

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS
SUR
LA METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE V
LIVRE VI

TRADUCTION
DE
GERMAIN DANDENAULT, PTRE
SÉMINAIRE DE SHERBROOKE

Traduction
du
Commentaire de saint Thomas
sur la Métaphysique d'Aristote.

Livres V et VI

Germain Dandenault, ptre

Ad usum privatum

-

Tous droits réservés.

Faculté des Arts de l'Université de Sherbrooke.

- SEMINAIRE DE SHERBROOKE -

D8901769

LIVRE V

Leçon I

TEXTE D'ARISTOTE -

Principe.

Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose; tel est, par exemple, le principe de la ligne et de la route, auquel répond un autre principe à l'extrémité opposée. - Le principe est aussi le meilleur point de départ pour chaque chose: par exemple, même dans la science, il ne faut pas parfois commencer par le commencement et par la notion première de l'objet, mais par ce qui peut le mieux en faciliter l'étude. - Le principe est encore l'élément premier et immanent du devenir, telles la carène d'un vaisseau et les fondations d'une maison, et, pour les animaux, le coeur suivant les uns, la tête suivant d'autres, ou, suivant une dernière opinion, toute partie apte à jouer ce rôle. - Principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement ou du changement: par exemple, l'enfant provient du père et de la mère, et le combat, de l'insulte. - On appelle encore principe, l'être dont la volonté réfléchie meut ce qui se meut et fait changer ce qui change: par exemple, les magistrats dans les cités, les oligarchies, les monarchies et les tyrannies sont appelés des principes, ainsi que les arts et surtout les arts architectoniques. - Enfin, le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose: les prémisses sont les principes des démonstrations. - Les causes se prennent sous autant d'acceptations que les principes, car toutes les causes sont des principes. Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive. Mais, parmi ces principes, les uns sont immanents, les autres, externes: c'est pourquoi la nature d'un être est un principe, et aussi l'élément, la pensée, le choix, la substance formelle; il faut enfin ajouter la cause finale, car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement, c'est le Bien et le Beau.

SOMMAIRE DU LIVRE -

ON DENOMBRE LES INTENTIONS (LES SENS) DES MOTS DONT SE SERVENT
TOUTES LES SCIENCES. ON DENOMBRE AUSSI LES CHOSES QUE CES MOTS SIGNIFIENT.

L I V R E V
LECON I

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

On expose les cinq sens du mot principe, et on les réduit à
un sens commun.

749-In praecedenti libro determinavit Philosophus quid pertineat ad considerationem hujus scientiae; hic incipit determinare de rebus, quas scientia ista considerat. Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in hujus scientiae consideratione cadunt. Secundo incipit determinare de rebus, quae sub consideratione hujus scientiae cadunt, in sexto libro, qui incipit, ibi, "Principia et causae". Cujuslibet autem scientiae est considerare subjectum, et passionem, et causas; et ideo hic quintus liber dividitur in tres partes. Primo determinat distinctiones nominum quae significant causas; secundo, illorum nominum quae significant subjectum hujus scientiae vel partes ejus, ibi, "Unum dicitur aliud" secundum accidens". Tertio nominum quae significant passiones entis in quantum est ens, ibi, "Perfectum vero dicitur etc". Prima in duas, Primo distinguit nomina significantia causas. Secundo quoddam nomen significans quoddam quod consequitur ad causam, scilicet necessarium. Nam causa est ad quam de necessitate sequitur aliud, ibi, "Necessarium dicitur sine quo non contingit". Prima dividitur in duas. Primo distinguit nomina significantia causas generali-

749-Dans le livre précédent, le Philosophe a déterminé ce qui appartient à la considération de cette science. (Il a établi la méthode.) Ici, il commence à traiter des choses que cette science étudie. Et parce que les choses qui sont considérées dans cette science sont communes à tout être, et ne se disent pas de façon univoque, mais se disent des divers sujets selon un ordre d'antériorité et de postériorité, comme on l'a établi dans le quatrième livre, il distingue donc tout d'abord les significations, les sens (les intentions) des mots qui relèvent de l'examen de cette science. En second lieu, il commence à traiter des choses elles-mêmes qu'elle étudie. Ce qui a lieu au sixième livre, qui commence par ces mots: "Les principes et les causes etc." Or comme il appartient à toute science de considérer son sujet et les propriétés et les causes de son sujet, il divise ce cinquième livre en trois parties. En premier, il distingue les sens des mots qui signifient les causes; en second, il détermine les différences des mots qui signifient le sujet de cette science ou ses parties; où il dit: "Un signifie, etc (lec. VII); en troisième, il dégage les sens des noms qui signifient les propriétés de l'être en tant qu'être, où il dit: "Accompli, parfait se dit d'abord etc" (lec. XVIII). La première partie se divise en deux. Il distingue tout d'abord les noms qui signifient les causes; en second, il étudie les sens d'un certain nom qui signifie quelque chose de consécutif à la causalité: le nécessaire.

ter. Secundo distinguit quoddam nomen, quod significat quamdam causam in speciali, scilicet hoc nomen natura, ibi, "Natura vero dicitur etc."

750-Prima dividitur in tres. Primo distinguit hoc nomen, Principium. Secundo hoc nomen, Causa, ibi, "Causa vero dicitur". Tertio hoc nomen, Elementum, ibi, "Elementum vero dicitur". Procedit autem hoc ordine, quia hoc nomen Principium communius est quam causa: aliquid enim est principium, quod non est causa; sicut principium motus dicitur terminus a quo. Et iterum causa est in plus quam elementum. Sola enim causa intrinseca potest dici elementum. Circa primum duo facit. Primo ponit significationes hujus nominis Principium. Secundo reducit omnes ad unum commune, ibi, "Omnium igitur principiorum."

751-Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen Principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen Causa, importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posteriori invenitur in diversis; sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut habetur quarto Physicorum. Quia igitur principium dicitur quod est in aliquo ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius in

La cause en effet est ce dont découle nécessairement quelque chose d'autre. La première partie se subdivise en deux. En premier, il distingue les mots qui signifient les causes en général; en second, il précise les sens d'un mot qui signifie, de façon assez spéciale, une certaine cause: le mot nature, où il dit: "Nature se dit, en un premier sens, etc" (lec. V).

750-La première partie se divise en trois. En premier, il distingue les sens du mot principe. En second, il distingue les sens du mot cause, où il dit: "On appelle cause, etc." En troisième, il distingue les sens du mot élément, où il dit: "Élément se dit du premier etc." Il procède selon cet ordre parce que le mot principe est plus commun que le mot cause, car un être est principe sans être cause. Ainsi dit-on que le terme "a quo", le point de départ du mouvement est principe. D'autre part, le mot cause a plus d'extension que le mot élément: seule la cause intrinsèque en effet peut être appelée élément. Il subdivise sa première partie en deux. En premier, il établit les différentes significations du mot principe. En second, il les réduit toutes à une seule commune, où il dit: "Le caractère commun etc."

751-Il faut ici savoir que, bien que principe et cause soient identiques par le sujet, ils diffèrent cependant par la notion. Le mot principe en effet comporte un certain ordre, alors que le mot cause implique un certain influx sur l'être du causé. Or l'ordre de priorité et de postériorité se retrouve dans des choses diverses, mais par rapport à ce qui nous est connu en premier lieu, on trouve cet ordre dans le mouvement local, du fait que ce mouvement est plus manifeste au sens. Trois choses cependant comportent des ordres consécutifs l'une à l'autre: la grandeur, le mouvement et le temps. L'ordre de la priorité et de la postériorité dans le mouvement se prend en effet conformément à celui qui existe dans la grandeur; et c'est en rapport à l'antérieur et au postérieur dans le mouvement, qu'existe l'ordre dans le temps, comme il fut établi au quatrième livre des

magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominantur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui inquisitionem significat id quod est primum in magnitudine, super quam transit motus. Et ideo dicit, quod principium dicitur illud "unde aliquis rem primo moveat", idest aliqua pars magnitudinis, a qua incipit motus localis. Vel secundum aliam literam, "Unde aliquid rei primo movebitur", idest ex qua parte rei aliquid incipit primo moveri. Sicut in longitudine et in via quacumque, ex illa parte est principium, unde incipit motus. Ex parte vero opposita sive contraria, est "diversum vel alterum", idest finis vel terminus. Sciendum est, quod ad hunc modum pertinet principium motus et principium temporis ratione jam dicta.

Physiques. Donc, parce que le principe se dit de ce qui est inclus dans un certain ordre, et que l'ordre que l'on remarque selon l'avant et l'après dans la grandeur nous est connu en premier, et que l'on nomme les choses conformément à la connaissance que nous en avons, ce mot principe signifie donc, d'après notre propre enquête, ce qui est premier dans la grandeur, sur laquelle se déroule le mouvement. Voilà pourquoi Aristote dit que le principe se dit de l'endroit "d'où quelqu'un meut en premier lieu la chose", c'est-à-dire de cette partie de la grandeur d'où part le mouvement local. Ou, d'après un autre texte: "D'où, en premier lieu, quelque chose de la chose se mettra en mouvement", c'est-à-dire la partie de la chose qui est le point de départ du mouvement. Par exemple, sur une longueur ou une voie quelconque, le principe c'est la partie d'où part le mouvement. A la partie opposée ou contraire appartient "le divers ou l'autre", c'est-à-dire la fin ou le terme. Il faut savoir qu'à ce premier sens appartiennent le principe du mouvement et le principe du temps, à cause de la raison donnée plus haut.

752-Quia vero motus non semper incipit a principio magnitudinis, sed ab ea parte unde est unicuique in promptu magis ut moveatur, ideo ponit secundum modum, dicens, quod alio modo dicitur principium motus "unde unumquodque fiet maxime optime", idest unusquisque incipit optime moveri. Et hoc manifestat per simile, in disciplinis scilicet in quibus non semper incipit aliquis addiscere ab eo quod est principium simpliciter et secundum naturam, sed ab eo unde aliquis facilius sive opportunius "valet addiscere", idest ab illis, quae sunt magis nota quo ad nos, quae quandoque posteriora sunt secundum naturam.

752-Cependant, parce que le mouvement ne débute pas toujours là où se trouve le point de départ naturel de la grandeur mais plutôt dans cette partie où chacun peut se mettre en mouvement avec le plus de promptitude (dans la partie la plus commode à la mise au mouvement), il pose le second sens du mot principe, en disant que le principe du mouvement se dit d'une autre façon: de ce qui est le meilleur point de départ pour chaque chose. Ce qu'il manifeste par un exemple. Dans l'acquisition des sciences, quelqu'un ne commence pas toujours son étude par ce qui est le principe de façon absolue et selon l'ordre naturel, mais prend comme point de départ ce qui lui facilite sa connaissance ou l'avantage dans son étude; c'est-à-dire les principes qui sont plus connus par rapport à nous, bien que quelquefois postérieurs selon l'ordre de la nature.

753-Differt autem hic modus a primo. Nam in primo modo ex principio magnitudinis designatur principium motus. Hic autem ex principio motus

753-Ce second sens diffère du premier. Dans le premier sens, en effet, on désignait le principe du mouvement par le principe de la grandeur; ici c'est le contraire

de signatur principium in magnitudine. Et ideo etiam in illis motibus, qui sunt super magnitudines circulares non habentes principium, accipitur aliquod principium, a quo optime vel opportune movetur mobile secundum suam naturam. Sicut in motu primi mobilis principium est ab oriente. In motibus etiam nostris non semper incipit homo moveri a principio viae, sed quandoque a medio, vel a quocumque termino, unde est ei opportunum primo moveri.

754-Ex ordine autem, qui consideratur in motu locali, fit nobis etiam notus ordo in aliis motibus; et ideo sequuntur significationes principii, quae sumuntur secundum principium in generatione vel fieri rerum. Quod quidem principium dupliciter se habet. Aut enim est "inexistens", idest intrinsecum; vel "non est inexistens", idest extrinsecum.

755-Dicitur ergo primo modo principium illa pars rei, quae primo generatur et ex qua generatio rei incipit; sicut in navi fit primo sedile vel carina, quae est quasi navis fundamentum, super quod omnia ligna navis compaginantur. Similiter quod primo in domo fit, est fundamentum. In animali vero primo fit cor secundum quosdam, et secundum alios cerebrum, aut aliud tale membrum. Animal enim distinguitur a non animali, sensu et motu. Principium autem motus apparet esse in corde. Operationes autem sensus maxime manifestantur in cerebro. Et ideo qui consideraverunt animal ex parte motus, posuerunt cor principium esse in generatione animalis. Qui autem consideraverunt animal solum ex parte sensus, posuerunt cerebrum esse principium; quamvis etiam ipsius sensus primum principium sit in corde, etsi operationes sensus perficiantur in cerebro. Qui autem consideraverunt animal

qui a lieu. C'est pourquoi, même dans les mouvements qui ont lieu sur des grandeurs circulaires n'ayant pas de principe, on prend comme principe l'endroit où le mobile se met en mouvement de la meilleure façon ou, du moins, de la façon la plus opportune d'après sa nature. Comme dans le mouvement du premier mobile le principe est du côté de l'orient. Même dans nos propres mouvements, nous ne nous mettons pas toujours en marche au début de la route, à ce qui est le principe de la route, mais, quelquefois, au milieu, ou encore à l'endroit où il nous est le plus avantageux de nous mettre en mouvement.

754-A partir de l'ordre que l'on remarque dans le mouvement local, on connaît aussi l'ordre dans les autres mouvements. C'est pourquoi, de là découlent les significations du mot principe prises par rapport au principe dans la génération ou le devenir des choses. Ce principe existe de deux manières: soit à l'intérieur de la chose, il est intrinsèque; soit à l'extérieur, il est extrinsèque.

755-Selon la première manière, le principe se dit de cette partie de la chose qui est la première engendrée et à partir de laquelle la génération de la chose commence, comme, par exemple, dans le navire, on construit tout d'abord la carène qui constitue pour ainsi dire les fondations du navire sur lesquelles seront rassemblés tous les autres matériaux. Semblablement, ce qui est construit en premier dans une maison ce sont les fondations. Chez l'animal, ce qui est formé en premier lieu c'est, pour quelques-uns, le coeur, pour d'autres, le cerveau, ou quelque autre membre semblable. L'animal en effet se distingue du non-animal par le sens et le mouvement. Or le principe du mouvement paraît être dans le coeur. Mais les opérations des sens ont leur siège surtout dans le cerveau. Voilà pourquoi ceux qui (1) ont proposé que le coeur soit principe dans la génération de l'animal. Ceux qui ont considéré l'animal exclusivement du côté des sens ont cru que le cerveau était principe, malgré que le premier principe du sens lui-même soit dans le coeur, même

-5- (1) ont considéré l'animal du côté du mouvement ont proposé...

inquantum agit vel secundum aliquas
ajus operationes, posuerunt membrum
adaptatum illi operationi, ut
hepar vel aliud hujusmodi, esse
primam partem generatam in animali.
Secundum autem Philosophi senten-
tiam, prima pars est cor, quia a
corde omnes virtutes animae per
corpus diffunduntur.

756-Alio autem modo dicitur princi-
pium, unde incipit rei generatio,
quod tamen est extra rem; et hoc
quidem manifestatur in tribus. Pri-
mo quidem in rebus naturalibus, in
quibus principium generationis dicitur,
unde primum natus est motus
incipere in his quae fiunt per mo-
tum, sicut in his quae acquiruntur
per alterationem, vel per aliquem
alium motum hujusmodi. Sicut dicitur
homo fieri magnus vel albus.
Vel unde incipit permutatio, sicut
in his quae non per motum, sed
per solam fiunt mutationem; ut patet
in factione substantiarum, sicut
puer est ex patre et matre qui
sunt ejus principium, et ballum
ex convitio, quod concitat animos
hominum ad bellum.

757-Secundo etiam manifestat in re-
bus agibilibus sive moralibus aut
politicis, in quibus dicitur princi-
pium id, ex cujus voluntate vel
propositio moventur et mutantur alia;
et sic dicuntur principatus in ci-
vitatibus illi qui obtinent potes-
tates et imperia, vel etiam tyran-
nides in ipsis. Nam ex eorum volun-
tate fiunt et moventur omnia in ci-
vitatibus. Dicuntur autem potesta-
tes habere homines, qui in particu-
laribus officiis in civitatibus prae-
ponuntur, sicut iudices et hujus-
modi. Imperia autem illi, qui uni-
versaliter quibuscumque imperant,
ut reges. Tyrannides autem obti-
nent, qui per violentiam et praeter
juris ordinem ad suam utilitatem
civitates et regnum detinent.

si les opérations du sens se parfont dans
le cerveau. Ceux qui ont considéré
l'animal en tant qu'il agit ou selon
quelqu'une de ses opérations ont estimé
que le membre adapté à cette opération,
comme le foie ou quelque chose de la
sorte, était la première partie engendrée
dans l'animal. D'après l'opinion du
Philosophe, la première partie est le
coeur, parce que c'est du coeur que
toutes les vertus de l'âme se diffusent
dans le corps.

756-Selon l'autre manière, le principe se
dit de ce d'où commence la génération, ce
"d'où" étant extérieur à la chose. Ce
qui est manifeste dans trois sortes
d'êtres. Et tout d'abord dans les êtres
naturels, où on appelle principe de la
génération ce qui est naturellement au
point de départ du mouvement dans ce qui
se fait par mouvement, par exemple, dans
ce qui s'acquiert par altération ou par
quelque autre mouvement de la sorte. Comme
lorsqu'on dit que l'homme devient grand
ou blanc. Ou bien, on appelle principe
ce qui est au point de départ de ce qui
ne se fait pas par mouvement, mais uni-
quement par mutation, comme cela se voit
dans le devenir des substances. Ainsi
l'enfant est engendré par son père et sa
mère, qui sont ses principes, et la
guerre provient de l'insulte qui a pro-
voqué les hommes à la guerre.

