potest esse medium in contradictione.

725-Deinde cum dicit "amplius omne" Tertiam rationem ponit, quae talis est. Intellectus in omni conceptione sua qua sentit et intelligit aut affirmit aliquid aut negat. Ex definitione autem veri et falsi appareat quod sive aliquis affirmet sive neget, oportet ut verum dicat, aut mentiatur; quia quando intellectus sic componit vel affirmando vel negando sicut est in re, dicit; quando autem non sic, mentitur. Et ita patet quod semper oportet quod sit vera vel affirmatio vel negatio; quia oportet quod aliqua opinio sit vera, et omnis opinio affirmatio est vel negatio: unde oportet quod semper affirmatio vel negatio sit vera: et sic non est medium in contradictione.

et des intermédiaires qui appartiennent à un seul genre; il ne peut non plus, y avoir de changement d'un extrême à l'autre sans passer par l'intermédiaire. Si donc il y a un intermédiaire entre contradictoires par négation, c'est-à-dire un intermédiaire d'un autre genre, il ne pourra y avoir de changement d'un extrême à l'intermédiaire, et, par conséquent, d'un extrême à l'autre.

724-S'il y a un intermédiaire selon le premier mode, à savoir un intermédiaire presque de même genre que les contradictoires parce que participant aux deux extrêmes de la contradiction, comme le pâle par rapport au blanc et au noir, il s'ensuit l'absurdité suivante qu'il y a une génération qui se termine au blanc sans venir du non-blanc, parce que le changement qui se termine à un extrême part non seulement de l'autre extrême, mais aussi de l'intermédiaire. Or il semble qu'il n'est pas vrai qu'une génération se termine au blanc sans provenir du non-blanc. Et ainsi, il est évident qu'il ne peut y avoir, en aucune façon, d'intermédiaire dans la contradiction.

725-Ensuite quand il dit: "En outre, tout objet...", il donne la troisième raison, que voici. Dans toutes ses conceptions d'ordre sensible ou intelligible, l'intelligence ou bien affirme, ou bien nie quelque chose. La définition du vrai ou du faux montre que, soit que l'on affirme soit que l'on nie, l'on dit nécessairement la vérité ou la fausseté. En effet, lorsque l'intelligence lie le sujet et le prédicat, en affirmant ou en niant, conformément à ce qui est dans la réalité, elle dit ce qui est vrai; quand elle fait une composition ou une division qui ne correspond pas à la réalité, elle dit ce qui est faux. Et ainsi, il est évident que l'une ou l'autre, soit l'affirmation, soit la négation, est toujours nécessairement vraie, car il faut que quelque opinion soit vraie, et toute opinion est soit affirmation soit négation. Donc, il faut que toujours l'une ou l'autre, l'affirmation ou la négation, soit vraie. Et ainsi, il n'y a pas d'intermédiaire dans la contradiction.

726-Deinde cum dicit "amplius autem" Quartam rationem ponit, quae talis est. Si in contradictione ponatur medium, oportet hoc in omnibus contradictionibus dicere, quod scilicet praeter omnes contradictiones sit aliquid verum quod est medium inter eas, nisi hoc dicat "aliquis orationis causa," id est absque omni ratione, solum quia placet ei ita dicere. Sed hoc non potest verum esse in omnibus, quia verum et non verum sunt contradictoria quaedam. Et ita se queretur quod aliquis esset, qui nec verum diceret, nec non verum. Cujus contrarium patuit ex definitione veri et falsi.

727-Similiter, cum ens et non ens sint contradictoria, sequitur quod aliquid sit praeter ens et non ens. Et ita erit quaedam transmutatio praeter generationem et corruptionem, Nam generatio est transmutatio ad esse et corruptio ad non esse; ergo in nulla contradictione erit medium.

728-Deinde cum dicit "amplius in" Quintam rationem ponit, dicens, quod negatio in quibusdam generibus inest loco contrariae differentiae. Vel secundum aliam literam "negatio implet contrarium," quia alterum contrariorum, quae necesse est esse in eodem genere, ex negatione rationem habet; sicut patet de pari et impari, justo et injusto. Si igitur inter affirmacionem et negationem esset aliquid medium, in omnibus istis contrariis esset aliquid medium, cum affirmationem et negationem manifeste sequantur. Sicut in numero si esset aliquis numerus qui nec esset par nec impar. Hoc autem patet esse impossibile ex definitione paris et impars. Nam par est quod potest dividi in aequalia. impar vero quod non potest. Relinquitur ergo quod inter affirmacionem et negationem non potest esse medium.

726-Ensuite quand il dit: "De plus, il doit y avoir...", il apporte la quatrième raison, que voici. Si l'on pose un intermédiaire dans la contradiction, il faut en poser dans toutes les contradictions, à savoir qu'outre tous les extrêmes de la contradiction, il faut qu'il y ait quelque chose de vrai qui est l'intermédiaire entre ces contradictoires, à moins que l'on ne parle que pour parler, c'est-à-dire sans aucune raison sérieuse pour soutenir cette affirmation, mais uniquement pour le plaisir d'affirmer. Mais cela ne peut être vrai dans tous les cas, parce que le vrai et le non-vrai sont des contradictoires. Et ainsi, il s'ensuivrait que quelqu'un pourrait dire ni le vrai ni le non-vrai. Les définitions du vrai et du faux s'opposent clairement à cette possibilité.

727-Pareillement, puisque l'être et le non-être sont contradictoires, il s'ensuit qu'il existe quelque chose à part l'être et le non-être. Et ainsi, il y aura du changement, à part celui de la génération et de la corruption. En effet, la génération est le changement à l'être, et la corruption, le changement au non-être. Et donc, dans aucune contradiction, il n'y a d'intermédiaire.

728-Ensuite où il dit: "En outre, dans tous les genres...", il apporte la cinquième raison en disant que, dans certains genres, la négation tient lieu de la différence contraire. Or, selon un autre texte: "la négation complète le contraire", car l'un des contraires, qui doit nécessairement exister dans le même genre, possède sa quiddité grâce à la négation. Par exemple, cela est évident dans le cas du pair et de l'impair, du juste et de l'injuste. Si donc il y avait un intermédiaire entre l'affirmation et la négation, dans tous ces contraires existerait aussi un certain intermédiaire, puisque l'affirmation et la négation manifestement se suivent. Par exemple, si, dans les nombres, il y en avait un qui serait ni pair, ni impair. Ce qui est évidemment impossible d'après la définition du pair et de l'impair. Le pair en effet est ce qui est divisible en parties

égales; l'impair, ce qui ne l'est pas. Il reste donc qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation.

729-Deinde cum dicit "amplius in" Sextam rationem ponit, quae talis est. Ponentes aliquid medium inter affirmationem et negationem, ponunt aliquod tertium praeter illa duo, quae ponunt omnes communiter, dicentes nihil inter ea esse medium. Tria autem ad duo se habent in "hemiolia," id est in sesquialtera proportione. Secundum igitur opinionem eorum qui ponunt inter affirmationem et negationem medium, in primo aspectu appareret quod omnia "erunt hemiola," id est in sesquialtera proportione ad ea quae ponuntur; quia non solum erunt affirmations et negations, sed etiam media. Non solum autem hoc sequetur, sed etiam quod sint in infinitum plura. Constat enim quod omne quod contingit affirmare, contingit negare. Contingit autem affirmare haec tria esse, scilicet affirmationem, negationem, et medium; ergo contingit ista tria negare. Et sicut negatio est aliud ab affirmatione, ita aliud erit quoddam quartum praeter tria praedicta. Erit enim ejus substantia et ratio alia a praedictis, sicut et negationis alia ab affirmatione. Item ista quatuor contingit negare, et horum negatio erit verum, et sic in infinitum. Erunt igitur plura in infinitum quam modo ponantur. Quod videtur inconveniens.

730-Deinde cum dicit "amplius quando" Septimam rationem ponit, quae talis est. Si quis interrogaret utrum homo vel aliquid aliud sit album, oportet quod respondens vel assentiat vel non assentiat: et si assentiat, planum est quod dicit affirmationem esse veram; si autem non assentiat respondendo non, constat quod negat. Nec negat aliquid aliud quam illud quod ille interrogavit; et ipsa negatio est non esse, quia negativa. Relinquitur igitur, quod respondens ad quaestionem, vel necesse habet concedere affirmata.