757-En second, il manifeste la signifi-
cation du mot principe dans les actions
ou dans les choses morales ou politiques,
dans lesquelles on appelle principe ce
dont la volonté ou l'intention meut et char-
ge les autres êtres; ainsi appelle-t-on
premiers de la cité (le premier citoyen-
principats-princes-de premier rang) ceux
qui obtiennent des pouvoirs (des charges)
ou ceux qui détiennent l'autorité suprême
ou même ceux qui exercent la tyrannie.
En effet, c'est la volonté de ces hommes
qui met tout en marche dans la cité.
On dit que ceux-là détiennent des pou-
voirs, qui remplissent des fonctions
particulières dans la cité, comme les
magistrats, les juges; que ceux-là ont
l'autorité suprême, qui commandent uni-
versellement à tout le monde, comme les

princes, les empereurs; que ceux-là exercent la tyrannie, qui détiennent le pouvoir et dominent les cités par violence et hors de l'ordre du droit, pour leur propre utilité.

758-Tertium exemplum ponit in artificialibus, quia artes etiam simili modo principia esse dicuntur artificiatorum, quia ab arte incipit motus ad artificii constructionem. Et inter has maxime dicuntur principia architectonicae, quae a principio "nomen habent"; idest principales artes dictae. Dicuntur enim artes architectonicae quae aliis artibus subservientibus imperant, sicut gubernator navis imperat navifactivae, et militaris equestri.

758-Il choisit son troisième exemple dans les êtres artificiels, parce que c'est de la même manière que les arts sont dits principes des oeuvres d'art: de l'art provient le mouvement qui tend à la construction de l'oeuvre. Et, parmi les arts, ce sont les arts architectoniques qui sont surtout dits principes, ces arts qui reçoivent leurs noms du mot principe, puisqu'on les appelle arts principaux. On appelle en effet arts architectoniques ceux qui commandent aux arts subordonnés, comme le commandant du navire commande au constructeur, et le chef militaire, au chevalier.

759-Ad similitudinem autem ordinis, qui in motibus exterioribus consideratur, attenditur etiam quidam ordo in rerum cognitione; et praecipue secundum quod intellectus noster quamdam similitudinem motus habet, discurrens de principiis in conclusiones. Et ideo alio modo dicitur principium, unde res primo innotescit; sicut dicimus principia demonstrationum "esse suppositiones", idest dignitates et petitiones.

759-Et, à la ressemblance de l'ordre que l'on remarque dans les mouvements extérieurs, on note l'ordre dans la connaissance des choses, et principalement sous l'aspect où notre intellect possède quelque chose qui ressemble au mouvement, discourant des principes aux conclusions. C'est pourquoi le principe se dit d'une autre façon: le point de départ de la connaissance d'une chose. Lorsque nous disons, par exemple, que les principes de la démonstration sont les "suppositions", c'est-à-dire les dignités et les postulats (cf. II Post. An. lec. 19)

760-His etiam modis et causae diuntur quaedam principia. "Nam omnes causae sunt quaedam principia". Ex causa enim incipit motus ad esse rei, licet non eadem ratione causa dicatur et principium, ut dictum est.

760-Selon ces divers sens, mêmes les causes sont appelées principes. En effet, toutes les causes sont principes de quelque façon. C'est à partir de la cause que commence le mouvement vers l'existence de l'effet, bien que ce ne soit pas pour la même raison qu'elle est dite cause et principe, comme on l'a vu.

761-Deinde cum dicit "omnium igitur"
Reducit omnes praedictos modos ad aliquid commune; et dicit quod commune in omnibus dictis modis est, ut dicatur principium illud, quod est primum aut in esse, sicut prima pars rei dicitur prin-

761-Il réduit tous les sens qu'on a énumérés à quelque chose de commun. Il dit que ce qu'il y a de commun à tous les cas ci-haut mentionnés, c'est que le principe se dit de ce qui est premier, soit dans l'être de la chose, comme la première partie d'une chose est appelée principe, soit dans son devenir, comme

cipium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione.

762-Sed quamvis omnia principia in hoc, ut dictum est, convenient, differunt tamen, quia quaedam sunt intrinseca, quaedam extrinseca, ut ex praedictis patet. Et ideo natura potest esse principium et elementum, quae sunt intrinsece. Natura quidem, sicut illud a quo incipit motus: elementum autem sicut pars prima in generatione rei. "Et mens", idest intellectus, "praevoluntas", idest propositum, dicuntur principia quasi extrinseca. Et iterum quasi intrinsecum dicitur principium substantia rei', idest forma quae est principium in essendo, cum secundum eam res sit in esse. Et secundum etiam praedicta, finis cuius causa sit aliquid, dicitur etiam esse principium. Bonum enim, quod habet rationem finis in prosequendo, et malum in vitando, in multis sunt principia cognitionis et motus, sicut in omnibus quae aguntur propter finem. In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praecipue demonstrationes ex fine sumuntur.

le premier mouvant est dit principe, soit dans la connaissance de cette chose.

762-Mais bien que tous les principes se rencontrent dans cet aspect commun, ils diffèrent cependant en ce que certains sont intrinsèques, d'autres, extrinsèques, comme il est évident d'après ce que nous avons dit. C'est pourquoi, la nature et l'élément peuvent être dits principes: nature, comme ce qui est à l'origine du mouvement; élément, comme ce qui est la première partie dans la génération de la chose. Et l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence, et la décision, l'intention sont dits principes quasi extrinsèques. Et de plus, est dit principe quasi intrinsèque la substance de la chose, c'est-à-dire la forme qui est principe de l'existence, puisque c'est selon elle que la chose existe. Et d'après ce que nous avons dit, la fin en vue de laquelle quelque chose se fait est dite principe. Le bien en effet, qui a raison de fin dans la poursuite, et le mal dans la fuite, sont principes de connaissance et de mouvement dans plusieurs êtres, comme dans tous ceux qui agissent en vue d'une fin. Dans les êtres naturels, en effet, et dans les choses de la morale et de l'art, les démonstrations se prennent principalement de la fin.

TEXTE D'ARISTOTE -

Cause.

On appelle cause, en un premier sens, la matière immanente dont une chose est faite: l'airain est la cause de la statue, l'argent, celle de la coupe; et aussi le genre de l'airain et de l'argent est cause. - Dans un autre sens, la cause, c'est la forme et le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité; et ses genres: par exemple, pour l'octave, c'est le rapport de 2 à 1, et, d'une manière générale, le nombre; la cause est aussi les parties de la définition. - La cause est encore le principe premier du changement ou du repos: l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement. - La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la cause finale. Par exemple, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi, en effet, se promène-t-on? Nous répondons: pour se bien porter, et, en parlant ainsi, nous pensons avoir rendu compte de la cause. Il en est de même de tout ce qui, mû par autre chose que soi, est intermédiaire entre le moteur et la fin: c'est ainsi que l'amaigrissement, la purgation, les remèdes, les instruments sont causes de la santé, car tous ces moyens sont employés en vue d'une fin; ces causes ne diffèrent entre elles qu'en ce qu'elles sont, les unes, des instruments, et, les autres, des actions.

Telles sont, sans doute, les diverses acceptions du mot cause. Cette variété de sens des causes explique comment il peut y avoir, pour un même objet, plusieurs causes, et cela, non par accident: par exemple, la statue a pour causes l'art du statuaire et l'airain, non pas sous un autre rapport, mais en tant qu'elle est statue. Mais ces causes ne sont pas de même nature: l'une est cause matérielle, l'autre est cause motrice. - Les causes peuvent être aussi réciproques: la fatigue est cause de la bonne santé, et celle-ci l'est de la fatigue, mais non de la même manière: l'une est la fin, et l'autre, le principe du mouvement. Enfin la même cause peut quelquefois produire les contraires. Ce qui est, en effet, par sa présence, cause de telle chose, est dit parfois, par son absence, cause du contraire: par exemple, l'absence du pilote est cause du naufrage du vaisseau, parce que la présence du pilote eût été une cause de salut; les deux causes, la présence et la privation, sont alors, l'une et l'autre, causes de mouvement.

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -LECON II

On énumère quatre espèces de cause; on déduit de là qu'il y a plusieurs causes d'un même effet, que les causes sont causes les unes des autres et qu'une même cause est cause des contraires.

763-Hic Philosophus distinguit quot modis dicitur causa. Et circa hoc duo facit. Primo assignat species causarum. Secundo modos causarum, ibi, "Modi vero causarum." Circa primum duo facit. Primo enumerat diversas species causarum. Secundo reducit eas ad quatuor, ibi, "Omnes vero causae dictae." Circa primum duo facit. Primo enumerat diversas species causarum. Secundo manifestat quaedam circa species praedictas, ibi, "Accidit autem multoties etc." Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid, et est ei "inexistens," id est intus existens. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente. Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti. Et ideo aes statuae, et argentum phialae sunt causa per modum materiae. "Et horum genera," quia cujuscumque materia est species aliqua materia est ejus genus, sicut si materia statuae est aes, ejus materia erit metallum, et mixtum, et corpus, et sic de aliis.

763-En combien de sens se dit la cause, c'est ce que le Philosophe manifeste maintenant. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il établit les espèces des causes. En second, il établit les modes des causes, où il dit: "Telles sont donc les causes, etc." Il traite son premier point en deux parties. En premier, il énumère les diverses espèces des causes. En second, il réduit ces espèces à quatre, où il dit: "Toutes les causes que etc." Il divise sa première partie en deux. Il énumère, en premier, les diverses espèces des causes. En second, il manifeste un certain nombre de choses concernant ces espèces, quand il dit: "Telles sont, sans doute, etc." Il dit donc en premier qu'on appelle cause, en un sens, ce dont une chose est faite et qui existe dans cette chose, c'est-à-dire qui est immanent à cette chose. Ce dernier élément est ajouté pour distinguer cette cause de la privation et du terme contraire. En effet, la chose qui se fait à partir de ce qui est contraire ou de la privation se fait à partir de ce qui ne demeure pas en elle, comme le blanc qui vient du noir ou le blanc qui devient à partir du non-blanc. Mais la statue se fait à partir de l'airain, et la coupe, à partir de l'argent, comme de quelque chose qui demeure en elles. En effet, lorsque la statue est faite, la raison constitutive de l'airain n'est pas supprimée; ni la raison de l'argent, lorsque la coupe est fabriquée. C'est pourquoi, l'airain de la statue et l'argent de la coupe sont causes selon le mode de la matière. Les genres de ces matières seront aussi cause selon le mode de la matière, parce que la matière de chaque chose est une certaine espèce dont la matière est le genre: ainsi, si la matière de la statue est l'airain, la matière de l'airain sera le métal et le corps mixte et le corps. Il en est ainsi pour les autres matières.

764-Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius "quod quid erat esse," id est definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei. Et sicut id quod est genus materiae, est etiam materia, ita etiam genera formarum sunt formae rerum; sicut forma consonantiae diapason, est proportio duorum ad unum. Quando enim duo soni se habent adinvicem in dupla proportione, tunc est inter eos consonantia diapason, unde dualitas est forma ejus. Nam proportio dupla ex dualitate rationem habet. Et, quia numerus est genus dualitas, ideo ut universaliter loquamur, etiam numerus est forma diapason, ut scilicet dicamus quod diapason est secundum proportionem numeri ad numerum. Et non solum tota definitio comparatur ad definitum ut forma, sed etiam partes definitionis, quae scilicet ponuntur in definitione in recto. Sicut enim animal gressibile bipes est forma hominis, ita animal, et gressibile, et bipes. Ponitur autem interdum materia in definitione, sed in obliquo; ut cum dicitur, quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis.

764-En un autre sens, on dit cause l'espèce et l'exemple, c'est-à-dire le modèle. C'est la cause formelle qui dit rapport à la chose de deux manières. D'une première façon, elle est à la chose comme sa forme intrinsèque: c'est elle que l'on appelle espèce. D'une seconde façon, elle est à la chose comme lui étant extrinsèque; cependant, on dit que la chose est faite à sa ressemblance. A cause de cela, on appelle forme le modèle (l'archétype) de la chose. C'est de cette façon que Platon affirmait que les idées étaient des formes. Et parce que chaque chose acquiert la nature du genre ou de l'espèce par sa forme propre, et que, de son côté, la nature du genre ou de l'espèce est ce que signifie la définition, disant ce qu'est la chose, la forme est la raison de l'essence, c'est-à-dire la définition par laquelle est connu ce qu'est la chose. En effet, bien que dans la définition on pose certaines parties matérielles, il faut cependant que le principal dans la définition soit du côté de la forme. C'est pourquoi, telle est bien la raison pour laquelle la forme est cause: parce qu'elle complète ou parfait la raison de la quiddité de la chose. Et, de même que ce qui est le genre de la matière est aussi matière, ainsi les genres des formes sont aussi formes des choses. Par exemple, la forme de l'harmonie de l'octave est le rapport de deux à un. En effet, lorsqu'il y a un rapport de deux à un entre deux sons, il y a harmonie de l'octave; donc, le "double" est la forme de cette harmonie. En effet, le rapport de deux à un repose sur la raison du "double" de quelque façon. Et, parce que le nombre est le genre du double, il s'ensuit, pour généraliser l'expression, que le nombre est la forme de l'octave, en ce sens que l'on pourrait dire que l'octave se prend d'après le rapport d'un nombre à un nombre. Et non seulement la définition complète se compare au défini comme la forme, mais aussi les parties de la définition, c'est-à-dire celles qui sont posées directement dans la définition. En effet, comme l'animal qui peut marcher sur deux pieds est la forme de l'homme, ainsi en est-il de l'animal, capable de marcher et bipède. Ce-

pendant on pose quelque fois la matière dans la définition, mais de façon oblique; par exemple, lorsqu'on dit que l'âme est l'acte d'un corps organique naturel ayant la vie en puissance.

765- Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens. Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eadem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. "Sicut consiliator est causa." Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter "pater est causa filii." In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

766- Sciendum est autem quod secundum Avicennam quatuor sunt modi causae efficientis; scilicet perficiens, disponens, adjuvans, et consilians. Perficiens autem dicitur causa efficiens, quae ultimam rei perfectionem causat, sicut quod inducit formam substantialem in rebus naturalibus, vel artificialem in artificialibus, ut aedificator domus.

767- Disponens autem quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam; sicut ille, qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere. Et haec non proprie dicitur efficiens domus; quia

765- En un troisième sens, on dit que la cause est ce d'où provient en premier lieu le principe du changement et du repos; ce qui est la cause mouvante ou efficiente. Aristote dit "du mouvement" et du "repos", parce que le mouvement naturel et le repos naturel se ramènent à la même cause. Ce qui est aussi vrai du mouvement violent et du repos violent. En effet, la même cause qui meut quelque chose dans un lieu lui donne de se reposer dans ce lieu. "De la même façon que le conseiller est cause." C'est à partir du conseiller que débute le mouvement dans celui qui agit conformément au conseil reçu, en vue de la conservation d'une chose ou de son salut personnel. Et, pareillement, le "père est cause du fils." Dans les deux exemples précédents, Aristote touche aux deux principes universels du devenir des choses: la proposition dans le conseiller et la nature dans le père. Et, universellement, c'est de cette façon que ^{tout} artisan ou tout agent est cause de ce qui est fait et que ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement.

766- Il faut cependant noter que, d'après Avicenne, il y a quatre modalités dans la cause efficiente. Il y a la cause qui parfait une chose, celle qui dispose, celle qui aide et celle qui conseille. La cause efficiente est dite perfectionnante ou complétive en tant qu'elle cause l'ultime perfection de la chose. Ainsi en est-il de celle qui donne la forme substantielle, dans les choses naturelles, ou la forme artificielle, dans les oeuvres artificielles. Comme exemple du dernier cas, citons le constructeur qui est cause de la maison.

767- La cause dispositive de son côté ne communique pas la forme ultime qui parfait une chose; elle ne fait que préparer la matière à la forme. Ainsi dit-on que celui qui équarrit le bois et les pierres construit la maison. Mais c'est impropre-

id, quod ipse facit, non est domus nisi in potentia. Magis tamen propria erit efficiens, si inducat ultimam dispositionem ad quam sequitur de necessitate forma; sicut homo generat hominem non causans intellectum, qui est ab extrinseco.

768- Adjuvans autem dicitur causa secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium, adjuvans autem ad finem alienum; sicut qui adjuvat regem in bello, operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam; nam causa secunda operatur propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis.

769- Consilians autem differt ab efficiente principali, in quantum dat finem et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive sit naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agenti, sicut architector navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae.

770- Ad hoc autem genus causae reducitur quicquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicit quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati.

ment que l'on dit que ce manoeuvre est cause efficiente de la maison, car ce qu'il fait de lui-même n'est que la maison en puissance. Cependant, il sera plus proprement cause efficiente, s'il donne la disposition ultime à laquelle est nécessairement consécutive la forme. Ainsi en est-il de l'homme qui engendre un homme sans être cause de l'intelligence, qui provient d'une cause extérieure.

768- La cause s'appelle adjuvante en tant que sa causalité s'exerce sur l'effet principal. Elle diffère cependant de l'agent principal en ce que ce dernier agit en vue de sa fin propre, alors que la cause adjuvante agit en vue d'une fin qui lui est étrangère. Ainsi celui qui aide le roi dans une guerre agit en vue de la fin du roi. Et tel est l'ordre de la cause seconde à la cause première. En effet, dans tous les agents essentiellement subordonnés, la cause seconde opère en vue de la fin de la cause première. Ainsi le soldat opère-t-il en vue de la fin du citoyen.

769- La cause qui conseille, elle, diffère de l'efficient principal, en tant qu'elle donne la fin et la forme de l'action. C'est la relation qui s'établit de l'agent premier, qui cause par son intelligence, à tout agent second, soit naturel soit intellectuel. En effet, le premier agent de nature intellectuelle communique, en toutes choses, la fin et la forme de l'agir à l'agent second, comme l'architecte du navire donne la fin et la forme de l'opération au constructeur du navire, et le Premier intelligent communique la fin et la forme à toute la nature.

770- A ce genre de cause (efficiente) se ramène tout ce qui fait que quelque chose existe de quelque façon que ce soit, non seulement selon l'existence substantielle, mais aussi selon l'existence accidentelle. Ce qui arrive dans tous les mouvements. C'est pourquoi Aristote ne dit pas uniquement que celui qui fait est cause de ce qui est fait, mais aussi que ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement.

771- Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cujus causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa, ut in primo libro praehabitu est, ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam. Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium; et eodem modo dicuntur causa unde principium motus respectu sequentium: sicut inter medicinam, quae est primum agens in hoc ordine, et sanitatem quae est ultimus finis, sunt ista media: scilicet attenuatio, quae est propinquissima sanitati in his, qui superabundant in humoribus, et purgatio, per quam acquiritur attenuatio, "et pharmacia," idest medicina laxativa, et ex qua purgatio causatur, et "organa" idest instrumenta quibus medicina vel pharmacia praeparatur et ministratur. Hujusmodi etiam omnia sunt propter finem; et tamen unum eorum est finis alterius. Nam attenuatio est finis purgationis, et purgatio pharmaciae. Haec autem intermedia posita differunt adinvicem in hoc, quod quaedam eorum sunt organa, sicut instrumenta quibus medicina praeparatur et ministratur, et ipsa medicina ministrata qua natura utitur ut instrumento; quaedam vero sunt opera, idest operationes, sive actiones, it purgatio et attenuatio.

771- La cause finale se dit selon le quatrième sens. Elle est^{ce} en vue de quoi on fait quelque chose. Ainsi la santé est cause de la promenade. Et parce qu'il est moins évident que la cause finale soit cause, étant la dernière à exister, - raison qui a conduit les premiers philosophes à l'omettre, comme on l'a vu dans le premier livre, - Aristote s'attarde particulièrement à prouver qu'elle est cause. Les questions suivantes: pourquoi ou à cause de quoi, s'informent de la cause. Quand on demande en effet pourquoi ou à cause de quoi quelqu'un marche, nous répondons de façon appropriée en disant qu'il marche pour guérir ou en vue de sa santé. Et, en répondant ainsi, nous croyons avoir rendu compte de la cause. Il est donc évident que la fin est cause. Et ce n'est pas seulement la fin ultime, en vue laquelle l'agent opère, qui se dit fin par rapport à tout ce qui la précède, mais aussi tous les intermédiaires qui trouvent place entre l'agent et la fin ultime, par rapport à ce qui les précède. Il en est de même aussi des causes efficientes par rapport à ce qui les suit. Ainsi, entre la médecine, qui est le premier efficient dans cet ordre, et la santé, qui en est la fin ultime, il y a les intermédiaires suivants: l'amaigrissement, qui est très proche de la santé chez les personnes trop grasses, et la purgation, moyen de maigrir, et les remèdes laxatifs, qui causent la purgation, et les instruments qui servent à préparer et à administrer les remèdes. Tous les moyens de cette sorte sont en vue de la fin; et, pourtant, un de ces moyens est fin à l'égard d'un autre. En effet, l'amaigrissement est fin de la purgation et la purgation est fin du remède. Cependant, tous ces intermédiaires diffèrent entre eux de la façon suivante: certains sont des instruments, comme les instruments qui servent à préparer et à administrer les remèdes, et le remède lui-même administré, dont se sert la nature pour guérir comme d'un instrument; certains sont des oeuvres, c'est-à-dire des opérations ou des actions, comme la purgation et l'amaigrissement.

772- Concludit ergo quae "causae toties dicuntur," idest quatuor modis. Et addit "fere" propter modos causarum quos infra ponet. Vel etiam ideo quia illae eadem species non eadem ratione in omnibus inveniuntur.

773- Deinde cum dicit "accidit autem" Ponit quaedam, quae consequuntur circa causas ex praedictis; et sunt tria; quorum primum est, quod quia causa multis modis dicitur contingit multas causas esse unius rei non secundum accidens, sed secundum se. Quod enim secundum accidens multae sint causae unius rei, hoc difficile non videbatur; quia rei, quae est causa per se alicujus effectus, multa possunt accidere, quae omnia illius effectus possunt etiam causa per accidens dici: sed, quod causae per se sint multae unius, hoc fit manifestum ex hoc, quod causae multipliciter dicuntur. Statuae enim causa per se et non per accidens est factor statuae, et aes; sed non eodem modo. Hoc enim est impossibile quod ejusdem secundum idem genus, sint multae causae per se eodem ordine; licet possint esse plures causae hoc modo, quod una sit proxima, alia remota: vel ita, quod neutrum sit causa sufficiens, sed utrumque conjunctim; sicut patet in multis, qui trahunt navem. Sed in propositione diversis modis ista duo sunt causa statuae: aes quidem ut materia, artifex vero ut efficiens.

774- Secundum ponit ibi "et adinvicem"
Dicit, quod etiam contingit, quod aliqua duo adinvicem sibi sunt causae:

772- Aristote conclut donc que la cause se dit en autant de sens, c'est-à-dire en quatre sens. Et il ajoute "presque", à cause des modalités des causes qu'il posera plus loin. Ou encore parce que ces mêmes espèces de cause ne se retrouvent pas sous la même raison ou formalité en toutes choses.

773- Ensuite, quand il dit: "Cette variété de sens...⁽¹⁾", il tire, des réflexions précédentes, qui concernent les causes. Elles sont au nombre de trois. Voici la première. Parce que la cause possède une grande variété de sens, il peut y avoir, pour une seule chose, plusieurs causes, et cela, non de façon accidentelle, mais essentielle. En effet, qu'il y ait quantité de causes accidentelles pour une seule chose, cela ne semblait guère difficile à admettre, parce que la chose qui est cause propre d'un effet peut être sujet d'une multitude d'accidents, qui peuvent tous être dits causes accidentelles de l'effet en question. Mais qu'il y ait plusieurs causes propres, par soi, d'un seul effet, cela devient manifeste du fait que les causes se disent de multiples façons. En effet, les causes essentielles et non accidentelles de la statue sont le statuaire et l'airain, mais non de la même façon. En effet, cela est impossible que, d'un même effet considéré sous le même aspect, il y ait plusieurs causes propres ayant même rapport à l'effet, bien qu'il puisse y en avoir plusieurs si elles sont disposées de manière à ce que l'une soit prochaine et l'autre, éloignée. Ce qui peut encore arriver si ni l'une ni l'autre des deux causes n'est cause suffisante de l'effet, mais si les deux causes doivent être unies ensemble pour produire l'effet. Ce qui est évident, par exemple, dans le cas de plusieurs hommes qui tirent un navire. Mais dans l'exemple proposé plus haut, les deux choses suivantes sont causes de la statue de différentes manières: l'airain comme matière, l'artisan comme cause efficiente.

774- Il donne la deuxième conséquence quand il dit: "Les causes peuvent aussi être réciproques..." Aristote dit qu'il arrive que deux choses soient causes

quod impossibile est in eodem genere causae. Manifestum vero fit multipliciter dictis causis. Sicut dolor ex incisione vulneris est causa sanitatis, ut efficiens sive principium motus: sanitas autem est causa illius doloris, ut finis. Secundum enim idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile. Alia litera habet melius "laborare causa est euexiae", idest bonae dispositionis, quae causatur ex labore moderato, qui ad digestionem confert et superfluos humores consumit.

775- Sciendum est autem, quod cum sint quatuor causae superius posita, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae in quantum dat ei esse actu; materia vero formae in quantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma hujus, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem.

l'une de l'autre: ce qui est impossible dans le même genre de cause. Il est manifeste que cette réciprocité se fait de plusieurs façons. Ainsi la douleur qui provient de l'incision est cause de la santé, comme cause efficiente ou principe du mouvement; la santé cependant est cause de cette douleur, comme fin. En effet, que quelque chose soit cause et causé par rapport au même genre de cause, cela est impossible. Un autre texte comporte un meilleur sens: "le travail est cause de la bonne santé"; c'est-à-dire de la bonne forme physique, qui est causée par un travail modéré, aidant à la bonne digestion et brûlant les humeurs superflues.

775- Il faut cependant noter que, quatre sorte de causes ayant été posées plus haut, il y a correspondance particulière de deux à deux. Il y a pour ainsi dire deux couples de causes. En effet, la cause efficiente et finale correspondent entre elles, parce que la cause efficiente est principe du mouvement alors que la fin en est le terme. Et, pareillement, la forme et la matière correspondent: la forme donne l'existence, la matière la reçoit. Donc, la cause efficiente est cause de la fin, et la fin, cause de la cause efficiente. La cause efficiente est cause de la fin quant à son existence, parce que, par le mouvement qu'elle imprime, la cause efficiente fait que la fin existe. La fin, elle, n'est pas cause de la cause efficiente quant à son existence, mais quant à sa raison de causalité. En effet, la cause efficiente est cause en autant qu'elle agit: mais elle n'agit que par la cause finale. C'est donc par la fin que l'efficient possède sa propre causalité. De leur côté, la forme et la matière sont réciproquement causes de leur existence. La forme donne l'existence à la matière, en tant qu'elle lui donne d'exister en acte; la matière donne l'existence à la forme, en tant qu'elle la soutient. Je dis cependant que l'une et l'autre sont réciproquement causes de leur être, soit de façon absolue, soit de façon relative. En effet, la forme substantielle donne l'existence absolue à la matière; la forme acciden-

telle, elle, donne l'existence relative, en autant qu'elle est forme. La matière aussi ne soutient pas toujours la forme par rapport à l'existence absolue, mais par rapport à la forme de cette matière, ayant son existence dans cette matière. Ainsi en est-il pour le corps humain par rapport à l'âme rationnelle.

776- Tertium ponit ibi "amplius autem"

Dicit, quod idem contrariorum contingit esse causam. Quod etiam difficile videbatur vel impossibile, si similiter ad utrumque referatur; sed dissimiliter est causa utriusque. Illud enim, quod per sui praesentiam est causa hujus, quando est absens "causatur idest accusatur ipsum de contrario," idest dicimus ipsum esse causam contrarii. Sicut patet, quod gubernator per sui praesentiam est causa salutis navis, dicimus ejus absentiam esse causam perditionis. Ne autem putetur quod hoc sit referendum ad diversa genera causarum sicut et priora duo, ideo subjungit quod utrumque istorum reducitur ad idem genus causae, scilicet ad causam moventem. Eodem enim modo oppositum est causa oppositi, quo haec est causa hujus.

776- Il pose la troisième conséquence, où il dit: "Enfin la même cause..." Aristote dit que la même chose peut être cause des contraires. Ce qui semblait difficile ou même impossible à admettre, si la même cause devait se référer également aux deux contraires; mais c'est de diverses façons qu'elle est cause des contraires. En effet, ce qui, par sa présence, est cause de quelque chose, est dit parfois, par son absence, cause du contraire. Par exemple, il est évident que le pilote est, par sa présence, cause du salut du navire; nous disons que son absence est cause du naufrage. Et pour qu'on ne pense pas que cette conséquence exige divers genres de causes comme les deux autres conséquences, Aristote souligne que l'absence et la présence du pilote se ramènent au même genre de cause, à savoir à la cause mouvante. En effet, l'opposé est cause de l'opposé de la même façon que son opposé est cause de l'effet opposé. (La présence est cause du salut de la même façon que l'absence est cause du naufrage).

TEXTE D'ARISTOTE -

Toutes les causes que nous venons d'énumérer tombent manifestement sous quatre classes. Les lettres, pour les syllabes, la matière, pour les objets artificiels, le Feu, la Terre et tous les éléments analogues, pour les corps, les parties, pour le tout, les prémisses, pour la conclusion, sont des causes en tant qu'ils sont ce d'où proviennent les choses; et, de ces causes, les unes sont causes comme sujet, telles les parties, les autres, comme quiddité, tels le tout, la composition et la forme. Pour la semence, le médecin, l'auteur d'une décision et, en général, l'agent, toutes ces causes sont comme des principes de changement ou d'arrêt. Les autres causes sont comme la fin et le bien des autres choses: la cause finale est, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres; peu importe, au reste, qu'on dise que cette fin est le Bien en soi ou le bien apparent.

Telles sont donc les causes, et tel est le nombre de leurs espèces. Les causes se présentent sous une multitude de modes, mais on peut réduire ces modes à un petit nombre. Les causes peuvent être distinguées selon diverses relations: c'est ainsi que, parmi les causes d'une même espèce, l'une est antérieure, et, l'autre, postérieure: par exemple, pour la santé, le médecin et l'homme de l'art; pour l'octave, le double et le nombre; et toujours les classes qui contiennent une cause particulière sont causes de l'effet particulier. Il y a aussi des causes par accident, et leurs genres: par exemple, Polyclète est, d'une façon, la cause de la statue, et, d'une autre façon, c'est le statuaire, car ce n'est que par accident que le statuaire est Polyclète. Puis il y a les classes qui contiennent l'accident: ainsi, l'homme, ou, plus généralement, l'animal, est la cause de la statue, parce que Polyclète est un homme, et l'homme, un animal. Parmi ces causes accidentelles elles-mêmes, les unes sont plus éloignées, et les autres, plus rapprochées: comme si l'on disait, par exemple, que la cause de la statue, c'est le blanc et le musicien, et non plus Polyclète ou homme. - Toutes ces causes, causes proprement dites et causes par accident, s'entendent encore, ou bien comme en puissance, ou bien comme en acte: par exemple, l'architecte-constructeur de maisons, et l'architecte-constructeur d'une maison. Même remarque à répéter pour les choses dont les causes sont causes: par exemple, une chose peut être appelée

la cause de telle statue individuelle, ou de la statue, ou, en général, de l'image; de tel airain individuel, ou de l'airain, ou, en général, de la matière. De même pour les accidents. -- Enfin, causes par accident et causes proprement dites peuvent se trouver réunies dans la même notion: quand on dit, par exemple, non plus Polyclète, d'une part, et statuaire, de l'autre, mais le statuaire Polyclète.

Mais cependant, tous les modes des causes sont, en somme, au nombre de six, chacune comportant deux sens: elles sont causes, en effet, comme particulier ou comme genre, comme par soi ou comme par accident, ou comme genre de l'accident, ou comme combiné ou comme simple, et toutes peuvent être considérées en acte ou en puissance. Mais il y a cette différence entre elles que les causes en acte et particulières sont, ou ne sont pas, en même temps que les choses dont elles sont causes: par exemple, ce médecin est guérissant, et ce malade, guéri, cet architecte construisant, et cette maison construite. Pour les causes en puissance, au contraire, il n'en est pas toujours ainsi: la maison et l'architecte ne périssent pas en même temps.

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -

Aristote réduit tous les sens des causes à quatre espèces. Ici, conformément à certaines modalités ou à certains modes, il établit quatre divisions des causes, qu'il ramène à l'acte et à la puissance.

LECON III

777-Hic Philosophus reducit omnes causas in quatuor modos causarum praedictos; dicens, quod omnia quae dicuntur causae, incidunt in praedictos quatuor modos. Dicuntur enim "elementa", idest litterae, causae syllabarum, et materia artificialium dicitur esse causa factorum per artem, et ignis et terra et hujusmodi omnia simplicie corpora, dicuntur esse causae corporum mixtorum. Et partes dicuntur esse causa totius. "Et suppositiones", idest propositiones praemissae, ex quibus propositis syllogizatur, dicuntur esse causa conclusionis. Et in omnibus istis est una ratio causae, secundum quod dicitur causa illud ex quo fit aliquid, quod est ratio causae materialis.

778-Sciendum est autem, quod propositiones dicuntur esse materia conclusionis, non quidem secundum quod sub tali forma existunt, vel secundum virtutem earum; (sic enim magis se habent in ratione causae efficientis;) sed quantum ad terminos, ex quibus componuntur. Nam ex terminis praemissarum componitur conclusio, scilicet ex majori et ex minori extremitate.

779-Inter ea autem ex quibus res integratur, aliquid se habet per modum subjecti, sicut partes et alia quae praedicta sunt; alia vero se habent ut "quod quid erat esse", scilicet totum, et compositio, et species, quae pertinent ad rationem formae, secundum quam quidditas rei completur. Sciendum est enim, quod

777-Ici, le Philosophe réduit toutes les causes aux quatre sens déjà mentionnés, en affirmant que tout ce qu'on appelle cause se retrouve dans l'un de ces quatre sens. On dit en effet que les éléments, c'est-à-dire les lettres, sont causes des syllabes, et que la matière des oeuvres d'art est cause des oeuvres fabriquées par l'art, et que le feu et la terre et tous les corps simples de cette sorte sont causes des corps mixtes. On dit aussi que les parties sont causes du tout. On dit aussi que les suppositions, c'est-à-dire les prémisses, à partir desquelles on raisonne, sont cause de la conclusion. Et dans tous ces cas, il n'y a qu'une seule raison de causalité en tant que l'on appelle cause ce dont est fait quelque chose: ce qui est la notion de la cause matérielle.

778-Il faut savoir cependant que lorsqu'on dit que les propositions sont la matière de la conclusion, ce n'est pas en tant qu'elles existent sous telle forme ou qu'elles possèdent la puissance d'inférer la conclusion (sous cet aspect, elles appartiennent davantage à la causalité efficiente); mais c'est à cause des termes qui les composent. La conclusion en effet est composée des termes des prémisses, à savoir de l'extrême majeur et de l'extrême mineur.