729-Ensuite où il dit: "Ajoutons qu'on ira...", il apporte la sixième raison, que voici. Ceux qui posent un intermédiaire entre l'affirmation et la négation, posent une troisième chose à part les deux autres que tout le monde pose, en disant qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre elles. Or trois est à deux selon la proportion sesquialtère. Donc, d'après l'opinion de ceux qui posent un intermédiaire entre l'affirmation et la négation, il apparaît au premier regard que toutes choses seront dans la proportion sesquialtère par rapport à toutes les réalités que l'on pose en elles: car il n'existera pas uniquement des affirmations et des négations, mais aussi des termes intermédiaires. Ce n'est pas là, non plus, l'unique conséquence; il s'ensuit aussi que les termes posés sont en nombre infini. En effet, il est évident que tout ce qu'on peut affirmer, on peut le nier. Or on peut affirmer que ces trois choses existent, à savoir l'affirmation, la négation et le terme intermédiaire; donc, on peut aussi les nier. Et comme la négation est autre que l'affirmation, ainsi il y aura un autre quatrième terme à part les trois que nous avons posés. En effet, son essence et sa définition seront différentes des autres termes, comme la négation est différente de l'affirmation. Et aussi on pourra nier ces quatre termes, et leur négation sera vraie, et ainsi de suite à l'infini. Et donc ils seront infiniment plus nombreux que les termes posés d'après le mode établi. Ce qui est absurde.

730-Ensuite, quand il dit: "Au surplus...", il donne la septième raison. La voici. Si quelqu'un demandait: l'homme, ou quelque chose d'autre, est-il blanc? Il faut que celui qui répond donne son assentiment ou ne le donne pas. S'il donne son assentiment, il est clair qu'il dit que l'affirmation est vraie; s'il ne donne pas son assentiment, en répondant non, il est clair qu'il nie. Il ne nie rien d'autre non plus que ce que l'autre lui a demandé. Et la négation elle-même est du non-être, parce qu'elle est négative. Il reste donc que celui qui répond à la question doit, ou

tionem, vel proferre negativam; et ita inter haec duo non est medium.

731-Deinde cum dicit "evenit autem"

Ostendit causam quare quidam in hanc opinionem incident: et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit quare quidam hanc opinionem posuerunt. Secundo modum disputandi contra eos, ibi, "Principium autem ad hos omnes." Tertio ad quas opiniones philosophorum praedictae opiniones sequuntur, ibi, "Videtur autem Heracliti." Dicit ergo primo, quod praedita opinio evenit quibusdam, sicut et aliae opiniones inopinabilium, ex duplice causa: quarum prima est, quia quando aliqui non possunt solvere "orationes contentiosas," id est rationes litigiosas sive sophisticas factas eis ab aliis vel a seipsis, consentiunt rationi probanti, et concedunt conclusionem, dicentes verum esse quod syllogizatum est. Et ulterius ipsam nituntur confirmare aliquas alias rationes adinveniendo.

732-Secunda est propter hoc, quod quidam volunt inquirere rationem probantem de omnibus; et ideo illa quae probari non possunt, nolunt concedere, sed negant. Prima autem principia quae sunt omnium conceptiones communes probari non possunt; et ideo eas negant, per hoc in positiones inopinabiles incidentes.

733-Deinde dum dicit "principium autem"

Ostendit ex quo principio debeat procedi contra tales opiniones; et dicit quod ex definitione veri vel falsi vel aliquorum aliorum nominum, sicut ex supra dictis rationibus patet. Necesse est enim eis concedere definitiones rerum, si ponunt quod nomina aliquid significant. Nam ratio quam nomen significat est definitio rei. Si autem non concedunt omnia significare aliquid, significat est la definition de la chose. Tunc non differunt a plantis, sicut

bien admettre l'affirmation, ou bien répondre par la négative. Et donc, entre la réponse affirmative et négative, il n'y a pas d'intermédiaire.

731-Ensuite quand il dit: "Que des philosophes...", il montre la cause qui a conduit certains philosophes à accepter cette opinion. Ce qu'il traite en trois points. En premier, il montre pourquoi certains philosophes ont eu cette conception. En second, il montre comment il faut discuter avec eux, où il dit: "Mais on les réfute etc." En troisième, il montre à quelles opinions de ces philosophes font suite ces conceptions, où il dit: "Or, à ce qu'il semble, etc." Il dit donc, en premier, que la source de cette opinion, comme celle des autres opinions insoutenables, est double. Voici la première. Quand on est dans l'incapacité de réfuter les raisons pleines d'embûches, ou les raisons sophistiques que d'autres présentent ou qu'on se formule à soi-même, on se rallie à l'argument et on accepte la conclusion, en disant que l'argument démontre bien la vérité. Et, par la suite, ceux-là même qui sont pris dans l'erreur cherchent à trouver de nouvelles raisons pour confirmer cette même opinion.

732-La seconde source de cette erreur est que d'autres veulent trouver un argument probant pour toutes choses. C'est pourquoi, ce qu'ils ne peuvent prouver, ils ne veulent pas l'admettre, mais le nient. Or, les premiers principes, qui sont les conceptions communes à toutes choses, ne peuvent être prouvés. Voilà pourquoi ils les nient et, par là, tombent dans des conceptions insoutenables.

733-Ensuite quand il dit: "Mais on les réfute tous...", il montre à partir de quel principe on doit raisonner contre de telles opinions. Il dit que c'est à partir de la définition du vrai ou du faux, ou de quelque autre mot, comme on le voit par les raisons apportées auparavant. En effet, il leur est nécessaire d'admettre les définitions des choses, s'ils affirment que les mots ont un sens (signifient quelque chose). En effet, la raison que le mot S'ils n'admettent pas que tous les mots

supra dictum est.

734-Deinde cum dicit "videtur autem" Ostendit ad quas opiniones praedictae positiones consequuntur: et dicit quod ad positionem Heracliti, qui dicebat omnia moveri simul, et per consequens esse et non esse. Et quia id quod movetur habet non esse ad- mixtum cum esse, sequitur quod omnia sunt vera.

735-Ad positionem vero Anaxagorae sequitur quod aliquid sit medium contradictionis. Ipse enim ponebat quod quodlibet miscetur cum quolibet, propter hoc quod quodlibet fit ex quolibet. De permixto autem neutrum extre- morum potest dici; sicut colores me- dii nec sunt albedo nec nigredo. Unde illud quod est mixtum, nec est bonum nec non bonum, nec album nec non album. Et sic est aliquid medium contradictionis. Et per consequens sequitur omnia esse falsa. Nihil enim secundum communem opinionem ponimus nisi affirmationem et negationem. Unde si affirmatio et negatio sunt falsa, sequitur omnia falsa esse.

signifient quelque chose, alors, ils ne sont pas différents des plantes, comme on l'a dit auparavant.

734-Ensuite quand il dit: "Or, à ce qu'il semble...", il montre de quelles opinions découlent ces conceptions. Il dit que cette opinion découle de la théorie d'Héraclite qui disait que tout est simultanément en mouvement et que, par conséquent, tout est et n'est pas. Et parce que ce qui change a du non-être mêlé à son être, il s'ensuit que tout est vrai.

735-De la doctrine d'Anaxagore, il découle qu'il y a un intermédiaire entre deux contradictoires. En effet, il affirmait que tout est mêlé à tout, du fait que n'importe quoi vient de n'importe quoi. Or, on ne peut affirmer aucun des extrêmes de ce qui est mêlé; par exemple, on ne peut affirmer des couleurs intermédiaires qu'elles sont blanches ou noires. C'est pourquoi, le mélange n'est ni bon ni non-bon, ni blanc ni non-blanc. Et ainsi, il existe un intermédiaire entre les contradictoires. Et, par conséquent, tout est faux. En effet, d'après l'opinion commune, il n'y a pas d'autres attributions que l'affirmation et la négation. Donc si l'affirmation et la négation sont fausses, il s'ensuit que tout est faux.

## TEXTE D'ARISTOTE -

Examen de l'opinion que tout est vrai ou que tout est faux.

Ceci établi, on voit clairement que ne peuvent être vraies, ni isolément, ni globalement, les assertions de ceux qui soutiennent, les uns que rien n'est vrai (car rien n'empêche, dit-on, qu'il en soit de toute proposition comme de celle de la commensurabilité de la diagonale), les autres que tout est vrai. Ces raisonnements, en effet, ne diffèrent guère de ceux d'Héraclite, car dire avec lui que tout est vrai et tout est faux, c'est énoncer aussi chacune de ces deux propositions séparément, de sorte que si la doctrine d'Héraclite est impossible à admettre, ces doctrines doivent l'être aussi. Autre raison: manifestement, il y a des propositions contradictoires qui ne peuvent pas être vraies en même temps, et, d'un autre côté, il y en a qui ne peuvent toutes être fausses, bien que ce dernier cas paraisse plus concevable, d'après ce que nous avons dit. Mais à tous les philosophes qui soutiennent de telles opinions, il faut demander, ainsi que nous l'avons indiqué dans nos discussions précédentes, non pas s'ils soutiennent que quelque chose est ou n'est pas, mais si le mots dont ils se servent ont un sens, de façon que nous ayons à discuter en partant d'une définition, en déterminant notamment ce que signifie le faux ou le vrai. Si ce qu'il est vrai d'affirmer n'est rien autre chose que ce qu'il est faux de nier, il est impossible que tout soit faux, car il est nécessaire qu'un des deux membres de la contradiction soit vrai. Ensuite, si, pour toute chose, il faut nécessairement ou affirmer ou nier, il est impossible que les propositions soient fausses l'une et l'autre, car un seul membre de la contradiction est faux. - De telles doctrines encourent donc toutes aussi le reproche si souvent répété de se détruire elles-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai affirme, entre autres, la vérité de la proposition contraire à la sienne, de sorte que la sienne propre n'est pas vraie (car l'adversaire prétend qu'elle n'est pas vraie), tandis que celui qui dit que tout est faux affirme aussi la fausseté de ce qu'il dit lui-même. Et s'ils font des exceptions, le premier prétendant que seule la proposition contraire à la sienne n'est pas vraie, et le dernier, que la sienne seule n'est pas fausse, ils n'en sont pas moins entraînés à postuler une infinité d'exceptions, tant pour les propositions vraies que pour les propositions fausses.