779-Entre tout ce qui intègre une chose, il y a quelque chose qui s'y trouve par mode de sujet, comme les parties et les autres composants ci-haut mentionnés; il y a aussi quelque chose qui s'y trouve comme le "quod quid erat esse" (la quiddité), à savoir le tout, et la composition, et l'espèce, qui appartiennent à la raison de la forme, conformément à laquelle se complète la quiddité de la

quandoque una res simpliciter est alicujus materia, sicut argentum phialae; et tunc forma correspondens tali materiae potest dici species. Quandoque autem plures adinvicem adunatae sunt materia alicujus rei. Quod quidem contingit tripliciter. Quandoque enim adunatur secundum ordinem tantum, sicut homines in exercitu, vel domus in civitate; et sic pro forma respondet totum, quod designatur nomine exercitus vel civitatis. Quandoque autem non solum adunantur ordine, sed contactu et colligatione, sicut apparet in partibus domus; et tunc respondet pro forma compositio. Quandoque autem super hoc additur alteratio componentium, quod contingit in mixtione; et tunc forma est ipsa mixtio, quae tamen est quaedam compositionis species. Ex quolibet autem trium horum sumitur quod quid est rei, scilicet ex compositione et specie et toto: sicut patet si definiretur exercitus, domus et phiala. Sic ergo habemus duos modos causae.

780-Secundum autem aliam rationem dicitur causa sperma et medicus et consiliator, et universaliter omne faciens, ex eo scilicet quod sunt principia motus et quietis. Unde jam hoc est aliud genus causae, propter aliam rationem causandi. Ponit autem sperma in hoc genere causae, quia secundum ejus sententiam sperma vim habet activam, menstruum autem mulieris cedit in materiam concepti.

781-Quarta vero ratio causandi est secundum quod aliqua dicuntur causae per modum finis et boni respectu aliorum. Illud enim cujus causa fit aliquid, est optimum inter alia "et vult esse" id est habet aptitudinem ut sit aliorum finis. Quia vero

chose. Il faut savoir en effet que lorsqu'une seule chose est absolument la matière de quelque chose, comme l'argent est la matière d'une coupe, l'on peut appeler la forme qui correspond à cette matière: espèce. Quelquefois cependant, plusieurs composants unis entre eux forment la matière de quelque chose. Ce qui peut arriver de trois manières. Quelquefois ces parties sont réunies entre elles uniquement par l'ordre, comme les hommes dans l'armée, ou les familles dans la cité; et dans ces cas, c'est le tout qui correspond à la forme, ce tout que l'on désigne par les mots: armée ou cité. Quelquefois, les parties ne sont pas rassemblées seulement par l'ordre, mais par contact et liaison, comme il apparaît dans les parties d'une maison; et alors ce qui tient lieu de forme, c'est la composition. Quelquefois, outre cette composition, s'ajoute l'altération des composants, comme il arrive dans les mixtes; et alors la forme est le mélange lui-même, qui est cependant une certaine espèce de composition. C'est donc à partir de ces trois choses: la composition, l'espèce et le tout, que l'on prend le ce qu'est la chose. Comme il apparaît à la définition de l'armée, de la maison et de la coupe. C'est ainsi que nous avons deux modes de cause.

780-C'est selon une autre raison que l'on dit que le sperme et le médecin et le conseiller et, universellement, tout agent ou fabricant, est cause: c'est du fait qu'ils sont principes du mouvement et du repos. Voilà pourquoi c'est déjà là un autre genre de cause, à cause d'une autre raison de causer. Aristote pose le sperme dans cette sorte de cause, parce que, d'après son opinion, le sperme a une force active, alors que les menstrues de la femme se tiennent du côté de la matière de l'engendré.

781-La quatrième raison de causalité est celle selon laquelle on dit que certains êtres sont causes en ce qu'ils sont fin et bien par rapport aux autres. Ce en vue de quoi quelque chose se fait est ce qu'il y a de meilleur, de plus parfait, parmi les autres êtres et possède l'aptitude à

posset aliquis obijcere quod non semper bonum est finis, cum quandoque aliqui inordinate agentes malum finem sibi constituent, ideo respondet, quod nihil ad propositum differt dicere quod simpliciter sit bonum vel apparens bonum. Qui enim agit, per se loquendo propter bonum; hoc enim intendit; per accidens autem propter malum, in quantum accidit ei quod existimat bonum esse. Nullus enim agit propter aliquid intendens malum.

782-Sciendum autem est, quo licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut jam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et par consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae; et ideo potissimae demonstrationes sumuntur a vine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem, sicut in naturalibus, in moralibus et artificialibus. Concludit igitur, quod praedicta sunt causae, et quod causae secundum tot species distinguuntur.

783-Deinde cum dicit "modi vero" Distinguit modos causarum. Est autem distinctio causae per species et per modos. Nam distinctio per species est penes diversas rationes causandi; et ideo est quasi divisio per differentias essentielles species constituentes. Divisio autem per modos est penes diversas habitudines causae ad causatum. Et ideo est in his quae habent eandem rationem causandi, sicut per se et per accidens, remotum et propinquum. Unde est quasi per

être la fin des autres. Et parce que quelqu'un, il est vrai, pourrait objecter que ce n'est pas toujours le bien qui est fin, lorsque par exemple certains agents se constituent, de façon inordonnée, une fin mauvaise, Aristote répond qu'il importe peu à ce qu'il veut démontrer de parler d'un bien vrai ou d'un bien apparent. Car, pour parler formellement, celui qui agit agit en vue d'un bien; c'est ce qu'il veut; il agit accidentellement en vue d'un mal, en tant que ce mal coïncide de quelque manière avec ce qu'il estime être un bien. Nul n'agit en effet en vue de quelque chose en désirant (de soi) le mal.

782-Il faut savoir cependant que, bien que dans certains cas la fin soit la dernière dans l'existence, elle est toujours première dans la causalité. Voilà pourquoi on l'appelle la cause des causes, parce qu'elle est cause de la causalité dans toutes les causes. Comme on l'a déjà dit en effet (leçon II), elle est cause de la causalité de l'efficient. L'efficient à son tour est cause de la causalité de la matière et de la forme: par le mouvement qu'il imprime il fait que la matière reçoit la forme et que la forme existe dans la matière. Et, par conséquent, même la fin est cause de la causalité de la matière et de la forme. Voilà pourquoi les meilleures démonstrations se prennent de la fin dans les êtres où l'on agit pour une fin, comme dans les choses naturelles, morales et artificielles. Il conclut donc que tout ce qu'on vient de dire est cause et que les causes se divisent en autant d'espèces.

783-Ensuite, quand il dit: "Les causes se présentent..." (1) les modes des causes, car les causes se distinguent et par les espèces et par les modes. La distinction par les espèces se prend par les diverses raisons de causer: c'est ainsi, à peu de chose près, une division par des différences essentielles constituant des espèces. La division par les modes se prend des divers rapports de la cause au causé. C'est pourquoi cette division existe dans les choses qui ont la même raison de causalité comme, par exemple, la division entre la cause par soi et par accident,

differentias accidentales non diversificantes speciem.

784-Dicit ergo, quod multi sunt modi causarum, sed pauciores inveniuntur quando "capitulatim", idest quodam compendio comprehenduntur. Per se enim et per accidens sunt duo modi; tamen reducuntur ad unum capitulum, secundum quod est eadem consideratio de utroque. Et similiter est de aliis modis oppositis. Causae enim multis modis dicuntur, non solum quantum ad diversas species causae, sed etiam quantum ad causas conspéciales, quae scilicet reducuntur ad unam speciem causae.

785-Dicitur enim una prior, et altera posterior. Prius autem et posterius in causis invenitur dupliciter. Uno modo in causis diversis numero adinvicem ordinatis, quarum una est prima et remota, et alia secunda et propinqua; sicut in causis efficientibus homo generat hominem ut causa propinqua et posterior, sol autem ul causa prior et remota: et similiter potest considerari in aliis speciebus causarum. Alio modo in una et eadem causa numero secundum ordinem rationis qui est inter universale et particulare. Nam universale naturaliter est prius, particulare posterius.

786-Praetermittit autem primum modum, et accipit secundum. In secundo enim modo immediate effectus ab utraque causa existit, scilicet priori et posteriori, quod in primo non convenit. Unde dicit, quod sanitatis causa est me dicitur et artifex in genere causae efficientis. Artifex quidem et universale, et prius; medicus vero ut particulare, sive speciale,

la cause éloignée et prochaine. Cette division est donc par des différences quasi accidentelles, n'apportant pas une diversité spécifique.

784-Il dit donc qu'il y a plusieurs modes de cause, mais qu'il y en a peu lorsqu'on les ramasse dans une certaine synthèse. La causalité par soi et par accident constituent deux modes, mais on peut ramener ces deux modes à un seul titre, en tant qu'ils sont objets d'une même considération. Semblablement en est-il des autres modes opposés. Ainsi les causes se disent de multiples manières, non seulement par rapport aux diverses espèces de cause, mais aussi par rapport aux causes "complémentaires" (conspectives), qui se réduisent à la même espèce de cause.

785-Une cause en effet est dite antérieure et l'autre, postérieure. L'antérieur et le postérieur se trouvent dans les causes de deux manières. Ils existent, d'une première façon, dans les causes numériquement diverses organisées entre elles, dont l'une est première et éloignée et l'autre, seconde et prochaine. Ainsi, dans les causes efficientes, l'homme engendre un homme comme cause prochaine et postérieure; le soleil, lui, comme cause antérieure et éloignée. Ce que l'on peut aussi observer dans les autres espèces de cause. L'antérieur et le postérieur existent, d'une seconde façon, dans ce qui est numériquement une seule et même cause mais qui, selon l'ordre de la raison, se distingue comme l'universel et le particulier. L'universel est naturellement antérieur, le particulier, postérieur.

786-Il omet cependant le premier mode, pour ne considérer que le second, car, dans le second mode, l'effet existe immédiatement par les deux causes, à savoir antérieure et postérieure: ce qui n'arrive pas dans le premier mode. Voilà pourquoi il dit que la cause de la santé est le médecin et l'homme d'art dans le genre de cause efficiente. L'artisan en vérité comme universel et antérieur, le médecin, lui, comme particulier et

et posterius. Similiter etiam in causis formalibus dupliciter est causa formalis: ut diapason duplum, vel proportio dupla, vel dualitas est causa formalis, ut speciale et posterius; numerus autem, vel proportio numeri ad numerum vel ad unum, et universale et prius. Et ita "semper ea quae continent singularia", scilicet universalia, dicuntur causae priores.

787-*Alia divisio est causarum, secundum quod aliquid dicitur esse causa per se et per accidens. Sicut enim causa per se dividitur in universale et particulare, sive in prius et posterius, ita etiam causa per accidens. Unde non solum ipsae causae accidentales dicuntur causarum genera. Ut statuae factor, statuae causa est per se; Polycletus autem per accidens est causa, in quantum accidit ei factorem statuae esse. Et sicut Polycletus est causa statuae per accidens, ita omnia universalia "continentia accidens", idest causam per accidens, dicuntur per accidens causae; sicut homo et animal, quae sub se continent Polycletum, qui est homo et animal.*

788-*Et sicut causarum per se quaedam sunt propinquae, quaedam remotae, ut dictum est, ita et inter causas per accidens. Nam Polycletus est causa statuae magis propinqua quam album et musicum. Magis enim remotus modus praedicationis per accidens est, cum accidens praedicatur de accidente, quam cum accidens praedicatur de subiecto. Accidens enim non praedicatur de accidente, nisi quia ambo praedicantur de subiecto. Unde magis remotum est ut attribuatur uni accidenti quod est alterius, sicut musico quod est aedificatoris, quam quod attribuatur subiecto quod est accidentis, sicut Polycleto quod est aedificatoris.*

et postérieur. Et pareillement, il y a une double cause formelle dans les causes formelles: pour l'octave, la proportion double, ou la dualité, est cause formelle particulière et postérieure; le nombre, lui, ou la proportion d'un nombre à un nombre ou à l'un, est cause formelle comme universel et antérieur. Et ainsi, ce qui comprend les singuliers, c'est-à-dire l'universel, est toujours dit cause antérieure.

787-*Une autre division des causes est celle selon laquelle quelque chose se dit cause par soi et par accident. Comme en effet la cause par soi se divise en cause universelle et particulière ou en cause antérieure et postérieure, ainsi en est-il dans la cause par accident. Ainsi, non seulement l'on dit que les causes accidentelles sont causes par accident, mais même leurs genres. Par exemple, le fabricant de la statue (le statuaire) est cause par soi ou cause propre de la statue; Polyclète en est la cause par accident, en tant qu'il lui arrive d'être le fabricant de la statue. Et comme Polyclète est cause par accident de la statue, ainsi tous les universels qui englobent cette cause par accident sont dits être des causes accidentelles: par exemple, homme et animal, qui contiennent comme inférieur Polyclète, qui est homme et animal.*

788-*Et, de la même façon que dans les causes propres certaines sont prochaines, d'autres, éloignées, ainsi en est-il dans les causes par accident. Car Polyclète est une cause plus rapprochée de la statue que le blanc ou le musicien. Le mode de prédication accidentel est en effet plus éloigné lorsqu'un accident est prédiqué d'un accident que lorsqu'un accident est prédiqué de son sujet, car l'accident n'est prédiqué d'un accident que parce que les deux sont attribués au même sujet. Voilà pourquoi il est plus éloigné d'attribuer à un accident ce qui appartient à un autre accident, comme au musicien ce qui relève de l'architecte, que d'attribuer au sujet ce qui appartient à l'accident, comme à Polyclète ce qui appartient à l'architecte.*

789-Sciendum autem est, quod aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud quod accidit causae, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens aliqujus, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum, sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens; sive illud accidens sit contrarium, sicut cholera prohibet frigiditatem, unde scamonaea dicitur infrigidare per accidens, non quia causet frigiditatem sed quia tollit impedimentum frigiditatis, quod est ei contrarium, scilicet choleram; sive etiam si non sit contrarium, sicut columna impedit motum lapidis, unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum. Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terraemotus.

790-Tertia distinctio est, secundum quod prae omnibus his vel praeter omnia haec, quae dicuntur esse secundum se sive per se, et secundum accidens, quaedam sunt

789-Il faut cependant savoir qu'une chose peut être dite cause accidentelle d'une autre de deux façons. La première façon se tient du côté de la cause: ce qui est accidentel à la cause est dit cause accidentelle, comme si l'on dit que le blanc est cause de la maison. L'autre façon se tient du côté de l'effet, comme lorsqu'on dit qu'un être est cause accidentelle de quelque chose qui arrive à ce qui est l'effet par soi, l'effet propre. Ce qui peut exister de trois manières. La première manière existe lorsque l'effet propre a une relation nécessaire à l'effet "per accidens", comme l'éloignement de l'obstacle a un rapport nécessaire à l'effet. Voilà pourquoi on dit que ce qui enlève l'obstacle, le "removens prohibens", est un mouvant par accident: que l'effet par accident soit contraire, comme lorsque la maladie enlève la température normale on dit que la scammonée (la plante purgative) rafraîchit par accident, non parce qu'elle cause le froid mais parce qu'elle enlève l'obstacle du froid, qui est contraire au froid, à savoir la maladie; que l'effet par accident ne soit pas contraire, comme lorsque la colonne empêche le mouvement de la pierre on dit que celui qui écarte la colonne meut la pierre superposée par accident. L'autre mode existe lorsque l'effet par accident a une relation avec l'effet propre, non pas nécessaire, ni même très fréquente, mais plutôt rare, comme dans le cas de la découverte d'un trésor à l'occasion d'un fossoyage. C'est de cette façon que la fortune et le hasard sont dits causes par accident. Le troisième mode existe lorsqu'il n'y a aucune relation entre les deux effets, si ce n'est peut-être du côté de la conjecture ou du jugement de quelqu'un; ainsi en est-il lorsque quelqu'un dit qu'il est cause du tremblement de terre, parce que le tremblement a coïncidé avec son entrée dans la maison.

790-La troisième distinction enveloppe pour ainsi dire tout ce qu'on a appelé cause par soi et cause par accident: certains êtres sont causes en puissance, certains autres, en acte. Comme la

causae in potentia, quaedam ut agentia, idest in actu. Sicut aedificationis causa est aedificator in potentia. Hoc enim sonat habitum vel officium. Vel aedificans actu.

791-Et eisdem modis, quibus dividuntur causae, possunt dividi causata in quibus vel quorum causae sunt causae. Potest enim dividi causatum per prius et posterius sive particulare et universale; sicut si dicamus, quod statuae factor est causa hujus statuae, quod est posterius, aut statuae, quod est posterius, aut statuae, quod est universalius et prius, aut imaginis, quod est adhuc universalius. Et similiter aliquid est causa formalis hujus aeris, aut aeris, quod est universalius, aut materiae, quod est adhuc universalius. Et similiter potest dici in accidentalibus, scilicet in effectibus per accidens. Nam statuae factor qui est causa statuae, est etiam causa gravis vel albi vel rubei quae accidunt ex parte materiae, et non sunt ab hoc agente causata.

792-Ulterius ponit quartam distinctionem causae, quae est in simplex et in compositum; ut simplex causa dicatur secundum quod accipitur causa statuae per se solum ut statuae factor, sive per accidens tantum, scilicet Polycletus. Composita autem secundum quod utrumque simul accipitur, ut dicatur causa statuae Polycletus statuae factor.

793-Est autem alius modus quo causae possunt dici compositae, secundum quod plures causae concurrunt ad unius rei constitutionem; sicut plures homines ad trahendum navem, vel plures lapides, ut sint materia domus. Sed hoc praetermisit, quia nullum illorum est causa, sed pars causae.

cause de l'édification est le bâtisseur en puissance. Ce qui veut dire l'habitus ou la fonction du bâtisseur. Dans l'autre cas, il s'agit du bâtisseur en acte.

791-Et, d'après les mêmes modes qui divisent les causes, on peut diviser les choses causées dans lesquelles ou desquelles les causes sont causes. On peut en effet diviser le causé en particulier et universel, antérieur ou postérieur, comme si nous disions que le statuaire est cause de cette statue, ou cause de la statue, ce qui est plus universel et antérieur, ou de l'image, ce qui est encore plus universel. Et semblablement quelque chose est cause formelle de cet airain, ou de l'airain, qui est plus universel, ou de la matière, ce qui est encore plus universelle. Et peut-on parler pareillement dans les choses accidentelles, c'est-à-dire dans les effets par accident. Le statuaire qui est cause de la statue, est aussi cause du lourd ou du blanc ou du rouge qui proviennent de la matière et ne sont pas causés par le statuaire.