En effet, celui qui dit que la proposition vraie est vraie dit lui-même vrai; or cela nous mènera à l'infini.

Il est encore évident que ni ceux qui prétendent que tout est en repos, ni ceux prétendent que tout est en mouvement, ne disent vrai. Si, en effet, tout est en repos, les mêmes choses seront éternellement vraies, et les mêmes choses éternellement fausses; or il est manifeste que les choses, à cet égard, changent, puisque celui-là même qui soutient que tout est en repos n'existe pas à un moment donné, et qu'à tel autre moment il n'existera plus. Si, au contraire, tout est en mouvement, rien ne sera vrai; tout sera donc faux. Mais il a été démontré que cela est impossible. De plus, il est nécessaire que ce qui change soit un être, car le changement se fait à partir de quelque chose vers quelque chose. Enfin il n'est pas vrai non plus que tout soit, tantôt en repos, tantôt en mouvement, et que rien ne soit éternel, car il y a un être qui meut continuellement les choses en mouvement, et le premier Moteur est lui-même immobile.

## LECON XVII

Commentaire de saint Thomas -

ARISTOTE RETUTE LES DEUX OPINIONS SUIVANTES: L'UNE QUI DIT  
QUE TOUT EST VRAI ET FAUX, L'AUTRE QUI A FAIT CROIRE A QUELQUES-UNS QUE TOUT  
EST EN MOUVEMENT ET EN REPOS

736-Disputat contra quasdam positio-nes, quae ad praedicta consequuntur: et primo contra quasdam, qui destruunt principia Logicae. Secundo contra quasdam, qui destruunt principia Physicae, ibi, "Palam autem quia neque qui omnia etc." Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firman-tur super hoc principium, quod affir-matio et negatio non sunt simul vera, et quod nihil est medium inter ea. Illa autem sunt propriissima hujus scientiae, cum sequantur rationem entis, quod est hujus philosophiae primum subjectum. Verum autem et fal-sum pertinent proprie ad consideratio-nem logici; consequuntur enim ens in ratione de quo considerat logicus: nam verum et falsum sunt in mente, ut in sexto hujus habetur. Motus autem et quies sunt proprie de considera-tione naturalis, per hoc quod natura definitur quod est principium motus et quietis. Ad errorem autem qui accidit circa esse et non esse, sequit-ur error circa verum et falsum: nam per esse et non esse verum et falsum definitur, ut supra habitum est. Nam verum est cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, e converso. Similiter autem ex errore, qui est circa esse vel non esse, sequitur error qui est circa moveri et quiescere. Nam quod movetur, inquantum hujusmodi, nondum est. Quod autem quiescit, est. Et ideo de-structis erroribus circa esse et non esse, ex consequenti destruuntur errores circa verum et falsum, quietem et motum.

736-Aristote argument contre certaines doctrinaires qui découlent des précédentes. Et, en premier, contre celles qui sup-primeut les principes de la logique. En second, contre certaines doctrines qui suppriment les principes de la philoso-phy et de la nature, où il dit: "Il est encore évident, etc." En effet, le "pre-mier philosophe" doit discuter avec ceux qui n'ent les principes des sciences par-ticulières, parce que tous les principes sont fondés sur le principe que l'affir-mation et la négation ne sont pas simultanément vraies et qu'il n'y a aucun intermédiaire entre elles. Ces principes sont tout à fait propres à la philosophie première, puisqu'ils sont consécutifs à la raison de l'être, qui est le premier sujet de cette science. Or, le vrai et le faux appartiennent proprement à la considération de la logique: ils sont consécutifs à l'être qui existe dans la raison, dont traite le logicien. En effet, le vrai et le faux sont dans l'esprit, comme on le verra dans le sixième livre. Le mouvement et le repos, eux, relèvent proprement de l'étude du philosophe de la nature, par le fait que la nature se définit comme ce qui est le principe du mouvement et du repos. Or, à l'erreur qui affecte l'être et le non-être suit celle qui porte sur le vrai et le faux. En effet, le vrai et le faux se définis-sent au moyen de l'être et du non-être, comme il est acquis par les considéra-tions précédentes. En effet, il y a vérité lorsqu'on dit être ce qui est ou ne pas être ce qui n'est pas. C'est l'inver-se qui a lieu dans le cas du faux. Pa-reillement, de l'erreur qui concerne l'être et le non-être, découle celle qui affecte le mouvement et le repos. En ef-fet, ce qui change, en tout même qu'il change, n'est pas. Ce qui est en repos est. C'est pourquoi, une fois détruites

les erreurs qui portent sur l'être et le non-être, seront détruites, en conséquence, celles qui portent sur le vrai et le faux, sur le repos et le mouvement.

737-Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones falsas circa verum et falsum. Secundo reprobat eas, ibi, "Amplius autem palam etc." Dicit ergo quod "definitis," id est determinatis praedictis quae erant dicenda contra praedictas inopinabiles opiniones manifestum est quod impossible est quod quidam dixerunt quod "univoce," id est uno modo sententiandum est de omnibus, ut dicamus omnia similiter esse falsa vel similiter esse vera. Quidam enim dixerunt nihil esse verum, sed omnia esse falsa, et quod nihil prohibet quin dicamus omnia sic esse falsa sicut illa est falsa, diameter est commensurabilis lateri quadrati, quod est falsum. Alii vero dixerunt quod omnia sunt vera. Et hujusmodi orationes consequuntur ad opinionem Heracliti, sicut dictum est. Ipse enim dixit simul esse et non esse, ex quo sequitur omnia esse vera.

738-Et ne forte aliquis diceret quod praeter has opiniones est etiam tertia, quae dicit quod omnia simul sunt vera et falsa, quasi tacitae objectioni respondens dicit, quod qui hoc ponit, utrumque praedictorum ponit. Unde siduae primae opiniones sunt impossibles, illam tertiam oportet esse impossibilem.

739-Deinde cum dicit "amplius autem" Ponit rationes contra praedictas opiniones; quarum prima talis. Constat quasdam esse contradictiones quas impossible est simul esse veras nec simul falsas, sicut verum et non verum, ens et non ens. Et hoc magis potest sciri ex dictis. Si igitur harum contradictionum necesse est alteram esse veram et alteram falsam, non omnia sunt vera nec omnia sunt falsa.

737-Aristote traite son premier point en deux parties. En premier, il expose les fausses opinions sur le vrai et le faux. En second, il les réfute, où il dit: "Autre raison: manifestement, etc." Il dit donc en premier que, une fois établi ce qu'il fallait dire contre les insoutenables opinions, rapportées précédemment, il est manifeste qu'il est impossible que certains philosophes aient affirmé globalement et sans restriction que tout est pareillement faux ou que tout est pareillement vrai. En effet, quelques-uns ont dit que rien n'est vrai mais que tout est faux et que rien n'empêche qu'il en soit de toute proposition comme de celle de la commensurabilité de la diagonale au côté du carré, proposition qui est fausse. D'autres ont dit que tout est vrai. Et ces opinions découlent de la théorie d'Héraclite, comme on l'a dit. En effet, il a affirmé la coexistence simultanée de l'être et du non-être, d'où il suit que tout est vrai.

738-Et de crainte que quelqu'un dise qu'outre ces opinions il en existe une troisième affirmant que tout est vrai et faux en même temps, Aristote répond presque tacitement à cette objection en disant que cette opinion ne fait que reposer les deux premières. Donc, si les deux premières sont impossibles, il faut que cette troisième soit absurde aussi.

739-Ensuite où il dit: "Autre raison..."; il argumente contre ces opinions. Voici la première raison qu'il donne. Manifestement, il y a des contradictoires qui ne peuvent absolument pas être vraies en même temps, ni fausses en même temps, comme le vrai et le non-vrai, l'être et le non-être. Ce que l'on peut reconnaître d'après nos réflexions précédentes. Si donc, il est nécessaire que l'une de ces contradictoires soit vraie et que l'autre soit fausse, il s'ensuit que ce ne sont pas toutes les contradictoires qui sont vraies en même temps, ou fausses.

740-Deinde cum dicit "sed ad omnes"

Secundam rationem ponit, dicens, quod ad "istas orationes," id est positiones, non "oportet quererere," id est petere concedendum aliquid esse vel non esse in rebus, quemadmodum supra dictum est; quia hoc videtur petere principium. Sed hoc petendum est, quod detur nomina aliquid significare; quo non dato, disputatio tollitur. Hoc autem dato, oportet ponere definitiones, sicut jam supra dictum est. Et ideo ex definitionibus contra eos disputare oportet, et praecipue in propositio, accipiendo definitionem falsi. Si autem non est aliud verum, quam illud affirmare, quod falsum est negare, et e converso: et similiter falsum non aliud est quam affirmare id quod negare est verum, et e converso: sequitur quod impossibile sit omnia esse falsa; quia necesse erit vel affirmationem vel negationem esse veram. Patet enim, quod verum nihil est aliud quam dicere esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Et ideo patet, quod verum est dicere illud esse, quod falsum est non esse; vel non esse, quod falsum est esse. Et falsum est dicere id esse, quod verum est non esse; vel non esse quod verum est esse. Et ita, ex definitione veri vel falsi, patet quod non sunt omnia falsa. Et ratione eadem patet quod non omnia sunt vera.

741-Deinde cum dicit "amplius si" Tertiam rationem ponit, quae talis est. Constat ex praedictis, quod necesse est de quolibet aut affirmare aut negare, cum nihil sit medium in contradictione. Igitur impossibile est omnia falsa esse. Et eadem ratione probatur quod impossibile est omnia esse vera, per hoc quod ostensum est, quod non est simul affirmare et negare.

740-Ensuite où il dit: "Mais à tous les philosophes...", il donne la seconde raison en disant que, comme nous l'avons indiqué auparavant, il ne faut pas demander à ceux qui soutiennent de telles opinions d'admettre que quelque chose est ou n'est pas; ce qui semble une pétition de principe. Ce qu'il faut leur demander c'est qu'ils accordent que les mots ont un sens; si non, aucune discussion n'est possible. Si le mot signifie quelque chose, il faut établir des définitions, comme on l'a dit. Ainsi, c'est à partir des définitions qu'il faut discuter avec eux et, dans le cas actuel, il faut notamment saisir la définition du faux. Si le vrai n'est rien d'autre que d'affirmer ce qu'il est faux de nier, ou l'inverse; ou si le faux n'est rien d'autre qu'affirmer ce qu'il est vrai de nier, ou l'inverse, il s'ensuit qu'il est impossible que tout soit faux, parce qu'il est nécessaire que l'une ou l'autre, l'affirmation ou la négation, soit fausse. En effet, il est évident que la vérité n'est pas autre chose que de dire qu'existe ce qui est ou que n'existe pas ce qui n'est pas; le faux, lui, est de dire qu'existe ce qui n'existe pas ou que n'existe pas ce qui existe. Il est donc évident qu'il est vrai de dire qu'existe ce dont il est faux de dire qu'il n'existe pas; ou encore, de dire que n'existe pas ce dont il est faux de dire qu'il existe. Et il est faux de dire de ce qui, en vérité, n'existe pas, qu'il existe; ou encore de dire que n'existe pas ce qui, en vérité, existe.

741-Ensuite où il dit: "Ensuite, si, pour...", il donne la troisième raison, que voici. Il est manifeste, d'après ce que nous avons dit, que, pour toutes choses, il faut nécessairement ou affirmer ou nier, puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire dans la contradiction. Il est donc impossible que tout soit faux. La même raison prouve aussi qu'il est impossible que tout soit vrai, par le fait même qu'on a démontré qu'on ne peut affirmer et nier en même temps.

742-Deinde cum dicit "contingit autem"

Quartam rationem ponit, quae talis est. Ad omnes praedictas orationes, idest positiones, contingit hoc inconveniens quod seipsas destruunt. Et hoc "est famatum, " idest famosum ab omnibus dictum. Unde alias textus habet, "Accidit autem et id vulgare." Quod sic probat. Ille enim, qui dicit omnia esse vera, facit opinionem contrariam suae opinioni esse veram; sed contraria suae opinionis est quod sua opinio non sit vera: ergo qui dicit omnia esse vera, dicit suam opinionem non esse veram, et ita destruit suam opinionem. Et similiter manifestum est quod ille, qui dicit omnia esse falsa, dicit etiam seipsum dicere falsum.

743-Et quia posset aliquis dicere quod dicens omnia vera excipit aut aufert ab universalitate suam contrariam, et similiter, qui dicit omnia esse falsa excipit suam opinionem: ideo hanc responsionem excludit; et dicit, quod si ille qui dicit omnia esse vera, excipiat suam contrariam, dicens solam eam esse non veram, et dicens omnia esse falsa excipiat suam opinionem dicens quod ipsa sola non est falsa, nihilominus sequitur quod contingat eis "quaerere," idest repetere infinitas esse orationes veras contra ponentes omnia esse falsa, et infinitas falsas contra ponentes omnia vera esse. Si enim detur una opinio vera, sequetur infinitas esse veras. Et si detur una opinio falsa, sequetur infinitas esse falsas. Si enim haec positio vel opinio est vera: Socrates sedet, ergo et haec erit vera: Socratem sedere est verum. Et si illa est vera, ulterius haec erit vera, Socratem sedere esse verum est verum, et sic in infinitum. Semper enim qui dicit de oratione vera quod sit vera, verus est. Et qui dicit de oratione falsa quod sit vera, falsus est. Et hoc potest procedere in infinitum.

742-Ensuite, où il dit: "De telles doctrines...", il apporte la quatrième raison. Elle se formule ainsi. Il arrive à toutes ces opinions l'inconvénient majeur de se détruire elles-mêmes. Ce qui est un argument fort répandu dans le public. C'est pourquoi un autre texte dit: "Il arrive et cela est opinion commune." Voici comment il prouve cette auto-destruction. Celui qui dit que tout est vrai, affirme que l'opinion contraire à la sienne est vraie aussi; mais l'opinion contraire à la sienne est précisément que la sienne n'est pas vraie. Donc, celui qui dit que tout est vrai, affirme que son opinion n'est pas vraie, et, ainsi, détruit sa propre opinion. Et, pareillement, celui qui dit que tout est faux affirme aussi que lui-même dit une fausseté.

743-Et parce qu'on pourrait dire que celui qui dit que tout est vrai fait, de l'opinion contraire à la sienne, une exception à l'universalité de son affirmation, et que, pareillement, celui qui dit que tout est faux soustrait sa propre opinion à son affirmation, Aristote rejette cette réponse. Il dit que si celui qui dit que tout est vrai fait une exception de l'opinion contraire à la sienne, en disant qu'elle est la seule qui est non-vraie, et que si celui qui affirme que tout est faux fait une exception de sa propre opinion, qui est, d'après lui, la seule qui soit non-fausse, il s'ensuit qu'il lui arrive de postuler l'existence d'une infinité d'opinions vraies contre ceux qui affirment que tout est faux, et une infinité d'opinions fausses contre ceux qui affirment que tout est vrai. En effet, s'il existe une opinion vraie, il s'ensuit qu'il existe une infinité d'opinions vraies. Et s'il y a une opinion fausse, il s'ensuit qu'il y a une infinité d'opinions fausses. En effet, si cette opinion est vraie: Socrate s'asseoit, il s'ensuit que cette autre sera vraie: Socrate s'asseoit est vrai. Et si dernière est vraie, il s'ensuit que cette autre aussi sera vraie: Socrate s'asseoit est vrai - est vrai. Et ainsi à l'infini. En effet, celui qui dit que la proposition vraie est

vraie dit lui-même vrai. Et celui qui dit que le discours faux est vrai dit faux. Et cela peut aller à l'infini.

744-Deinde cum dicit "palam autem" Disputat contra opiniones des- truentes principia naturae, scili- cet motum et quietem: et circa hoc tria facit. Primo tangit falsita- tem harum opinionum; dicens, quod ex praedictis est manifestum, quod nec opinio dicens omnia moveri, nec opinio dicens omnia quiescere, vera est.

745-Deinde cum dicit "nam si quiescunt" Sedundo ostendit has opiniones esse falsas. Et primo ostendit quod opiniossit falsa, quae ponit omnia quiescere: quia si omnia quiescunt, tunc nihil removetur a dispositione, in qua aliquando est; et ideo quic- quid est verum, semper erit verum, et quicquid est falsum, semper est falsum. Sed hoc videtur inconveniens: transmutatur enim veritas et fal- sitas propositionis. Nec hoc est mi- rum: quia homo, qui opinatur vel profert propositionem, aliquando non erat, postmodum fuit, et iterum non erit.