792-En dernier lieu, il propose une quatrième distinction de la cause: la cause simple et composée. Par exemple, la cause est simple, si l'on prend uniquement la cause par soi de la statue, comme le statuaire, ou seulement la cause par accident, comme Polyclète. La cause est dite composée, si nous réunissons la cause propre et accidentelle. Ainsi la cause de la statue est le statuaire Polyclète.

793-Il y a un autre mode selon lequel on peut dire que les causes sont composées; c'est lorsque plusieurs causes concourent à la réalisation d'un seul effet. Lorsque plusieurs hommes s'unissent pour tirer un navire ou que plusieurs pierres servent à constituer la matière d'une maison. Mais Aristote ne s'en parle pas parce que, dans ce cas-là, aucune des causes n'est cause,

mais chacune n'est qu'une partie de la cause.

794-His autem modis positis, colligit istorum modorum numerum, dicens, quod isti modi causarum sunt sex et variantur dupliciter, et ita efficiuntur duodecim. Hi enim modi sex sunt aut singulare, aut genus, quod superius dixit prius et posterius. Et secundum se et per accidens, ad quod etiam reducitur genus accidentis, nam genus accidentis est causa per accidens. Et iterum per complexum et simplex. Hi autem sex modi ulterius dividuntur per potentiam et per actum, et sunt duodecim. Ideo autem oportet omnes istos modos per potentiam et actum dividi, quia potentia et actus diversificant habitudinem causae ad effectum. Nam causae in actu particulares sunt simul et tolluntur cum suis effectibus, sicut hic medicans cum hoc convalescente, et hic aedificans cum hoc aedificato: non enim potest aliquid actu aedificari, nisi sit actu aedificans. Sed causae secundum potentiam non semper remouentur cum effectibus; sicut domus et aedificator non simul corrumpuntur. In quibusdam tamen contingit, quod remota actione efficientis tollitur substantiae effectus, sicut in his quorum esse est in fieri, vel quorum causa non solum est effectui causa fieri sed essendi. Unde remota illuminatione solis ab aere, tollitur lumen. Dicit autem causas singulares, quia actus singularium sunt, ut in primo hujus habitum est.

794-Après avoir proposé tous ces modes, il en fait la somme en disant qu'ils sont au nombre de six et que le double sens que possède chaque mode les porte à douze. Ces six modes sont: ou le singulier, ou le genre, formant ce qu'il a appelé plus haut l'antérieur et le postérieur; le par soi et le par accident, auquel on peut réduire le genre du par accident, car le genre de l'accident est cause par accident; et, de plus, le composé et le simple. Et ces six modes peuvent être divisés ultérieurement en puissance et acte. Ce qui porte le nombre à douze. Il faut bien que tous ces modes soient divisés par la puissance et l'acte, parce que la puissance et l'acte diversifient le rapport de la cause à l'effet. Les causes particulières en acte en effet existent simultanément avec leurs effets et sont détruites avec eux, comme ce médecin soignant avec ce convalescent, et ce bâtisseur construisant avec l'édifice bâtie: il ne peut en effet y avoir quelque chose d'édifié en acte, si ce n'est par un ouvrier en acte. Mais les causes en puissance ne sont pas toujours détruites avec leurs effets: la maison et l'ouvrier ne périssent pas ensemble. Il arrive cependant dans certains cas que, l'action de l'efficient s'arrêtant, la substance de l'effet soit détruite: dans les choses dont l'existence est le devenir ou dont la cause est non seulement cause du devenir de l'effet mais de l'être. Ainsi, si l'illumination du soleil par l'air disparaît, la lumière disparaît. Il parle des causes singulières parce que les actes appartiennent aux singuliers, comme on l'a dit dans le premier livre.

TEXTE D'ARISTOTE -

Elément.

Elément se dit du premier composant immanent d'un être et spécifiquement indivisible en d'autres espèces: par exemple, les éléments du mot sont les parties dont est composé le mot et en lesquelles on le divise ultimement, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres éléments d'une espèce différente de la leur; mais si on les divisait, leurs parties seraient de même espèce, comme une particule d'eau est de l'eau, tandis qu'une partie de la syllabe n'est pas une syllabe. De même les philosophes qui traitent des éléments des corps, appellent ainsi les ultimes parties en lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèce différente; et que les choses de cette nature soient une ou plusieurs, ils les appellent éléments. -- Il en est à peu près de même pour ce qu'on nomme éléments des propositions mathématiques, et, en général, pour les éléments des démonstrations. En effet, les premières démonstrations, et qui se trouvent à la base de plusieurs démonstrations, sont appelées éléments des démonstrations: de cette nature sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.

De là, par extension de sens, on entend encore par élément ce qui, étant un et petit, sert à un grand nombre de choses. C'est pourquoi le petit, le simple, l'indivisible, est appelé élément. Il en résulte que les notions les plus universelles sont des éléments, car chacune d'elles, étant une et simple, est présente dans une multiplicité d'êtres, soit dans tous, soit dans la plupart. C'est pourquoi aussi l'Un et le Point sont considérés, par certains philosophes, comme des principes. Les genres ainsi désignés sont universels et indivisibles (car ils sont indéfinissables); aussi certains philosophes prétendent-ils que les genres sont des éléments, et même plus que la différence, parce que le genre est plus universel. Là où il y a différence, en effet, le genre suit, mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence. -- Mais le caractère commun à tous les sens du terme, c'est que l'élément de chaque être est son principe constitutif et immanent.

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -

LECON IV

CE QU'EST PROPREMENT L'ELEMENT; CE QUE LE MOT ELEMENT SIGNIFIE DANS LES MOTS, DANS LES CHOSES NATURELLES ET DANS LES DEMONSTRATIONS. LES CHOSES QUI, PAR EXTENSION, SONT DITES ELEMENTS. LEUR NOMBRE. CE QU'IL Y A DE COMMUN A TOUTES.

795-Hic distinguit hoc nomen elementum. Circa quod duo facit. Primo assignat diversos modos elementi. Secundo ostendit quid in omnibus sit commune, ibi, "Omnium autem commune." Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo elementum proprie dicatur. Secundo quomodo dicatur transumptive, ibi, "Et transferentes elementum etc." Ponit ergo primo quamdam elementi descriptionem; ex qua colligi potest, quod quatuor sunt de ratione elementi. Quorum primum est, ut sit causa sicut ex quo: per quod patet, quod elementum ponitur in genere causae materialis.

795-Aristote ~~travail~~ maintenant à cerner le mot élément. Ce qu'il fait selon la double formule: il assigne les divers modes d'emploi du mot; en second, il dégage ce qu'il y a de commun à ces divers modes, où il dit: "Mais le caractère commun etc." Il traite son premier point en deux parties. Dans le premier, il montre en quel sens se dit proprement élément. Dans la seconde, il montre en quel sens il se dit par extension, où il dit: "De là, par extension, etc." Il donne donc tout d'abord une certaine description de l'élément de laquelle on peut déduire qu'il y a quatre choses nécessaires à sa notion. La première d'entre elles est que l'élément doit être cause à la manière de ce dont est fait quelque chose. Ce qui, évidemment, place l'élément dans le genre de cause matérielle.

796-Secundum est, quod sit principium ex quo aliquid fiat primo. Cuprum enim est ex quo fit statua; non tamen est elementum, quia habet aliquam aliam materiam ex qua fit.

796-La seconde partie de cette notion c'est que l'élément est un principe à partir duquel quelque chose se fait en premier lieu. Le cuivre en effet est ce dont est faite la statue, mais il n'en est pas l'élément parce qu'il est lui-même composé d'une autre matière.

797-Tertium est, quod sit inexistens sive intrinsecum: per quod differt elementum ab omni eo ex quo fit aliquid sicut ex transeunte, sive sit privatio, aut contrarium, sive materia contrarietati et privationi subjecta, quae est materia transiens. Ut cum dicimus, quod homo musicus fit ex homine non musico, vel musicum ex non musico. Elementa enim oportet manere in his quorum sunt

797-La troisième chose qu'il faut faire ressortir, c'est que l'élément est un principe existant dans la chose ou intrinsèque. Ce qui fait que l'élément est différent de tout ce qui est nécessaire au devenir de la chose mais qui est transitoire ou passager, que ce soit la privation, ou le terme contraire, ou la matière soumise à la contrariété et à la privation, c'est-à-dire la matière transitoire, comme lorsque nous disons que l'homme musicien est fait de l'homme

elementa.

798-Quantum est, quod habeat aliquam speciem, quae non dividatur in diversas species: per quod differt elementum a materia prima, quae nullam speciem habet, et etiam ab omnibus materiis, quae in diversas species resolvi possunt, sicut sanguis et hujusmodi. Propter hoc dicit, quod elementum est ex quo aliquid componitur, quantum ad primum. "Primo", quantum ad secundum, "Inexistente", quantum ad tertium. "Indivisibili specie in aliam speciem", quantum ad quartum.

799-Hanc autem definitionem manifestat in quatuor, in quibus utimur nomine elementi. Dicimus enim ipsas literas esse elementa vocis, quia ex eis omnis vox componitur, et primo. Quod ex hoc patet, quia omnes voces in literas resolvuntur, sicut in ultima. Quod est enim ultimum in resolutione, oportet esse primum in compositione. Literae autem non resolvuntur ulterius in alias voces specie diversas. Sed, si aliquo modo dividantur, particulae in quas fit divisio, erunt "conformes", idest unius speciei, sicut omnes particulae aquae sunt aqua. Dividitur autem litera secundum tempora prolationis, prout litera longa dicitur habere duo tempora, brevis vero unum. Nec tamen partes, in quas sic dividuntur literae, sunt diversae secundum speciem vocis. Non est autem ita de syllaba: nam ejus partes sunt diversae secundum speciem: alius enim sonus est secundum speciem, quem facit vocalis et consonans, ex quibus syllaba componitur.

non musicien, ou que le musicien se fait à partir du non-musicien. Les éléments doivent en effet demeurer dans les choses dont ils sont les éléments.

798-La quatrième condition est que l'élément doit être dans une espèce indivisible en d'autres espèces. Ce qui, d'une part, distingue l'élément de la matière première, qui n'est dans aucune espèce, et, d'autre part, le distingue de toutes les autres matières qui se peuvent résoudre en d'autres espèces, telles que le sang par exemple et les autres matières de cette sorte. Voilà pourquoi il dit que l'élément est ce qui compose une chose. Voilà pour le premier membre de la description. En premier, voilà pour le second membre. Existant dans cette chose, voilà pour le troisième. Indivisible en une autre espèce. Voilà pour le quatrième.

799-Il manifeste cette définition par quatre cas où nous nous servons du mot élément. Nous disons en effet que les lettres sont les éléments du mot, parce que tout mot est, en premier, composé de lettres. Ce qui le montre, c'est que tous les mots se résolvent en lettres comme points ultimes de leur analyse. Le dernier terme de la résolution doit en effet être premier dans la composition. Et les lettres ne peuvent se résoudre ultérieurement en d'autres sons spécifiquement divers. Si on peut de quelque façon les diviser encore, les particules de cette nouvelle division seront semblables, c'est-à-dire d'une seule espèce, comme toutes les particules d'eau sont de l'eau. On divise, il est vrai, les lettres selon les temps de leur prononciation, en tant que les lettres longues sont dites avoir deux temps et les brèves, un temps. Cependant les parties dans lesquelles les lettres se divisent ainsi ne sont pas diverses selon les diverses espèces de son. Il n'en est pas ainsi des syllabes: leurs parties sont spécifiquement différentes, car les voyelles et les consonnes qui composent les syllabes sont spécifiquement différentes.

800-Secundum exemplum ponit in corporibus naturalibus, in quibus etiam quaedam dicimus elementa quorundam. Illa enim dicuntur corporum esse elementa, in quae ultimo resolvuntur omnia corpora mixta: et per consequens ea sunt, ex quibus primo componuntur huiusmodi corpora. Ipsa autem corpora, quae elementa dicuntur, non dividuntur in alia corpora specie differentia, sed in partes consimiles, sicut quaelibet pars aquae est aqua. Et quicumque posuerunt tale corpus esse unum, scilicet in quod omnia resolvuntur, et ipsum non resolvitur in alia, dixerunt unum esse elementum. Quidam vero aquam, quidam autem aerem, quidam autem ignem. Qui vero posuerunt plura talia corpora, dixerunt etiam esse elementa plura. Sciendum est, quod cum in definitione elementi ponatur, quod non dividitur in diversa secundum speciem, non est intelligendum de partibus in quas aliquid dividitur divisione quantitatis: sic enim lignum esset elementum, quia quaelibet pars ligni est lignum: sed de divisione, quae fit secundum alterationem, sicut corpora mixta resolvuntur in simplicia.

801-Tertium exemplum ponit in demonstrationibus; in quibus etiam ultimur nomine elementi, sicut dicitur liber elementorum Euclidis. Et dicit, quod modo simili et propinquo dictis dicuntur elementa, quae "sunt diagrammatum", id est descriptionum geometralium elementa. Et non solum hoc potest dici in geometria, sed universaliter in omnibus demonstrationibus. Illae enim demonstrationes, quae existunt in tribus terminis tantum, dicuntur esse aliorum elementa. Nam ex his componuntur aliae demonstrationes, et in ea resolvuntur. Quod sic patet. Secunda enim demonstratio accipit pro principio conclusionem primae demonstrationis, inter cuius terminos intelligitur medium, quod fuit primae demonstrationis

800-Il prend son second exemple dans les corps naturels où il est question des éléments des corps. On appelle en effet éléments des corps les particules en lesquelles se résolvent ultimement les corps mixtes et, par conséquent, les particules qui, en premier, constituent ces corps. Les corpuscules eux-mêmes, que l'on appelle éléments, ne se divisent pas en d'autres corpuscules spécifiquement différents, mais en parties similaires, comme n'importe quelle partie d'eau est eau. Et tous ceux qui ont dit que ces corpuscules ne formaient qu'un seul corps en lequel tout se résolvait, ne se résolvant lui-même en aucun autre, ont affirmé qu'il n'y avait qu'un élément. Certains ont cru que c'était l'eau, d'autres, l'air, d'autres, le feu. Ceux qui ont proposé plusieurs corps ont aussi affirmé qu'il y avait plusieurs éléments. Il faut savoir que lorsque nous disons que l'élément, par définition, n'est pas divisible en des parties d'espèces différentes, il n'est pas question des parties en lesquelles se fait une division selon la division quantitative, parce qu'ainsi le bois serait un élément, vu que toutes les parties du bois sont bois. Il est question de la division faite selon l'altération, comme la division des corps mixtes en corps simples.

801-Il prend son troisième exemple dans les démonstrations, dans lesquelles nous nous servons aussi du mot élément, comme lorsque nous parlons du livre des Éléments d'Euclide. Là-dessus Aristote dit que, d'une façon semblable et très voisine de ce dont nous avons parlé, on appelle éléments les éléments des descriptions géométriques. Et on se sert du même vocable non seulement en géométrie, mais universellement dans tous les démonstrations. Les démonstrations qui ne sont composées que de trois termes sont dites être les éléments des autres démonstrations. Toutes les autres démonstrations en effet sont composées de celles-là et se résolvent en elles. En voici la manifestation. La seconde démonstration prend comme principe la conclusion de la première démonstration possédant, parmi ses termes, le moyen terme qui était

principium. Et sic secunda demonstratio erit ex quatuor terminis; prima ex tribus tantum, tertia vero ex quinque, quarta ex sex, et sic quaelibet demonstratio unum addit. In quo manifestum est demonstrationes primas in postremis includi: ut si sit haec demonstratio prima: Omne B est A: omne C est B: ergo omne C est A: hoc includetur in hac, Omne C est A: omne D est C: ergo omne D est A. Et ulterius ista in alia, quae concludit, omne E est A: ut quasi videatur esse ad hanc ultimam conclusionem unus syllogismus ex pluribus syllogismis compositus plura media habens, ut dicatur sic, Omne B est A: et omne C est B: et omne D est C: et omne E est D: ergo omne E est A. Prima igitur demonstratio, quae habebat unum medium et solum tres terminos, est simplex et non resolvitur in aliam demonstrationem, sed omnes aliae resolvuntur in ipsam. Et ideo syllogismi primi, qui fiunt ex terminis tribus per unum medium, elementa dicuntur.

802-Deinde cum dicit "et transferentes" Ostendit quomodo elementum dicatur transuptive; dicens, quod ex hac praemissa ratione et significatione elementi transtulerunt quidam hoc nomen elementum ad significandum aliquid, quod est unum, et parvum et ad multa utile. Ex hoc enim quod elementum est indivisibile in diversas species, acceperunt quod sit unum. Ex eo vero quod est primum, quod sit simplex. Ex eo vero, quod ex elementis alia componuntur, acceperunt quod sit utile ad multa. Unde hanc rationem elementi constituerunt, ut elementum dicerent omne illud, quod est parvum in quantitate, et simplex, quasi ex aliis non compositum, et indivisibile in diversa.

principe de la première démonstration. Et ainsi la seconde démonstration comprend quatre termes; la première, trois, la troisième, cinq, la quatrième, six. Et ainsi chaque nouvelle démonstration ajoute un terme. Il est donc manifeste que les premières démonstrations sont incluses dans les démonstrations ultérieures, comme si l'on pose la démonstration première suivante: Tout B est A; Tout C est B; donc, tout C est A. Cette démonstration sera incluse dans celle-ci: Tout C est A; tout D est C; donc tout D est A. Et ultérieurement cette dernière sera dans l'autre qui conclut que tout E est A, de telle sorte qu'il semble exister jusqu'à cette dernière conclusion un seul syllogisme composé de plusieurs syllogismes ayant plusieurs moyens termes. Ce syllogisme, on pourrait le formuler ainsi: Tout B est A, et tout C est B; et tout D est C, et tout E est D, donc tout E est A. La première démonstration donc qui avait un seul moyen terme et seulement trois termes est simple et ne se résout pas dans une autre démonstration, mais toutes les autres se résolvent en elle. C'est pourquoi les premiers syllogismes qui se font à partir de trois termes par l'intermédiaire d'un seul moyen terme sont appelés éléments.