746-Secundo ostendit esse falsam opi- nionem, quae ponit omnia moveri, duabus rationibus. Quarum primam ponit ibi "si vero omnia" Quae talis est. Si omnia moventur et nihil est quiescens, nihil erit verum in rebus: quia quod est verum, jam est; quod autem movetur nondum est: ergo oportet omnia esse falsa: quod est impossibile, ut ostensum est.

747-Deinde cum dicit "amplius autem" Secundam rationem ponit, quae talis est. Omne quod permittatur, necessario est ens; quia omne quod permittatur, ex aliquo in aliud permittatur; et omne quod in aliquo permittatur, inest ei quod permittatur. Unde non oportet

744-Ensuite où il dit: "Il est encore évident...", il s'en prend à ceux qui suppriment les principes de la nature, à savoir le mouvement et le repos. Ce qu'il fait en trois points. En premier, il pointe la fausseté de leurs opinions en disant qu'il est manifeste, d'après les considérations précédentes, que ni l'opinion qui soutient que tout se meut, ni celle qui affirme que tout est en repos, ne sont vraies.

745-Ensuite, où il dit: "Si, en effet, tout...", il montre, en second, que ces opinions sont fausses. En premier, il le fait à propos de l'opinion qui veut que tout soit en repos. En effet, si tout est en repos, aucune chose ne pourra perdre l'état dans lequel il lui a été donné d'être une fois; et donc, tout ce qui est vrai le sera éternelle- ment, et tout ce qui est faux, le sera toujours. Mais cela semble absurde, la vérité et la fausseté de la proposition changent: Et cela n'a rien d'étonnant: l'homme qui croit à une proposition et la profère (peut-être celui-là même qui dit que tout est en repos) n'existe pas à un moment donné, a existé par la suite, et de nouveau n'existera plus.

746-En second, il montre que l'opinion qui soutient que tout est en mouvement est fausse, par deux raisons. Il donne la première où il dit: "Si, au contraire..." La voici. Si tout est mouvement et que rien n'est en repos, il n'y aura rien de vrai dans la réalité: ce qui est vrai, existe déjà; ce qui change n'est pas encore; donc, il faut que tout soit faux. Or cela est impossible, d'après ce qu'on a démontré.

747-Ensuite quand il dit: "De plus, il est nécessaire...", il donne la seconde raison, que voici. Tout ce qui change est nécessairement de l'être, car tout ce qui change change à partir de quelque chose vers (dans) quelque chose d'autre. Et tout ce qui change en quelque chose

dicere quod quicquid est in re permutata, mutetur, sed quod aliquid sit manens; et ita non omnia moventur.

existe dans ce qui change. Donc, il ne faut pas dire que tout ce qui existe dans une chose changée a changé, mais qu'il y a quelque chose de permanent. Et ainsi, ce ne sont pas toutes choses qui changent.

748-Deinde cum dicit "sed nec omnia"  
Tertiam rationem ponit, excludens quamdam falsam opinionem, quae posset occasionari ex praedictis. Posset enim aliquis credere quod, quia non omnia moventur nec omnia quiescunt, quod ideo omnia quandoque moventur et quandoque quiescunt. Et hoc removens, dicit, quod non est verum quod omnia quandoque quiescant et quandoque moveantur. Sunt enim quaedam mobilia, quae semper moventur; scilicet corpora super caeléstia; et est quoddam movens, scilicet primum, quod semper est immobile, et semper eodem modo se habet, ut probatum est octavo Physicorum.

748-Ensuite où il dit: "Enfin il n'est pas vrai...", il donne la troisième raison, rejetant une troisième opinion qui pourrait naître des considérations précédentes. En effet, on pourrait croire que, toutes choses ne changeant pas, ni toutes choses n'étant en repos, toutes choses sont tantôt en mouvement et tantôt en repos. En effet, il y a des corps mobiles qui sont toujours en mouvement, les corps célestes; il y a aussi un mouvant, à savoir le premier, qui est toujours immobile, et existe toujours dans le même état, comme on l'a prouvé au 8ième livre des Physiques.

A P P E N D I C E

LE PROBLEME DE L'ETRE CHEZ ARISTOTE

PAR

Pierre Aubenque

Presses Universitaires de France

Paris 1962

ETRE ET LANGAGE

Chapitre II

Extrait page 124

C'est ce passage du plan des mots à celui des intentions, auquel Aristote constraint ses adversaires sophistes, qui constitue le nerf de l'argumentation du livre IV contre les négateurs du principe de contradiction. Un tel principe, reconnaît Aristote, ne peut être démontré, puisqu'il est le fondement de toute démonstration: le démontrer serait commettre une pétition de principe. Mais il est possible de l'établir par voie de réfutation, c'est-à-dire par la réfutation de ses négateurs. Mais va-t-on échapper par là à la pétition de principe? Si la réfutation est un syllogisme, ne va-t-elle pas supposer elle-même le principe qui est en question? Suffira-t-il de remarquer que les sophistes, en niant le principe de contradiction, se mettent en contradiction avec eux-mêmes, du fait qu'ils tiennent cette négation pour vraie à l'exclusion de l'affirmation contradictoire? Mais on n'échapperait pas davantage au reproche de pétition de principe: car au nom de quoi, si ce n'est du principe de contradiction, objecter leurs contradictions à des adversaires qui nient précisément ce principe? C'est donc ailleurs - et ailleurs que dans une réfutation de forme syllogistique - qu'il faut chercher la clé de l'argumentation d'Aristote: "Le principe de tous les arguments de cette nature n'est pas de demander à l'adversaire de dire que quelque chose est ou n'est pas (car on pourrait peut-  
..t

être croire que c'est supposer ce qui est en question), mais de signifier du moins quelque chose pour lui-même et pour autrui." On pourrait s'étonner de cette remarque si, loin d'être une demande arbitraire du réfutateur, elle n'était en quelque sorte consubstantielle au langage lui-même: "Cela est de toute nécessité, s'il veut dire réellement quelque chose; sinon, en effet, il n'y aurait pas pour un tel homme de langage, ni de lui-même avec lui-même ni avec autrui." Pour que la réfutation puisse s'exercer, il faut et il suffit donc que "l'adversaire dise seulement quelque chose", car, s'il parle, il est au moins une chose qu'il ne peut pas ne pas admettre: c'est que ses paroles ont un sens.

Par là nous atteignons ce "quelque chose de défini", ce principe commun aux deux adversaires, qui est l'indispensable fondement de tout dialogue. Seulement, ici, ce principe n'est pas de l'ordre du discours et ne peut pas l'être, car, s'il l'était, on tomberait à nouveau dans la pétition de principe: on supposerait accordé par l'adversaire ce que précisément il conteste, à savoir que telle proposition (ici, que les mots ont un sens) soit vraie à l'exclusion de sa contradictoire. Mais en réalité, il n'y a pas de pétition de principe, car le fondement du dialogue, et par là de la réfutation, est en deçà du discours: que les mots aient un sens, ce n'est pas une proposition parmi d'autres, mais la condition même de possibilité de tout discours. Aristote ne demande pas au sophiste de l'admettre comme principe (car le sophiste s'y refuserait, puisqu'il nie le principe de contradiction, ce principe des principes, par lequel seul un principe en général peut être posé); mis il suffit que le sophiste parle, car alors il témoigne, par l'exercice même de la parole (quel qu'en soit le contenu), de l'essence du discours, qui est la signification: témoignage en quelque sorte vital, qui reste en deçà de l'expression, mais qui suffira pour faire entrer le sophiste en conflit avec lui-même. Car, comme le remarque Alexandre, le sophiste, "en suppri-

mant le discours, se sert du discours" et par là même, peut-on ajouter avec Aristote, il "tombe sous le coup du discours"! C'est donc lui, et non son adversaire, qui commet la pétition de principe, car il se sert, pour argumenter, de cela même qui est en question: la valeur du discours. Mais on peut ajouter - et c'est là, après la pétition de principe, la seconde faille de son argumentation - qu'au moment même où il nie la valeur du discours, il l'atteste - sinon en paroles, du moins en esprit - par cette contestation même: c'est là qu'on pourrait voir une "contradiction" dans son attitude, mais à la condition d'entendre un conflit plus profond que celui qui s'exprime dans des mots, un conflit qu'on pourrait dire vital et, en quelque sorte, "anté-prédicatif", puisqu'il n'oppose pas telle proposition à telle autre, mais "ce qu'on pense" à "ce qu'on dit".

Tel est donc le principe de la "réfutation" d'Aristote. Mais elle serait incomplète si un doute pouvait encore surgir sur ce qu'implique le caractère signifiant du langage. Car il se pourrait qu'un même mot signifiât ceci et cela, c'est-à-dire ceci et non-ceci, par exemple que le mot homme signifiât aussi bien le non-homme que l'homme; dans ces conditions, le principe de contradiction ne vaudrait plus, puisqu'on pourrait dire d'une chose qu'elle est "ainsi et non ainsi" (par exemple, de Socrate qu'il est homme et non-homme). Mais Aristote n'a pas de mal à répondre que, si un même mot pouvait présenter une pluralité indéfinie de significations, tout langage serait impossible, puisque chaque mot ne renverrait plus à une intention, mais à une infinité d'intentions possibles: "Ne pas signifier une chose une, avons-nous vu, c'est ne rien signifier du tout."

Seulement, qu'est-ce qui nous garantit que tel mot conserve une signification une? Plus précisément, puisqu'il n'est qu'un "son" par lui-même et que sa signification lui vient de l'intention humaine qui l'aime, comment des intentions multiples (à commencer par la mienne et celle de mon interlo-

cuteur) vont-elles s'entendre pour l'imposition d'un même sens? Dira-t-on que l'unité de la signification se fonde sur l'universalité d'une convention? Certes, nous avons vu Aristote, avec sa notion du "sumbolon", insister sur le caractère "conventionnel" de la signification des mots. Mais il voulait manifester par là qu'ils n'étaient pas naturellement signifiants et que leur sens ne pouvait provenir que de quelque intention signifiante: il ne niait pas pour autant que cette intention pût être universelle. Le recours à la "convention" n'exclut donc pas l'universalité de la convention, mais il ne l'explique pas pour autant: le conventionnel n'est jamais universel que par accident, non par essence. Dès lors, dans l'hypothèse "conventionaliste", qui expliquerait par la seule convention la vertu signifiante des mots, ce serait un miracle permanent que le langage ait un sens, c'est-à-dire un seul sens. Aristote ne peut donc en rester là: si les intentions humaines, comme l'expérience le prouve, se répondent dans le dialogue, il faut que ce soit sur un terrain qui fonde objectivement la permanence de leur rencontre. Cette unité objective, qui fonde l'unité de la signification des mots, est ce qu'Aristote appelle l'essence ou encore la quiddité, le "ce que c'est". "Par signification unique, j'entends ceci: si homme signifie telle chose et si quelque être est homme, telle chose sera l'essence de l'homme." Autrement dit, ce qui garantit que le mot homme a une signification unique est en même temps ce qui fait que tout homme est homme, à savoir sa quiddité d'animal raisonnable ou d'animal bipède". Dire que le mot homme signifie quelque chose, c'est-à-dire une seule chose, c'est dire que dans tout homme, ce qui fait qu'il est homme et que nous l'appelons ainsi, c'est toujours une seule et même essence. La permanence de l'essence est ainsi présupposée comme le fondement de l'unité du sens: c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens.

Par là s'éclaire enfin la réfutation par Aristote des adversaires du principe de contradiction. Jusqu'ici nous paraissions restés sur le plan du langage, alors que le principe en question est un principe ontologique ("il n'est pas possible que la même chose soit et ne soit pas en un seul et même temps") et que son étude relève, de l'avis même d'Aristote, de la "science de l'être en tant qu'être". Aristote a prévu l'objection: "La question n'est pas de savoir s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas en même temps un homme quant au nom, mais quant à la chose elle-même." Seulement, l'analyse des fondements du langage (analyse à laquelle les sophistes se refusaient, estimant que le langage, étant lui-même un être, n'avait pas besoin d'autre fondement que lui-même) révèle à Aristote que le plan de la dénomination renvoie au plan de l'être, puisque seule l'identité de l'être autorise l'unité de la dénomination. Dès lors l'exigence "linguistique" d'unité dans la signification et le principe ontologique d'identité se confondent, puisque la première n'a de sens que par le second: "Signifier l'essence d'une chose, c'est signifier que rien d'autre n'est la quiddité de cette chose." Il reste cependant (et nous aurons souvent à revenir sur cette remarque) que, faute de pouvoir être directement démontré, le principe d'identité apparaît dépendant, au moins dans ses conditions d'établissement, d'une réflexion sur le langage. Mais il est posé, ou plutôt supposé, par le langage comme ce qui est en deçà de tout langage, puisqu'il en est le fondement: le principe, non seulement logique, mais ontologique, de contradiction est d'abord rencontré par Aristote comme la condition de possibilité du langage humain.

Ainsi, la réfutation de la négation sophistique du principe de contradiction (à quoi se ramènent, en dernière analyse, tous les arguments sophistiques, de même qu'inversement le principe de contradiction est le principe de toute démonstration) conduit Aristote, par une sorte d'analyse régressive des conditions de possibilité, à préciser les rapports du langage, de la pensée et de

l'être. La condition de possibilité de ce discours intérieur qu'est la pensée et de ce discours proféré qu'est le langage, c'est que les mots aient un sens défini; et ce qui rend possible que les mots aient un sens défini, c'est que les choses aient une essence. - Mais plus intéressante encore est la démarche d'Aristote dans cette réfutation et, plus généralement, dans sa réfutation des arguments sophistiques. La force des sophistes était, avions-nous vu, d'imposer à l'adversaire leur propre terrain: celui des discours. A la différence de Platon, Aristote semble un moment accepter cette exigence lorsqu'il décide de retourner contre les sophistes un procédé qui est lui-même d'inspiration sophistique: la réfutation. Mais l'exercice de la réfutation révèle à Aristote qu'aucune réfutation n'est seulement verbale: réfuter un argument, c'est d'abord le comprendre, puisqu'à travers lui l'adversaire n'a pas pu ne pas vouloir dire quelque chose. On s'aperçoit alors que tel argument, qui est correct sur le plan du dire, ne l'est plus sur celui du vouloir dire: derrière l'unité du signe, se cache une pluralité d'intentions inavouées ou peut-être inconscientes, mais dont la réfutation ne peut pas ne pas tenir compte, puisque c'est sur le plan des intentions et sur lui seul que la communication et le dialogue peuvent s'instituer. Le langage - c'est en cela qu'il est signifiant - nous renvoie donc, bon gré mal gré, aux intentions humaines qui l'animent; en ce sens, toute réfutation est finalement une argumentation ad hominem: "Ceux qui ne veulent se rendre qu'à la contrainte du discours demandent l'impossible." Ce que disent les sophistes est refuté en fait par ce qu'ils pensent et par ce qu'ils font: "Pourquoi notre philosophe fait-il route vers Mégare, au lieu de rester chez lui en pensant qu'il y va? Pourquoi si, au point du jour, il rencontre un puits ou un précipice, ne s'y dirige-t-il pas, mais pourquoi le voyons nous, au contraire, se tenir sur ses gardes, comme s'il pensait qu'il n'est pas également mauvais et bon d'y tomber? Il est bien clair qu'il estime que telle chose est meilleure et telle autre pire. S'il en est ainsi, il doit

juger que telle chose est un homme, telle autre un non-homme". On ne parle donc jamais "pour le plaisir de parler", s'il est vrai que toute parole est parole sur l'être et engage de ce fait celui qui la prononce.

Bien plus, c'est au moment même où ils croient dominer le langage que les sophistes se laissent dominer par lui, et, parce qu'ils ont voulu avoir raison sur le plan du discours, c'est finalement sur le plan de la pensée qu'ils se sont laissés égarer et qu'ils doivent être refutés. Tel est, semble-t-il, le sens du renversement suggéré par Aristote dans les Réfutations sophistiques entre arguments de mot et arguments de pensée. L'argument fondé sur l'ambiguité paraît être le type même de l'argument de mots, et il est effectivement si l'ambiguité est reconnue par le répondant: car alors les deux adversaires savent à quoi s'en tenir sur la nature verbale de l'argument; mais alors on peut dire tout aussi bien qu'il n'y a plus d'argument. Il n'en est plus de même si, comme le souhaite le sophiste, l'ambiguité est méconnue par le répondant. "Si le mot a plusieurs sens, mais que celui qui répond n'aperçoive pas l'ambiguité ou ne la pense pas, comment ne pas dire ici que, dans son argument, celui qui interroge s'est adressé à la pensée de celui qui répond?" Celui-ci, en effet, croit alors penser une chose unique à travers le mot unique, et il y a bien alors argument, encore que ce soit un argument apparent. Or l'apparence (qui n'est pas seulement verbale, mais abuse la pensée elle-même) vient d'une ignorance de la fonction signifiante du langage: le répondant ne sépare pas sa pensée du langage dont il use ou qu'il reçoit de son interlocuteur, et c'est pourquoi il croit encore penser au moment même où il prononce des mots vides de sens. Au contraire, reconnaître l'ambiguité, c'est libérer la pensée de ses liens avec le langage, c'est réduire celui-ci à sa fonction véritable: celle d'un instrument, qui n'a d'autre vertu que celle de l'intention qui le tiré à chaque instant de l'inanité.