802-Il montre maintenant comment le mot élément peut se prendre dans un sens transposé, en disant qu'à cause de la raison précédente et de la signification de l'élément, quelques-uns ont transféré le sens du mot jusqu'à lui faire signifier quelque chose d'un, de petit et d'utile à plusieurs choses. En effet, de ce que l'élément est indivisible en diverses espèces, ils en ont tiré le sens qu'il était quelque chose d'un. Du fait que l'élément compose l'être en premier, ils ont déduit qu'il était simple; et du fait que les éléments composent toutes les autres choses, il en ont tiré que l'élément était utile à quantité d'êtres. Et alors ils finirent par constituer cette notion de l'élément: tout ce qui est petit en quantité, et simple, comme quasi non composé d'autres choses, et indivisible en choses diverses.

803-Hac autem ratione elementi constituta, per transumptionem contingebat eis ut duos modos elementorum adinvenirent; quorum primus est, ut ea quae sunt maxime universalia, dicerent elementa. Universale enim est unum secundum rationem, et est simplex, quia ejus definitio non componitur ex diversis, et est in multis, et sic est ad multa utile, sive sit in omnibus, sicut unum et ens; sive in pluribus, sicut alia genera. Per eandem vero rationem contingebat eis secundo, quod punctum et unitatem dicerent esse principia vel elementa, quia utrumque eorum est unum simplex et ad multa utile.

804-Sed in hoc a vera ratione elementi defecerunt, quia universalia non sunt materia, ex quibus componuntur particularia, sed praedicant eorum substantiam. Similiter et punctus non est materia linearum; non enim linea ex punctis componitur.

805-Hac autem transumptiva elementi ratione constituta, patet solutio cujusdam quaestionis in tertio libro disputatae; scilicet quid sit magis elementum, utrum genus vel species, et utrum genus magis quam differentia. Patet enim consequi quod genera magis sunt elementa, quia genera magis sunt universalia et indivisibilia. Non enim est ratio eorum et definitio, quam oporteat componi ex genere et differentia; sed definitiones proprie dantur de speciebus. Et si aliquod genus definitur in quantum est genus, sed in quantum est species; et ideo species dividitur in diversa, et propter hoc non habent rationem elementi. Genus autem non dividitur in diversas; et ideo dixerunt genera esse elementa magis quam species. Alia

803-Une fois cette notion de l'élément constituée, il leur arriva de trouver par transposition deux modes où le mot s'appliquait. Le premier mode était celui selon lequel ils pouvaient appeler éléments les choses les plus universelles, les genres les plus élevés. L'universel en effet est un selon la raison, il est simple, parce que sa définition n'est pas composée de plusieurs parties, et il existe en plusieurs. Et ainsi il est utile à quantité de choses, qu'il existe en toutes choses, comme l'un et l'être, ou en plusieurs, comme les autres genres particuliers. Toujours pour la même raison, il leur arriva de découvrir une seconde application du mot, à savoir qu'ils pouvaient dire que le point et l'unité étaient principes et éléments, parce que tous deux sont quelque chose d'un, de simple et d'utile à plusieurs.

804-Mais ici ils se sont éloignés de la vraie notion de l'élément, parce que les universaux ne sont pas la matière à partir de laquelle sont composées les choses singulières, mais signifient leur substance. Pareillement, le point n'est pas la matière des lignes, car les lignes ne sont pas composées de points.

805-Grâce à cette extension de la raison de l'élément, on peut donner une réponse claire à la question discutée dans le livre troisième, où on se demandait lequel, du genre ou de l'espèce, était davantage élément, ou si le genre était plus élément que la différence spécifique. D'après le dernier sens du mot, il appert que les genres sont davantage éléments, parce qu'ils sont plus universels et indivisibles. Il n'est pas nécessaire en effet de composer leur notion et leur définition d'un genre et d'une différence: les définitions se donnent proprement des espèces. Et si un genre se définit, il ne se définit pas en tant qu'il est un genre, mais en tant qu'il est une espèce. C'est pourquoi les espèces qui, elles, se divisent en parties diverses, n'ont pas raison d'élément. Le genre ne se divise pas en parties diverses; ils ont donc dit que les genres se

translatio habet "Una enim est eorum ratio" idest indivisibilis, quia genera, etsi non habeant definitionem, tamen id quod significatur per nomen generis, est quaedam conceptio intellectus simplex, quae ratio dici potest.

806-Et sicut genus est magis elementum quam species, quia est simplicius; ita etiam magis quam differentia, licet ipsa simplex sit, quia genus est univesalius. Quod ex hoc patet: quia cuicumque inest differentia, inest genus, cum per se differentiae non transcendat genus: non tamen oportet quod ad omne id sequatur differentia cui convenit genus.

807-Ultimo autem dicit, quod omnibus praedictis modis elementi hoc est commune, esse primum in unoquoque, sicut dictum est.

rapprochaient plus de l'élément que les espèces. Une autre version du texte d'Aristote dit: le genre possède une notion une, c'est-à-dire indivisible, parce que les genres, même s'ils ne possèdent pas une définition, signifient quand même une certaine conception simple de l'intelligence, laquelle conception peut s'appeler notion.

806-Et comme le genre est plus élément que l'espèce, parce qu'il est plus simple, ainsi l'est-il plus que la différence, bien que la différence spécifique elle-même soit simple. La raison en est qu'il est plus universel. Ce qu'on peut éclairer de la façon suivante: partout où se trouve la différence spécifique existe le genre, parce que de soi les différences ne transcendent pas le genre. Cependant la différence spécifique n'est pas nécessairement consécutive à tout ce à quoi le genre convient.

807-Il dit donc en dernier que ce qu'il y a de commun à tous les modes du mot élément, c'est d'être premier en chaque chose, comme on l'a dit.

TEXTE D'ARISTOTE -

Nature.

Nature se dit, en un premier sens, de la génération de ce qui croît: si par exemple la voyelle υ < δεφυσισ > se prononçait comme une longue; en un autre sens, c'est l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît; c'est aussi le principe du mouvement premier pour tout être naturel en lequel il réside par essence. On appelle croissance naturelle d'un être, l'accroissement qu'il reçoit d'un autre être, par contact et union naturelle, ou, comme dans le cas des embryons, par adhérence. L'union naturelle diffère du contact; dans ce dernier cas, en effet, il n'y a rien d'autre d'exigé que le contact lui-même, tandis que, pour l'union naturelle, il existe quelque chose qui est identiquement un dans les deux êtres, qui produit, au lieu d'un simple contact, une véritable fusion, et unifie les êtres selon le continu et la quantité, mais non selon la qualité. -- On appelle encore nature le fond premier dont est fait ou provient quelque objet artificiel, fond dépourvu de forme et incapable de subir un changement qui le fit sortir de sa propre puissance: par exemple, l'airain est dit la nature de la statue et des objets d'airain, le bois, celle des objets de bois, et ainsi de suite: car, dans tout produit constitué à partir de ces éléments, la matière première persiste. C'est en ce sens que nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles, soit qu'on admette pour éléments le Feu, la Terre, l'Air ou l'Eau, ou quelque autre principe analogue, ou plusieurs de ces éléments, ou enfin tous ces éléments à la fois. -- Dans un autre sens, nature se dit de la substance des choses naturelles: telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive, ou, comme Empédocle, que

Aucun des êtres n'a une nature;
 Mais seulement mélange et séparation du mélange
 Il y a; et la nature n'est qu'un nom donné par les hommes.

Aussi, disons-nous de tout ce qui naturellement est ou devient, bien qu'il possède déjà en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, qu'il n'a pas encore sa nature, s'il n'a pas de forme et de configuration. Un objet naturel vient donc de l'union de la matière et de la forme: c'est le cas, par exemple, pour les animaux et leurs parties. Ceci dit, est une nature, non seulement la matière première (elle est première de deux manières: ou première relativement à l'objet même, ou absolument première: ainsi, pour les objets d'airain, l'airain est premier relativement à ces objets, mais, absolument, c'est sans doute l'eau, si on admet que tous les corps fusibles sont de l'eau), mais encore la forme ou substance, car elle est la fin du devenir. -- Par extension, dès lors,

et d'une manière générale, toute substance est appelée nature d'après la forme, parce que la nature d'une chose est aussi une sorte de substance.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement. La matière, en effet, ne prend le nom de nature que parce qu'elle est susceptible de recevoir en elle ce principe, et le devenir et la croissance, que parce que ce sont des mouvements qui procèdent de lui. Et ce principe du mouvement des êtres naturels, qui leur est immanent en quelque sorte, existe en eux doit en puissance, soit en étéléchie.

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

LECON V

ARISTOTE EXPOSE LES CINQ SENS DU MOT NATURE; IL LES RÉDUIT À UN SEUL, CELUI OU LA FORME ET LA SUBSTANCE DU TOUT S'APPELLENT NATURE.

808-His distinguit hoc nomen natura: cujus quidem consideratio, licet non videatur ad primum philosophum, sed magis ad naturalem pertinere, ideo tamen hic hoc nomen natura distinguitur, quia natura secundum sui quamdam acceptionem de omni substantia dicitur, et patebit. Et par consequens cadit in consideratione philosophi primi, sicut et substantia universalis. Circa hoc autem duo facit. Primo distinguit diversos modos, quibus natura dicitur. Secundo reducit omnes ad unum primum, ibi, "Ex dictis igitur". Circa primum duo facit. Primo ponit quinque modos principales. Secundo ponit duos alios adjunctos duobus ultimis, ibi, "Natura autem prima materia". Dicit ergo primo, quod natura dicitur uno modo generatio generatorum, vel ut alia litera habet melius, "nascentium". Non enim omnia generata nascentia dici possunt; sed solum in viventibus, sicut in plantis, sive in animalibus, et in partibus eorum. Non autem generatio rerum non viventium potest dici natura proprie loquendo secundum communem usum vocabuli, sed solum generatio viventium; ut dicitur natura ipsa nativitas vel ipsa nascentia, quod ipsum nomen sonare videtur. "Ut si quis porrigens dicat naturam. Litera ista corrupta est. Quod ex alia translatione patet, quae sic habet "ut si quis producus dicat upsilon". Physis enim, quod apud graecos naturam significat, si pro generatione viventium accipiatur, habet primum upsilon productum; si vero pro principio, sicut communiter utitur, habet primum upsilon breve. Posset tamen per hanc literam intelligi quod hoc nomen natura de generatione viventium dicatur secundum quamdam porrectionem idest extensionem.

808-Ici il délimite les sens du mot nature, bien que l'étude de ce vocable semble appartenir davantage au philosophe de la nature qu'au premier philosophe. Cependant c'est ici qu'on définit le sens du mot parce qu'il s'attribue, selon une certaine acception, à toutes les substances, comme il apparaîtra plus loin. Et par conséquent son étude, comme celle de la substance universelle, relève du premier philosophe. Aristote traite ce sujet en deux parties. Dans une première partie, il distingue les divers modes d'emploi du mot; dans une seconde partie, il réduit ces divers sens à un sens premier, où il dit: "De tout ce que nous venons etc." Il traite sa première partie en deux points. En premier, il établit cinq sens principaux. En second, il dégage deux sens secondaires se rattachant aux deux dernières significations principales, où il dit: "Ceci dit, est une nature, etc." Il dit donc d'abord que la nature se dit, d'une première manière, de la génération des engendrés, ou, d'après une meilleure version du texte, de la génération de ceux qui naissent (nascentium). On ne peut pas dire vraiment que tout engendré naît; le terme naissance s'emploie pour désigner la génération des vivants, des plantes par exemple, ou des animaux, et de leurs parties. A parler proprement et selon l'usage commun du vocable, la génération des non-vivants ne s'appelle pas nature. Ce mot est réservé à la génération des vivants, de telle sorte que la nature se dit de la nativité elle-même ou de la naissance elle-même. Ce que semble donner la formation ou l'usage du mot. "Si quelqu'un prononce nature en allongeant la seconde syllabe." Mais ce texte est assez corrompu. Ce qui est évident d'après une autre version qui dit: "Comme si quelqu'un appuyait sur upsilon. En effet "Phvsis", qui signifie nature chez les Grecs, signifie la génération des vivants, si la prononciation du upsilon est

brève. On pourrait comprendre, d'après cette version du texte, que le mot nature se dit de la génération des vivants selon une certaine extension du vocable.

809-Ex hoc autem quod ipsa nativitas primo natura dicta est, secutus est modus secundus, ut scilicet generationis principium, ex quo aliquid generatur, sive ex quo illud, quod nascitur generatur primo, sicut ex intrinseco principio, dicatur natura.

809-De ce que la nativité elle-même s'est tout d'abord appelée nature, il en est découlé un second sens du mot. Le mot nature a désigné le principe de la génération à partir duquel une chose est engendrée, ou, le principe intrinsèque qui est à l'origine toute première de l'engendré.

810-Et per similitudinem nativitatis ad alios motus, ulterius processit hujus nominis significatio, ut natura tertio modo dicatur id, unde est principium motus in quolibet entium secundum naturam, dummodo sit in eo in quantum hujusmodi, et non per accidens. Sicut in medico, qui infirmatur, inest principium sanationis, scilicet ars medicinae, non tamen in quantum est infirmus, sed in quantum medicus. Sanatur autem nos in quantum est medicus, sed in quantum infirmus: et sic principium motus non est in eo in quantum movetur. Et haec est definitio naturae posita in 2 Physicorum.

810- La similitude entre le mouvement de la nativité et les autres mouvements a apporté une nouvelle extension au mot de telle sorte qu'un troisième sens s'est développé. La nature a commencé à signifier ce qui est le principe du mouvement dans tous les êtres naturels, à la condition qu'il soit principe du mouvement en tant que tel et non par accident. Par exemple, dans le médecin qui est malade se trouve le principe de la guérison, l'art de la médecine, lequel n'est pas principe en tant qu'il est malade, mais en tant qu'il est médecin. Il n'est pas guéri cependant en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est malade: et ainsi le principe du mouvement n'est pas en lui en tant qu'il est mû. Et ceci est la définition de la nature proposée au second livre des Physiques.

811- Et quia de nascentibus mentionem fecit, ostendit quid sit proprie nasci, ut habet alia litera, loco cujus haec litera improprie habet generari. Differt enim generatio in viventibus a generatione inanimatorum, quia inanimatum generatur, non ut conjunctum sive unitum generanti, ut ignis ab igne, et aqua ab aqua. In viventibus autem fit generatio per quamdam unionem ad generationis principium. Et, quia additio quanti ad quantum facit augmentum, ideo in generatione viventium videtur esse quoddam augmentum, sicut est cum ex arbore nascitur fructus, aut folium. Et ideo dicit, quod nasci dicuntur quaecumque "augmentum habent," id est quoddam augmentum cum generationis principio.

811- Et, parce qu'il a fait mention des êtres qui naissent, il montre ce qu'est proprement naître, terme dont fait usage un autre texte, et que l'on a improprement remplacé par "être engendré" dans la version que nous avons sous les yeux. En effet, la génération chez les vivants diffère de la génération des êtres inanimés, parce que l'être inanimé n'est pas engendré en tant que conjoint ou uni à l'engendrant; ainsi en est-il dans la génération du feu par le feu, et de l'eau par l'eau. Chez les vivants, eux, la génération se fait par une certaine union au principe de la génération. Et parce que l'addition d'une quantité à une autre fait l'accroissement, il apparaît qu'il y a un certain accroissement dans la génération des vivants comme cela existe lorsque le fruit ou la feuille naît de l'arbre. C'est pourquoi Aristote dit que ceux-là naissent qui

reçoivent une croissance, c'est-à-dire qui ont une certaine augmentation ou accroissement par union au principe de la génération.

812- Differt autem hoc augmentum a specie motus quae augmentum dicitur, qua moventur jam nata. Nam in augmento aliquid augetur in seipso per hoc, quod id quod additur transit in substantiam ejus cui additur, sicut nutrimentum in substantiam nutriti: id autem, quod nascitur apponitur ei ex quo nascitur, tamquam alterum et diversum, non sicut in ejus substantiam transiens. Et ideo dicit, quod habet augmentum "per diversum" sive per alterum: quasi dicat, quod hoc augmentum fit per oppositionem alicujus alterius, vel diversi.

812- Mais cet accroissement ou augmentation diffère de l'espèce de mouvement que l'on appelle croissance, par laquelle sont mues les êtres déjà nés. En effet, dans la croissance, un être s'accroît en lui-même par le fait que ce qui lui est ajouté se transforme en sa propre substance, comme la nourriture devient la substance de celui qui se nourrit; mais ce qui naît s'ajoute à ce dont il naît comme quelque chose de différent et d'autre, non pas comme ce qui se transforme en sa substance. C'est pourquoi Aristote dit que l'être qui naît reçoit accroissement par quelque chose de différent et d'autre. C'est comme s'il disait que cet accroissement se fait par addition de quelque chose d'autre ou de divers.

813- Sed appositio augmentum faciens potest intelligi dupliciter. Uno modo "tangendo," idest per solum contactum. Alio modo per hoc "quod est simul" idest aliqua duo simul producuntur adinvicem coaptata, sicut brachium et nervus et "aliquid esse apte," idest quod aliquid adaptetur ad alterum jam praexistens, sicut capilli capiti, et dentes gingivis. Loco autem hujus alia litera habet melius connasci et adnasci. In hac autem generatione viventium non solum fit appositio per tactum, sed etiam per quamdam coaptationem sive connascentiam; ut patet in embryonibus, qui non solum tanguntur in matrice, sed etiam alligantur in principio suae generationis.

813- Mais l'accroissement apporté peut se faire de deux façons. D'une première façon, "en touchant", c'est-à-dire uniquement par contact. D'une autre façon, par "coexistence naturelle", c'est-à-dire par le fait que deux choses connaturellement unies sont produites en même temps; par exemple, lorsque sont engendrés le bras et les nerfs et "quelque chose d'apte", c'est-à-dire quelque chose de naturellement adapté à ce qui préexiste, comme les cheveux à la tête et les dents à la gencive. Un autre texte comporte deux mots plus précis: conasci et adnasci: co-naître (symphise - connexion naturelle et organique) et naître en référence à autre chose par adhérence. Dans la génération des vivants, non seulement il y a union par contact, mais aussi par adhérence, par une espèce de symbiose. Ce que manifeste le cas des embryons qui ne font pas que toucher à la matrice, mais qui s'enracinent dans le principe de leur génération.

814- Ostendit autem quid inter duo praedicta differat; dicens, quod "conflatio," idest colligatio sive connascentia, ut alia litera habet, differt a tactu, quia in tactu non est necessarium aliquid esse praeter tangentia, quod ea faciat unum. In colligatis au-

814- Aristote montre ce qui distingue les deux cas précédents: il dit que la "fusion", c'est-à-dire la liaison pénétrante, ou la connexion "symbiotique", selon d'autres versions, diffère du contact, parce que dans le contact il n'y a rien d'autre d'exigé que le contact pour faire des deux

sive coaptatis sive connatis vel adnatis oportet esse quid unum in ambobus "quod pro tactu," idest loco tactus faciat ea simul "apta esse" idest coaptata vel ligata sive simul nasci. Intelligendum est autem quod id, quod facit ea unum, facit esse unum secundum quantitatem et continuitatem, et non secundum qualitatem; quia ligamentum non alterat ligata a suis dispositionibus.

815- Ex hoc autem apparet, quia quod nascitur semper est conjunctum ei ex quo nascitur. Ideo natura numquam dicit principium extrinsecum, sed secundum omnes suas acceptiones dicit principium intrinsecum.

816- Ex hac autem tertia ratione naturae sequitur quarta. Si enim principium motus rerum naturalium natura dicitur, principium autem motus rerum naturalium quibusdam videtur esse materia, consequens fuit ut materia natura diceretur, quae quidem est principium rei, et quantum ad esse et quantum ad fieri. Ipsa etiam absque omni forma consideratur, nec a seipsa movetur, sed ab alio. Et ideo dicit quod natura dicitur ex quo aliquod entium primo est aut fit.

817- Quod ideo dicit, quia materia essendi et fiendi est principium. Ex quo, dico, "existente inordinato" idest absque forma. Unde alia litera habet "Cum informe sit". In quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate. Ex quo, dico, "immutabili ex sua potestate", idest, quod moveri non potest per suam potestatem, sed secundum potestatem sui superioris agentis. Nam materia non movet seipsam ad formam, sed movetur a superiori exteriori agente. Sicut si diceremus aes materiam statuae et vasorum aereorum, et ligna ligneorum,

choses qui se touchent quelque chose d'un. Mais dans la connexion organique, dans l'union vivante ou dans l'adhérence vivante, il faut qu'il y ait quelque chose d'un dans les deux choses unies qui, à la place du contact, les fasse naître naturellement, les unifie dans une connexion organique, les fusionne pour ainsi dire. Il faut comprendre par là que ce qui fait ces deux choses une les fait être une selon le continu et la quantité, et non selon la qualité. Le lien, en effet, n'altère pas les dispositions des choses liées ensemble.

815- Ce qui naît est toujours conjoint au principe qui lui donne naissance. c'est pourquoi la nature ne signifie jamais un principe extrinsèque, mais désigne dans toutes ses acceptions un principe intrinsèque.

816- La quatrième signification du mot nature découle du troisième sens susdit. Si en effet le principe du mouvement des êtres naturels s'appelle nature et que le principe du mouvement des êtres naturels semblait être pour un certain nombre de philosophes la matière, il s'en est suivi que la nature a désigné la matière, laquelle est principe de la chose et dans son être et dans son devenir. La matière est aussi considérée sans aucune forme; ainsi, elle ne peut se mouvoir par elle-même, mais est mue par un autre. C'est pourquoi il dit que la nature se dit de ce dont un être devient ou est fait en premier lieu (le fond premier d'un être).

817- Le philosophe parle bien du fond premier, parce que la matière est principe de l'être et du devenir. De là vient que je dis "existant sans ordre", c'est-à-dire sans forme. C'est pourquoi un autre texte dit: "La matière, puisqu'elle est informe." En effet, dans certains cas, dans la cité ou l'armée par exemple, l'ordre constitue la forme. De là vient que je dis la matière "immuable à partir de sa propre puissance", c'est-à-dire qui ne peut être mue par sa propre puissance mais selon le pouvoir d'un agent supérieur, car la matière ne se meut pas elle-même à la forme, mais est mue par un agent

si hujusmodi vasa, naturalia corpora essent. Similiter est in omnibus aliis quae ex materia sunt vel fiunt. Unumquodque enim eorum fit ex sua materia, ea salvata. Dispositiones autem formae non salvantur in generatione; una enim forma introducitur altera abjecta. Et propter hoc formae videbantur esse quibusdam accidentia, et sola materia substantia et natura, ut dicitur 2 Physicorum.

818- Et hoc ideo, quia similiter existimabant formam et materiam in rebus naturalibus, sicut in rebus artificialibus, in quibus formae sunt accidentia, et sola materia substantia. Unde isto modo naturales dixerunt elementa esse materiam existentium secundum naturam, vel aquam, vel aerem, vel ignem aut terram, quam nullus elementum naturalium posuit solam, sed aliqui non naturales, ut in primo libro est habitum. Quidam autem posuerunt aliqua eorum esse elementa et naturam rerum, sicut Parmenides. Quidam vero omnia quatuor, sicut Empedocles. Quidam vero aliquid aliud, sicut Heraclitus vaporem.

819- Quia vero motus rerum naturalium magis causatur ex forma quam ex materia, ideo supervenit quintus modus quo ipsa forma dicitur natura. Et sic alio modo natura dicitur "ipsa substantia," id est forma rerum existentium secundum naturam, sicut naturam rerum dixerunt esse ipsam compositionem mixtorum; sicut Empedocles dixit, quod non est aliquid entium absolutum, sed solummodo commutatio seu relaxatio vel commixtio permixtorum, secundum aliam

extérieur supérieur. Comme si nous disions par exemple que l'airain est la matière de la statue et des vases d'airain, et le bois, celle des vases de bois, si les vases de cette sorte étaient des corps naturels. Pareillement en est-il des autres êtres qui existent ou proviennent de la matière. Chacun de ces êtres est fait de sa matière, sans que cette matière change. Tandis que les dispositions à la forme disparaissent dans la génération: une forme n'est introduite qu'à la disparition de l'autre. Voilà pourquoi les formes semblaient être des accidents pour un bon nombre de philosophes et seule la matière était la substance et la nature, comme il est dit au deuxième livre des Physiques.

818- Et cette théorie de la matière provenait de ce que ces philosophes croyaient que la matière et la forme existaient dans les êtres naturels comme dans les œuvres d'art, où les formes sont des accidents et la matière seule constitue toute la substance. C'est pourquoi ces philosophes ont dit de la même manière que les éléments étaient la matière des êtres naturels: l'eau, l'air, le feu ou la terre. A propos de la terre il faut faire la restriction suivante: aucun des philosophes de la nature n'a posé la terre seule comme élément; ce fut le fait de quelques philosophes qui n'étaient pas des philosophes de la nature, comme on l'a souligné dans le premier livre. Certains, comme Parménide, n'ont posé que quelques-uns de ces corps comme élément et nature des choses. D'autre comme Empédocle, ont fait des quatre corps la nature des êtres naturels. Héraclite a choisi la vapeur alors que d'autres philosophes ont désigné d'autres corps.

819- Mais parce que le mouvement des êtres naturels provient plus de la forme que de la matière, un cinquième sens du mot nature s'est développé pour désigner la forme elle-même. Et ainsi la nature se dit d'une autre façon: elle se dit de la substance, c'est-à-dire de la forme des choses qui existent selon la nature. Ainsi a-t-on dit que la nature des choses était la composition elle-même des mixtes. De cette façon, Empédocle a dit qu'il n'y avait rien d'autonome ou d'absolu dans

translationem, natura apud homines dicitur. Dicuntur enim quae sunt permutationis diversae, naturam diversam habere.

les êtres mais qu'il n'y avait que transformation ou repos ou mélange d'éléments, que les hommes ont traduit par le mot nature. (La nature n'est qu'un nom donné par les hommes pour traduire cette composition ou ce mélange). On dit en effet que ce qui est composé d'un mélange différent a une nature différente.

820- Ad ponendum autem formam esse naturam, hac ratione inducebantur, quia quaecumque sunt et fiunt naturaliter non dicuntur habere naturam, existente materia ex qua nata sunt fieri vel esse, nisi habeant speciem propriam et formam, per quam speciem consequantur. Videtur autem nomen speciei poni per forma substantiali, et forma pro figura quae consequitur speciem, et est signum speciei. Si igitur forma est natura, nec aliquid potest dici habere naturam nisi quando habet formam, illus ergo quod compositum est ex materia et forma "dicitur esse natura", idest secundum naturam, ut animalia et partes eorum, sicut caro et os et huiusmodi.

820- Ils étaient conduits à affirmer que la forme était nature par la raison que tous les êtres qui existent ou deviennent naturellement ne possèdent pas une nature, même si la matière à partir de laquelle ils peuvent être faits ou exister est existante, à moins de posséder l'espèce propre et la forme qui leur donne d'être dans une espèce. Il semble que le mot espèce désigne la forme substantielle et que le terme forme désigne la figure qui est consécutive à l'espèce en même temps qu'elle en est le signe. Si donc la forme est nature et si on ne peut dire que quelque chose possède une nature avant que de posséder une forme, il faut conclure que le composé de la matière et de forme s'appelle aussi nature ou est selon la nature, comme les animaux et leurs parties: la chair, les os, etc.

821- Deinde cum dicit "natura autem" Ponit duos modos adjunctos duobus ultimis praecedentibus, quorum primus additur quarto modo quo materia dicebatur natura. Et dicit, quod materia dicitur natura non quaecumque, sed prima. Quod potest intelligi dupliciter aut quantum ad id quod est genus; aut ex toto vel simpliciter prima. Sicut operum artificialium quae fiunt ex aere, prima materia secundum genus illus est aes. Prima vero simpliciter est aqua. Nam omnia quae liquescunt calido et indurantur frigido sunt aquae magis, ut dicitur quarto Meteororum.

821- Ensuite quand il dit: "Ceci dit, est une..." il propose les deux modes d'emploi du mot dérivés des deux derniers. Le premier s'ajoute au quatrième mode où l'on disait que la matière était nature. Il dit que ce n'est pas n'importe quelle matière qui se dit nature, mais la matière première. Cette matière première peut s'entendre de deux façons: relativement au genre d'être où elle est matière, ou de façon absolue. Par rapport aux oeuvres artificielles qui sont faites d'airain, on peut dire que la matière première est l'airain. La matière première absolue cependant n'est pas l'airain, mais l'eau. Car tout ce qui se liquéfie par la chaleur et se solidifie par le froid est composé de quelque chose d'aqueux, comme on le dit au 4e livre des Météores.

822- Secundus modus adjacet quinto modo praedicto quo forma dicebatur natura. Et secundum hunc modum non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa quae est forma totius. Ut

822- Le second mode vient s'ajouter au cinquième où l'on disait que la forme était nature. Et selon ce mode non seulement la forme de la partie est dite nature, mais l'espèce elle-même qui est la

si dicamus quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia quam significat definitio. Secundum hoc enim Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Nam specifica differentia est, quae complet substantiam rei et dat ei speciem. Sicut autem forma vel materia dicebatur natura, quia est principium generationis, quae secundum primam nominis impositionem natura dicitur; ita species et substantia dicitur natura, quia est finis generationis. Nam generatio terminatur ad speciem generati, quae resultat ex unione formae et materiae.

forme du tout. Comme si nous disions que la nature de l'homme est non seulement son âme, mais l'humanité et la substance que signifie la définition. Conformément à cela Boèce dit que la nature est "unumquodque informans specifica differentia", tout ce qui informe par différence spécifique. La différence spécifique est, en effet, ce qui complète la substance de la chose et lui donne son espèce. Comme on appelait nature la forme ou la matière, parce qu'elles étaient principes de la génération, laquelle se dit nature selon l'imposition première du mot, ainsi l'espèce et la substance sont dites nature parce qu'elles sont le terme de la génération. La génération en effet se termine à l'espèce de l'engendré, laquelle résulte de l'union de la forme et de la matière.

823- Et ex hoc secundum quandam metaphoram et nominis extensionem omnis substantia dicitur natura; quia natura quam diximus quae est generationis terminus, substantia quaedam est. Et ita cum eo quod natura dicitur, omnis substantia similitudinem habet. Et hunc modum etiam ponit Boetius. Ratione autem istius modi distinguitur hoc nomen natura inter nomina communia. Sic enim commune est sicut et substantia.

823- De là, par une certaine métaphore et extension du mot, toute substance est dite nature, car le terme de la génération que nous avons appelé nature, est une certaine substance. Et alors toute substance a une certaine similitude avec ce que nous avons appelé nature. Et même Boèce a posé ce dernier mode d'emploi du mot. Et en raison de ce dernier sens, le mot nature a fait son entrée parmi les mots communs: il est aussi commun que le mot substance.

824- Deinde cum dicit "ex dictis" Reducit omnes modos praedictos ad unum. Sciendum est autem, quod reductio aliorum modorum ad unum primum, fieri potest dupliciter. Uno modo secundum ordinem rerum. Alio modo secundum ordinem, qui attenditur quantum ad nominis impositionem. Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectuum signa. Intelligimus autem quandoque priora ex posterioribus. Unde aliquid per prius apud nos sortitur nomen, cui res nominis per posterius convenit: et sic est in proposito. Quia enim formae est virtutes rerum ex actibus cognoscuntur, per prius ipsa generatio vel nativitas, naturae nomen accipit, et ultimo forma.

824- Ensuite quand il dit: "De tout ce que. il réduit tous ces modes à un seul. Il faut savoir que la réduction des autres sens à un seul peut se faire de deux manières: ou selon l'ordre des choses, ou selon l'ordre de l'imposition du mot. Nous imposons les mots conformément à la connaissance que nous en avons, parce qu'ils sont les signes de nos concepts. Or il arrive que nous comprenons les choses antérieures dans l'être à partir des choses postérieures. C'est pourquoi nous imposons tout d'abord un nom à des choses auxquelles la quiddité signifiée par le nom ne convient que postérieurement. C'est ce qui arrive dans le cas. Parce que les formes et les puissances des choses sont connues par leurs actes, on a tout d'abord appelé nature la génération ou la nativité et c'est seulement en dernier que le mot a désigné la forme.

825- Sed secundum rerum ordinem, formae prius competit ratio naturae, quia, ut dictum est, nihil dicitur habere naturam, nisi secundum quod habet formam.

826- Unde patet ex dictis, quod "primo et proprie natura dicitur substantia", idest forma rerum habentium in se principium motus in quantum hujusmodi. Materia enim dicitur esse natura, quia est formae susceptibilis. Et generationes habent nomen naturae, quia sunt motus procedentes a forma, et iterum ad formas. Et idipsum, scilicet forma est principium motus rerum existentium secundum naturam, aut in actu, aut in potentia. Forma enim non semper facit motum in actu, sed quandoque in potentia tantum: sicut quando impeditur motus naturalis ab aliquo exteriori prohibente, vel etiam quando impeditur actio naturalis ex materiae defectu.

825- Mais selon l'ordre des choses, la notion de nature convient tout d'abord à la forme parce que, comme on l'a dit, on ne peut dire que quelque chose possède une nature qu'en autant qu'elle a une forme.

826- Il est donc évident, par ce qu'on a dit, qu'en premier lieu et proprement la nature se dit de la substance, c'est-à-dire de la forme des choses qui ont en elle le principe de leurs mouvements en tant que tel. La matière est dite nature parce qu'elle reçoit la forme. Et les générations reçoivent la même appellation parce qu'elles sont des mouvements provenant de la forme et conduisant aux formes. Et de plus, la forme est principe des mouvements des choses naturelles ou en acte ou en puissance. La forme en effet ne fait pas toujours le mouvement en acte, mais quelquefois en puissance seulement, comme lorsque le mouvement naturel est entravé par quelque empêchement extérieur, ou lorsque l'action naturelle est entravée par quelque défaut de la matière.

TEXTE D'ARISTOTE -

Nécessaire.

Nécessaire se dit de ce sans quoi, pris comme condition, il n'est pas possible de vivre: par exemple, la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal, car il ne peut exister sans elles. Ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être rejeté ou écarté: ainsi, boire le remède est nécessaire pour n'être pas malade, et faire voile vers Egine, pour y recevoir de l'argent. -- Le nécessaire est aussi le contraint et le forcé, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement; car le contraint s'appelle nécessaire, et c'est pourquoi il est pénible; comme le dit Evenus,

Toute action imposée par la nécessité est naturellement fâcheuse.

La force est aussi une nécessité, selon la parole de Sophocle, C'est la force qui m'oblige à accomplir cela.