L'expérience de la distance, éprouvée pour la première fois dans la polémique contre les sophistes, est donc le véritable point de départ de la philosophie aristotélicienne du langage: distance entre le langage et la pensée, dont il n'est que l'instrument imparfait et toujours révocable; distance entre le langage et l'être, comme en témoigne, malgré Antisthène, la possibilité de la contradiction et de l'erreur. Avec Aristote, l'étonnant n'est plus que l'on puisse mentir ou se tromper, mais bien qu'un langage qui repose sur des conventions humaines puisse signifier l'être.

L'expérience fondamentale de la distance est alors corrigée par le fait, non moins incontestable, de la communication. C'est toujours là qu'en revient en dernier recours Aristote: rien ne prédisposait les mots à être signifiants mais "s'ils ne signifiaient rien, en même temps serait ruiné tout dialogue entre les hommes et même, en vérité, avec soi-même". De même, l'analyse la plus superficielle du langage bute sur le fait de l'équivocité: comment des mots en nombre limité peuvent-ils signifier des choses infinies en nombre? Et pourtant il faut bien que l'univocité des mots soit la règle et l'équivocité l'exception, car sans cela tout dialogue serait impossible. Or le dialogue est possible entre les hommes, puisqu'il existe; c'est donc que les mots ont un sens, c'est-à-dire un seul sens.

Si l'expérience de la distance, en séparant le "logos" de "l'on", semblait décourager tout projet d'une ontologie, l'expérience de la communication va en réintroduire l'exigence. Si les hommes s'entendent, il faut bien un fondement de leur entente, un lieu où leurs intentions se rencontrent: ce lieu, c'est ce que le livre IV de la Métaphysique appelle l'être ou l'essence. Si les hommes communiquent, ils communiquent dans l'être. Quelles que soient sa nature profonde, son essence (si la question de l'essence de l'être peut avoir un sens), l'être est d'abord

supposé par le philosophe comme l'horizon objectif de la communication. En ce sens, tout langage, non en tant que tel, mais dans la mesure où il est compris par l'autre, est déjà une ontologie: non pas un discours immédiat sur l'être, comme le voulait Antisthène, encore moins un être lui-même, comme le croyait Gorgias, mais un discours qui ne peut être compris que si l'être est supposé comme le fondement même de sa compréhension. De ce point de vue, l'être n'est autre que l'unité de ces intentions humaines qui se répondent dans le dialogue: terrain toujours présupposé et qui n'est jamais explicite, sans quoi le discours serait achevé et le dialogue inutile. L'ontologie comme discours total sur l'être se confond donc avec le discours en général: elle est une tâche par essence infinie, puisqu'elle n'aurait d'autre fin que la fin du dialogue entre les hommes. Mais une ontologie comme science peut se fixer d'abord une tâche plus modeste et réalisable dans son principe: établir l'ensemble des conditions a priori qui permettent aux hommes de communiquer par le langage. De même que chaque science s'appuie sur des principes ou axiomes, qui délimitent les conditions de son extension et de sa validité, de même le discours en général présuppose des axiomes communs (comme le principe de contradiction), dont l'ontologie serait le système, constituant par là ce qu'on pourrait appeler, sans sortir exagérément du vocabulaire même Aristote, une axiomatique de la communication.

La théorie aristolélicienne du langage presuppose donc une ontologie. Mais inversement l'ontologie ne peut faire abstraction du langage, et cela non seulement pour cette raison générale que toute science a besoin de mots pour s'exprimer, mais pour une raison qui lui est propre: ici le langage n'est pas seulement nécessaire à l'expression

de l'objet, mais aussi à sa constitution. Alors que le discours ren-  
contre son objet sous l'aspect de tel ou tel être déterminé qui existe  
indépendamment de son expression, l'homme n'aurait jamais songé à poser  
l'existence de l'être en tant qu'être si ce n'est comme horizon toujours  
présupposé de la communication. Si le discours n'entretient plus un  
rapport immédiat avec l'être, comme pour les sophistes, du moins -  
et pour cette raison même - est-il médiation obligée vers l'être en  
tant qu'être et la seule occasion de son surgissement. Le besoin  
d'une ontologie ne serait jamais apparu sans l'étonnement du philoso-  
phe devant le discours humain: étonnement dont les paradoxes sophis-  
tiques auront été la première et involontaire sollicitation.

Ces considérations, auxquelles nous a conduits une analyse des  
textes aristotéliciens sur le langage et, en particulier, de l'usage  
aristolélicien de la notion de signification, ne prétendent pas anti-  
ciper sur le contenu même de l'ontologie aristotélicienne, mais montrer  
seulement comment a pu naître chez Aristote, et non chez ses prédeces-  
seurs, le projet d'une ontologie comme science autonome. L'analyse  
du langage, reconnu comme signifiant, nous a fait dépasser le plan  
"objectif" des mots, le seul que connaissaient les sophistes, vers  
le plan, toujours problématique parce que "subjectif", des inten-  
tions. Mais l'accord, ou du moins la rencontre de celles-ci dans la  
réalité humaine du dialogue, nous a amenés à présupposer comme lieu de  
cette rencontre une nouvelle objectivité, qui est celle de l'être. L'ob-  
jectivité du discours, que mettait en danger la subjectivité de l'in-  
tention (qui, considérée isolément, risquait d'apparaître comme con-  
vention) est finalement restaurée au nom de l'intersubjectivité du  
dialogue.

Le projet d'une ontologie apparaît donc lié chez Aristote à une réflexion, implicite, mais toujours présente, sur la communication. Ce caractère d'embrée anthropologique du projet aristotélicien suffirait à le distinguer de tous les discours prétentieux, mais finalement "balbutiants", de ses prédecesseurs sur l'être: leur tort commun a été de vouloir rechercher les éléments de l'être avant de distinguer les différentes significations de la parole humaine sur l'être. Mais l'anthropologie, on le verra, n'exclut pas la rigueur: l'analyse aristotélicienne des significations de l'être, en se substituant à la vieille spéculation "physique" sur les éléments, va enfin lever l'ambiguité fondamentale qui avait empêché jusqu'alors tous les discours sur l'être d'être autre chose que des "bégaiements".

## La multiplicité des significations de l'être: le problème

La réfutation des paralogismes sophistiques a amené Aristote à admettre, comme fondement de la communication entre les hommes, l'existence d'unités objectives de signification, qu'il appelle des essences. Inversement, si l'on suivait le raisonnement des sophistes, il faudrait admettre qu'il n'y a pas d'essences et que tout est accident. Ou encore: si une théorie de la signification conduit à une ontologie de l'essence, une théorie - ou plutôt une pratique - de l'équivocité conduit à ce qui apparaît d'abord comme une ontologie de l'accident, mais se dénoncera bientôt comme la négation même de toute ontologie. Ainsi l'absurdité d'une ontologie qui réduirait l'être à l'accident va-t-elle confirmer a contrario le résultat des analyses de la signification.

Qu'arriverait-il, en effet, si un nom pouvait avoir plusieurs significations (rapport que, jusqu'à plus ample analyse, nous désignerons du terme courant d'équivocité)? On pourrait, certes, attribuer encore ce nom à une chose: ainsi pourrait-on dire que Socrate est homme; mais le mot homme, ayant par hypothèse plusieurs significations, ne signifierait pas seulement l'essence de l'homme, mais aussi l'essence du non-homme ou plutôt la non-essence de l'homme. Dire que Socrate est homme impliquerait alors que Socrate est homme et non-homme. Certes, il n'y a là aucune contradiction: "Rien n'empêche en effet que le même homme soit homme et blanc et d'innombrables autres choses." Mais on n'échappe à la contradiction qu'en faisant d'homme un attribut de Socrate parmi d'autres et non la désignation de son essence. Dans la perspective de l'équivocité, homme ne peut signifier l'essence de l'homme (car l'essence est une

et alors la signification serait une aussi), mais signifie seulement quelque chose de Socrate. La pratique sophistique du langage empêche donc de privilégier quelque attribut que ce soit: nous ne pouvons dire d'aucun qu'il exprime l'essence de la chose, car l'essence est unique, alors que l'attribution est *ad libitum*. On voit la différence entre un langage attributif, c'est-à-dire finalement adventice et allusif, et un langage significatif: sur le plan de l'attribution, il est légitime de dire qu'une chose est ceci et non-ceci; mais sur le plan de la signification, il y aurait là une contradiction. "Signifier l'essence d'une chose, c'est signifier que rien d'autre n'est l'essence de cette chose." L'unité de la signification exprime et suppose l'incompatibilité des essences. Inversement, dans la perspective de l'équivocité, il n'y a plus que des attributs ou, comme le dit ici Aristote, des accidents, c'est-à-dire des déterminations qui peuvent appartenir à une chose, mais aussi ne pas lui appartenir, et sont donc en nombre indéterminé.

A ce niveau, Aristote assimile accident et prédicat, de sorte qu'on aperçoit d'emblée l'absurdité d'une théorie dont le postulat inexprimé serait que "tout est accident": "Si l'on dit que tout est accident, il n'y aura plus de sujet premier des accidents, s'il est vrai que l'accident signifie toujours le prédicat d'un sujet. La prédication devra donc nécessairement aller à l'infini." De même, en effet, que le mouvement suppose un moteur non mu ou la démonstration une première prémissse non déduite, de même la prédication supposera un premier sujet non attribut, ce qui est l'une des définitions de l'essence. Ne pourrait-on dire, il est vrai, que les prédicats pourraient s'attribuer les uns aux autres par une sorte de prédication

réciproque et infinie? "Mais c'est impossible, répond Aristote, car il n'y a même jamais plus de deux accidents liés l'un à l'autre:...un accident n'est un accident d'accident que si l'un et l'autre sont accidents d'un même sujet: je dis, par exemple, que le blanc est musicien et que le musicien est blanc, seulement parce que tous les deux sont des accidents de l'homme." Encore ne s'agit-il là que d'une prédication improprement dite, qui se réfère en dernière analyse à une prédication plus fondamentale: celle qui réfère l'accident blanc outl'accident musicien au sujet, Socrate. Dans les deux cas, l'essence est nécessaire, soit comme substrat commun de deux accidents et fondement de l'attribution de l'un à l'autre, soit comme sujet immédiat de l'attribution. Les sophistes ne définiront jamais Socrate en disant qu'il est ceci et non-ceci quand bien même ce dernier terme comprendrait l'infinité des accidents possibles de Socrate: "Car une telle collection d'attributs ne fait pas un être un." Non seulement les accidents ne peuvent exister sans l'essence, mais encore l'essence ne se réduit pas à la totalité de ses prédictats.

Le tort des sophistes est donc de se mouvoir uniquement dans le domaine de l'accident, ou plutôt de ne pas voir que l'accident n'a d'autre réalité que celle qu'il tire de son adhérence passagère à un sujet, c'est-à-dire à une essence: "Ceux qui font des attributs l'objet (unique) de leur examen ont le tort, non pas de considérer des objets étrangers à la philosophie, mais d'oublier que l'essence, dont ils n'ont pas une idée exacte, est antérieure à ses attributs." C'est donc moins dans la considération exclusive de

l'essence que dans la distinction de l'essence et des accidents qu'Aristote verra le remède aux arguments des sophistes. On connaît, non seulement par Aristote, mais par l'Euthydème de Platon, le fameux problème sophistique dont Aristote nous dira que c'est l'office du philosophe de la résoudre: Socrate est-il identique à Socrate assis? Ou encore: Coriscus est-il identique à Coriscus musicien? Instruire Clinias, montrait plus vigoureusement l'Euthydème de Platon, c'est le tuer, puisque supprimer Clinias ignorant, c'est aussi supprimer Clinias. De tels arguments sont insolubles si l'être se réduit à la série de ses accidents, car alors supprimer un seul de ses accidents, c'est supprimer l'être lui-même. Au contraire, la distinction de l'essence et de l'accident permet d'expliquer la permanence de Socrate comme sujet d'attribution à travers la succession de ses attributs. Ici encore l'erreur des sophistes a été de réduire la signification à l'attribution ou du moins de ne reconnaître d'autre forme de signification que la signification attributive: mode de signification qui est justifié dans son ordre propre, mais ne doit pas se donner subrepticement pour ce qu'il n'est pas, à savoir une signification essentielle. Nous ne devons pas "établir d'identité entre les expressions: signifier un sujet déterminé et signifier quelque chose d'un sujet déterminé; car, il s'il en était ainsi, le musicien, le blanc et l'homme signifieraient aussi une même chose, et tous les êtres seraient par suite un seul être, car ils seraient synonymes. Si en effet nous considérons toute prédication accidentelle comme signifiant l'essence (et c'est ce que font les sophistes, pour

qui le discours se réduit à des prédictions accidentielles), il faudra dire que l'essence a plusieurs noms, bien plus, qu'elle a une infinité de noms: autant de noms que l'être a d'accidents possibles. Inversement, tous les noms désigneront le même être, pour cette seule raison qu'ils peuvent lui être attribués à un moment ou l'autre du temps. La thèse: Il n'y a que des accidents aboutit donc paradoxalement à cette autre thèse: Tout est un. Il revient au même de dire: Il n'y a pas d'essences et Il n'y a qu'une essence, car s'il n'y avait qu'une essence, elle ne pourrait qu'être la collection indéterminée, parce que toujours inachevée, de l'infinité des accidents possibles. Mais une telle infinité, nous l'avons vu, est impossible et ne se laisse même pas concevoir.

La théorie et la pratique sophistique du langage ne supposent donc pas seulement une ontologie erronée: elles entraînent l'impossibilité de toute ontologie. C'est ce qu'avait entrevu Platon, qui, nous rappelle Aristote, "n'avait pas tort de situer la sophistique au niveau du non-être. Seulement, à cette intuition de Platon Aristote donne un contenu précis: si la sophistique a pour domaine le non-être, c'est que "les arguments des sophistes se rapportent, pour ainsi dire, par-dessus tout à l'accident" et que l'accident est un "quasi-non-être", un être qui n'a d'existence que nominale: "l'accident n'existe que par un nom". Le sens de cette dernière phrase semble éclairé par un texte des Catégories, qui distingue deux sortes de prédication: la prédication *κατα τουνομα* et la prédication *κατα τον λογον*.

Lorsque j'attribue à l'homme le prédicat blanc, je lui attribue en fait le nom "blanc" et non pas la définition du blanc, et encore cette attribution nominale n'est elle rendue possible que par la conjonction précisément accidentelle de l'homme et de la blancheur. "En ce qui concerne les êtres qui sont dans un sujet (les prédicats), la plupart du temps ni leur nom ni leur définition ne sont attribués au sujet. Dans certains cas cependant, rien n'empêche que le nom ne soit attribué au sujet, mais, pour la définition, c'est impossible: par exemple, le blanc inhérent à un sujet, savoir le corps, est attribué à un sujet (car un corps est dit blanc), mais la définition du blanc ne pourra jamais être attribuée au corps." "Autrement dit, de ce que tel corps est blanc ou noir, on ne peut conclure qu'il est blancheur ou noirceur, mais seulement qu'on peut lui appliquer les dénominations blanc ou noir. Certes, l'homme-blanc existe comme tout concret. Mais ce qui a une existence seulement nominale, c'est l'accident isolé de son appartenance au sujet: ainsi le blanc serait un non-être si le langage ne le traitait "dans certains cas" de son néant pour l'attribuer hic et nunc, c'est-à-dire en vertu d'une coïncidence imprévisible et passagère - contingente, dira Aristote - à tel homme en chair et en os. L'accident en tant que tel n'a d'autre existence que celle qui lui est conférée par le discours prédicatif (car ce qui existe dans la nature, ce ne sont pas des essences avec leurs accidents, mais des touts concrets); que la prédication cesse et l'accident retourne au non-être.

C'est pourquoi il n'y a pas de science de l'accident. Ainsi la science de l'architecte "ne s'occupe nullement de ce qui arrivera à ceux qui se serviront de la maison, par exemple, de savoir s'ils y mèneront ou non une vie pénible!" Il n'y a pas là désintérêt de la part de l'architecte, mais, par rapport à l'essence de la maison, le mode de vie possible de ses habitants n'a aucune réalité tant qu'une prédication, pour l'instant imprévisible, n'établira pas un lien extrinsèque entre cet accident et l'essence de la maison. On retrouve là, par un nouveau biais, l'idée que la sophistique n'est pas une science, mais l'apparence de la science: l'accident, ou du moins l'accident qui se donne pour l'être, est bien le corrélat de l'apparence sophistique.

Ces analyses semblent repousser l'accident hors de l'être: si l'être se réduit à l'essence, l'accident est rejeté dans le non-être. La critique de l'équivocité sophistique semblerait devoir conduire Aristote à une doctrine de l'univocité de l'être: l'être n'aurait d'autre signification que celle de l'essence. Mais l'originalité d'Aristote est de ne pas moins éviter cette voie que la précédente. Une nouvelle réflexion sur le langage, en particulier sur la prédication, va détourner Aristote d'opposer un exclusivisme de l'essence au dilettantisme de l'accident. Car, si l'accident n'est pas l'essence, la pratique, la plus élémentaire du langage nous apprend que l'essence est l'accident: si la blancheur n'est pas l'être de l'homme, il n'en reste pas moins

que cet homme est blanc. Ce n'est peut-être pas dans le même sens que Coriscus est homme et qu'il est voilé, mais, c'est au même verbe être que nous avons recours dans les deux cas pour signifier l'essence et l'accident. L'être ne signifierait-il donc pas seulement l'essence? Et l'être par accident serait-il à sa façon un être?

---