La nécessité présente l'idée de quelque chose d'inflexible; et c'est à juste titre, car elle est le contraire du mouvement résultant du choix et du calcul. -- Autre sens. Quand une chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Et de cette nécessité dérive, en quelque sorte, toute autre nécessité. On dit, en effet, qu'il y a nécessité, faite ou subie, dans le sens de contrainte, quand on ne peut pas satisfaire sa tendance par suite de la violence, ce qui revient à dire que la nécessité est ce en vertu de quoi il est impossible qu'une chose soit autrement. De même encore, en ce qui regarde les conditions de la vie et du bien: quand il y a, en effet, impossibilité soit pour le bien, soit pour la vie et l'être, d'exister sans certaines conditions, ces conditions sont alors nécessaires, et cette espèce de cause est une sorte de nécessité. -- En outre, la démonstration fait partie des choses nécessaires, parce qu'il est impossible que la conclusion soit autre qu'elle n'est, s'il s'agit d'une démonstration proprement dite. Les raisons de cette nécessité, ce sont les prémisses, s'il est vrai que les propositions d'où procède le syllogisme ne peuvent être autres qu'elles ne sont.

Parmi les choses nécessaires, les unes ont en dehors d'elles la cause de leur nécessité, les autres l'ont en elles-mêmes, et sont elles-mêmes

source de nécessité dans d'autres choses. Concluons que le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple: en effet, le simple ne peut pas être de plusieurs façons; et, par suite, il n'est pas non plus dans tel état et dans tel autre, sinon il serait dès lors de plusieurs façons. Si donc il y a des êtres éternels et immobiles, rien ne saurait violenter ou contrarier leur nature.

LECON VI

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -

APRES AVOIR EXPOSE LES QUATRE SENS DU MOT NECESSAIRE, PARMILS LESQUELS IL N'ADMET QUE LE QUATRIEME ET LE PREMIER SENS COMME POUVANT SIGNIFIER PROPREMENT LA NECESSITE, ARISTOTE MONTRE ICI QUE CERTAINES CHOSES NECESSAIRES ONT UNE CAUSE, D'AUTRES, NON. IL CONCLUT AUSSI QUE CE QUI EST PROPREMENT ET PREMIEREMENT NECESSAIRE EST SIMPLE ET QUE LES CHOSES IMMOBILES NE SOUFFRENT PAS DU NECESSAIRE QUI PROVIENT DE LA VIOLENCE.

827- Postquam Philosophus distinxit nomina, quae significant causas, hic distinguit nomen quod significat aliquid pertinens ad rationem causae; scilicet necessarium. Causa enim est ad quam de necessitate sequitur aliud. Et circa hoc duo facit. Primo distinguit modos necessarii. Secundo reducit omnes ad unum primum, ibi. "Et secundum hoc necessarium". Ponit autem in prima parte quatuor modos necessarii. Primus est secundum quod dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest aliquid vivere aut esse; quod licet non sit principalis causa rei, est tamen quaedam concausa. Sicut respirare est necessarium animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit causa vitae, est tamen concausa, in quantum cooperatur ad contemperamentum caloris, sine quo non est vita. Et similiter est de cibo, sine quo animal vivere non potest, in quantum cooperatur ad restaurationem deperditi, et impedit totalem consumptionem humidi radicalis, quod est causa vitae. Igitur hujusmodi dicuntur necessaria, quia sine eis impossibile est esse.

828- Secundum modum ponit ibi "et sine"

Dicit, quod secundo modo dicuntur necessaria, sine quibus non potest esse vel fieri bonum aliquod, vel vitari aliquod malum, vel expelli; sicut

827- Après avoir clarifié les noms qui signifient les causes, le Philosophe s'attache à manifester un terme qui signifie quelque chose appartenant à la raison de cause. Il s'agit du terme nécessaire. La cause en effet est ce dont découle nécessairement quelque chose. Il refait son double travail: il distingue, en premier, les sens du mot nécessaire; en second, il réduit tous ces sens à un sens premier, où il dit: "Et de cette nécessité etc." Dans la première partie de son travail, il pose quatre sens du mot nécessaire. Voici le premier sens. On dit qu'une chose est nécessaire lorsqu'on ne peut vivre ou exister sans elle. Cette chose n'est pas la cause principale de l'être, mais une certaine cause concomittante. Ainsi respirer est nécessaire à l'animal qui a des poumons quelconques, parce que sans la respiration il ne peut vivre. La respiration en effet, bien qu'elle ne soit pas cause de la vie, en est cependant une cause concomittante en tant qu'elle coopère à tempérer la chaleur, sans laquelle il n'y a pas de vie. Il en est de même pour la nourriture sans laquelle l'animal ne peut vivre, en tant qu'elle coopère à restaurer les pertes et empêche la complète disparition de l'humidité radicale, qui est cause de la vie. Ces choses sont donc dites nécessaires parce que sans elles il est impossible d'être.

828- Il donne le second sens où il dit: "Ce sont encore..." Le nécessaire, selon le second sens, est ce sans quoi un bien ne peut devenir ou exister ou ce sans quoi un mal ne peut être évité ou éloigné. Ainsi, nous disons que boire un laxatif

"bibere pharmacum", idest medicinam laxativam, dicimus esse necessarium, non quia sine hoc vivere animal non possit; sed ad expellendum, scilicet hoc malum quod est infirmitas, vel etiam vitandum. Est enim hoc necessarium "ut non laboret", idest ut non infirmetur aliquis. Similiter "navigare ad Aeginam", scilicet ad illum locum, est necessarium, non quia sine hoc non possit homo esse; sed quia sine hoc non potest acquirere aliquod bonum, idest pecuniam. Unde dicitur, quod necessaria est talis navigatio; ut aliquis pecuniam recipiat.

829- Tertium modum ponit ibi "amplius enim"
Dicit quod id quod infert violentiam, et etiam ipsa violentia necessarii nomen accepti; nam violentia necessaria dicitur, et qui vim patitur dicitur de necessitate id facere ad quod cogitur. Quid autem sit faciens vim, manifestat in naturalibus, et in voluntariis. In naturalibus quidem est impetus, sive inclinatio ad aliquem finem, cui respondet voluntas in natura rationali; unde et ipsa naturalis inclinatio appetitus dicitur. Utrumque autem, scilicet et impetum naturalis inclinationis, et propositum voluntatis, contingit impediri et prohiberi. Impediri quidem, in prosecutione motus jam incepti. Prohiberi autem, ne etiam motus incipiat. Illud ergo dicitur esse violentum, "quod est praeter impetum", idest praeter inclinationem rei naturalis, et est "impediens prae voluntatem", idest propositum in prosecutione motus voluntarii jam incepti, et prohibens etiam ne incipiat. Alia litera habet "Et hoc est secundum ormin," idest secundum impetum. Violentia enim est cum aliquid agit secundum impetum exterioris agentis, contra voluntatem vim passi. Violentum autem est secundum impetum vim faciens.

est nécessaire, non pas parce que sans ce remède l'animal ne peut vivre, mais parce que sans lui ce mal de la maladie ne peut être enlevé ou évité. Ce nécessaire est nécessaire pour que quelqu'un ne soit pas malade. Pareillement, faire voile à Eginé est nécessaire, non pas parce que sans ce voyage l'homme ne peut être, mais parce que sans ce voyage il ne peut acquérir un certain bien, disons de l'argent. D'où l'on dit que cette traversée est nécessaire pour recevoir l'argent.

829- Il donne le troisième sens où il dit: "On dit, en effet, qu'il y...", Il dit que ce qui apporte la violence ou la violence elle-même reçoivent aussi le terme de "nécessaire". La violence en effet est dite nécessaire et l'on dit que celui qui souffre violence fait par nécessité ce qu'on l'oblige à faire. Il manifeste la cause de la violence dans les choses naturelles et volontaires. Dans les êtres naturels existe une certaine impulsion ou inclination vers une fin, à laquelle correspond la volonté chez l'être raisonnable. C'est pourquoi l'inclination naturelle elle-même s'appelle appetit. Or il arrive que l'impulsion de l'inclination naturelle et que le désir de la volonté sont contrariés et empêchés: contrariés dans la poursuite du mouvement déjà commencé; empêchés, c'est-à-dire brisés, avant même que de prendre leurs élans. Le violent est donc ce qui est en "opposition à l'impulsion", ce qui est contre l'inclination de l'être naturel, ce qui fait obstacle au désir dans la poursuite du mouvement volontaire déjà amorcé ou ce qui empêche le mouvement de naître. Une autre version dit que le violent est "selon l'impulsion". Il y a violence en effet lorsque quelqu'un agit selon la mouvance de l'agent extérieur, contre sa volonté qui souffre cette force contraire. Le violent, lui, est ce qui fait violence conformément à sa propre impulsion.

830- Ex hac autem violenti definitione duas conclusiones inducit. Quarum prima est, quod omne violentum est triste sive flebile. Quod probat per cujusdam poetae sive doctoris dictum; dicens, quod omnis res necessaria sive violenta est tristis sive lamentabilis: necessitas enim est quaedam violentia; sicut Sophocles poeta dicit: Violentia me facere coegit ea, idest necessitas. Dictum est enim, quod violentia est impediens voluntatem. Ea autem, quae voluntati sunt contraria, contristant. Tristitia enim est de his quae nobis nolentibus accidunt.

831- Secunda conclusio est, quod necessitas recte dicitur, quod est inculpabilis et irreprehensibilis. Dicitur enim quod necessitas magis meretur veniam quam increpationem. Et hoc ideo quia non inculpamur nisi de his quae voluntarie facimus, de quibus etiam rationabiliter increpamur. Necessitas autem violentiae est contraria voluntati et excogitationi, ut dictum est; et ideo rationabilius dicitur, quod violenta non sunt culpabilia.

832- Quartum modum ponit ibi "amplius quod."
Dicit, quod necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere: et hoc est necessarium absolute. Prima autem necessaria sunt secundum quid.

833-Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile. quia hoc consequitur ejus materiam in quantum ex contrariis componitur. Dicimus etiam animal necessario esse sensibile, quia consequitur ejus formam: et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est ejus essentia.

830- A partir de cette définition du violent, il déduit deux conclusions, dont la première est que tout violenté ou contraint est triste ou pénible. Ce qu'il prouve par le dire d'un certain poète qui disait que toute chose nécessaire ou forcée est triste et lamentable. La nécessité en effet est une certaine violence comme l'a dit le poète Sophocle: c'est la force, la violence, c'est-à-dire la nécessité, qui m'oblige à faire cela. On a dit en effet que la violence fait obstacle à la volonté. Ce qui est contraire à la volonté attriste. La tristesse porte sur ce qui nous arrive malgré nous.

831- La seconde conclusion dit que la nécessité se dit de ce qui est innocent et irrépréhensible. On dit en effet que la nécessité mérite davantage le pardon que la condamnation. Et cela parce qu'on ne peut nous imputer que ce que nous faisons volontairement et qu'on ne peut nous reprocher que nos actes faits avec notre raison. La nécessité de la violence en effet est contraire à la volonté et à la pensée, comme on l'a dit. C'est pourquoi il est plus raisonnable de dire que les actions forcées, contraintes, ne sont pas coupables.

832- Où il dit: "Autre sens. Quand une...", il propose le quatrième sens, en disant que nous appelons nécessaire ce qui est de telle sorte qu'il ne peut être autrement. (Quand une chose ne peut être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi). Et ceci est le nécessaire absolu. Les premiers nécessaires n'étaient que relatifs.

833- Le nécessaire absolu diffère des autres nécessaires parce que la nécessité absolue convient à une chose en ce qu'elle a d'intime et de très proche: que ce soit la forme, la matière ou l'essence même de la chose. Ainsi en est-il lorsque nous disons que l'animal est nécessairement corruptible, parce que la corruptibilité est consécutive à sa matière en tant qu'il est composé de contraires. Nous disons aussi que l'animal est nécessairement sensible, parce que la sensibilité est consécutive à sa forme; et que

834- Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cujus necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex; scilicet finis et efficiens. Finis autem est, vel ipsum esse absolutum, et ab hoc fine necessitas sumpta pertinet ad primum modum; vel bene esse, sive aliud quod bonum habere, et ab hoc fine sumitur necessitas secundi modi.

835- Necessitas autem quae est a movente exteriori, pertinet ad tertium modum. Nam violentia est quando aliquid movetur ab exteriori agente ad aliud ad quod ex propria natura aptitudinem non habet. Si enim secundum suam naturam ordinetur ad hoc quod recipiat motum ab exteriori agente, tunc motus non erit violentus, sed naturalis. Sicut patet de motu caelestium orbium a substantiis separatis, et de motu inferiorum corporum a superioribus.

836- Deinde cum dicit "et secundum" Reducit omnes modos ad unum: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod omnes modi necessitatis, qui in rebus inveniuntur, ad hunc ultimum modum pertinent. Secundo ostendit, quod secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis, ibi, "Amplius demonstratio". Tertio infert quoddam corollarium ex praemissis, ibi, "Horum quidem itaque". Dicit ergo primo, quod secundum istum ultimum modum necessarii, omnes alii modi aliquantulum dicuntur. Quod primo ostendit in tertio modo. Illus enim quod vim patitur, de necessitate dicitur aliquid facere vel pati, propter hoc quod non contingit secundum proprium impetum aliquid agere propter violentiam agentis, quae est quaedam necessitas propter quam non contingit aliter se habere.

l'animal est nécessairement une substance animée sensible, parce que cela constitue son essence.

834- Le nécessaire relatif et non absolu est celui qui dépend d'une cause extrinsèque. La cause extrinsèque est double: efficiente et finale. La fin cependant est soit l'être lui-même absolu: la nécessité qui vient de cette fin appartient au premier mode; soit le mieux être ou la possession d'un bien: la nécessité qui provient de cette fin appartient au second sens.

835- La nécessité qui provient du mouvement extérieur appartient au troisième sens. La violence en effet existe lorsque quelque chose est mû par un agent extérieur vers un but par rapport auquel il n'a pas d'aptitude naturelle. S'il est ordonné - d'après sa propre nature - à recevoir le mouvement de l'agent extérieur, alors le mouvement ne sera pas violent mais naturel. Ce qui est le cas de la motion des corps célestes par les substances séparées et du mouvement des corps inférieurs reçu des corps célestes.

836- Ensuite où il dit: "Ce qui revient... il réduit maintenant tous les sens à un seul. Et là-dessus il fait une triple considération. En premier, il montre que tous les sens de nécessité que l'on retrouve dans les choses appartiennent à ce dernier sens. En second, il montre que c'est selon ce dernier sens que l'on prend le nécessaire dans les démonstrations, où il dit: "En outre la démonstration etc." En troisième, il tire un certain corollaire des prémisses, où il dit: "Parmi les choses nécessaires etc." Il dit donc en premier que c'est selon ce dernier sens du nécessaire que tous les autres sens le sont dits de quelque façon. Ce qu'il montre tout d'abord pour le troisième sens. De celui qui pâtit la violence, on dit qu'il fait ou reçoit quelque chose par nécessité du fait qu'il ne peut faire quelque chose selon son impulsion propre à cause de la violence de l'agent, qui est bien une certaine nécessité. A cause de cette violence, en effet, il ne peut être autrement qu'il n'est.

837- Et similiter ostendit hoc in primo et secundo modo, in quibus necessitas sumitur ex causis vivendi vel essendi simpliciter, quantum ad primum modum: vel ex causis boni, quantum ad secundum modum. Sic enim in aliis modis necessarium dicebatur, sine quo non poterat esse ex una parte bonum, et ex alia parte vivere et esse. Et sic illa causa, sine qua non contingit vivere vel esse, vel bonum habere, vel malo carere, necessitas dicitur; quasi ex hoc sit prima ratio necessarii, quia impossibile est aliter se habere.

838- Deinde cum dicit "amplius demonstratio" Ostendit quod secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis, et quantum ad conclusiones, et quantum ad principia. Demonstratio enim dicitur esse necessariorum, et dicitur esse ex necessariis. Necessariorum quidem esse dicitur, quia illud, quod simpliciter demonstratur, non contingit aliter se habere. Dicitur autem simpliciter demonstratum ad ejus differentiam quod demonstratur in demonstratione quae est ad aliquem, et non simpliciter; quod in quarto libro dixit demonstrare ad hominem arguentem. In talibus enim demonstrationibus, quae sunt ad aliquem, contingit etiam impossibile concludi ex aliquibus impossibilibus positis. Sed, quia causae conclusionis in demonstrationibus sunt praemissae, cum demonstratio simpliciter scire faciat, quod non est nisi per causam, oportet etiam principia, ex quibus est syllogismus, esse necessaria quae impossibile sint aliter se habere. Nam ex causa non necessaria non potest sequi effectus necessarius.

839- Deinde cum dicit "Horum quidem" Concludit ex praemissis tres conclusiones se invicem sequentes: quarum prima est, quod ex quo in demonstrationibus praemissae sunt causae conclusionis, et utraque sunt necessaria, sequitur quod aliqua sunt necessaria

837- Il manifeste la même réduction pour le premier et le second sens où la nécessité se prend, soit des causes du vivre et de l'exister absolus pour le premier sens, soit des causes du bien pour le second sens. Ainsi, dans ces autres modes on appelait nécessaire ce sans quoi ni le bien, d'une part, ni le vivre et l'existence, d'autre part, ne pouvaient être. Et ainsi, la cause sans laquelle il n'y a pas de vie ou d'existence ou de possession d'un bien ou d'absence d'un mal est dite nécessaire. De ce fait la première notion du nécessaire est l'impossibilité d'être autrement.

838- Ensuite quand il dit: "En outre, la...", il montre que c'est selon le sens ultime du nécessaire⁽¹⁾ dans les démonstrations et quant aux conclusions et quant aux principes. La démonstration, en effet, porte sur des vérités nécessaires (conclusions nécessaires) à partir de vérités (prémises) nécessaires. On dit donc qu'elle porte sur des vérités nécessaires parce que ce qui est absolument démontré ne peut être autrement qu'il n'est. Il parle de ce qui est démontré absolument par opposition à ce qui est démontré dans l'argumentation ou la réfutation qui, comme il le dit dans le quatrième livre, constitue un argument "ad hominem" et non absolu. Dans de telles démonstrations en effet qui sont relatives à une personne, il arrive que l'on conclut l'impossible à partir de la position de certains impossibles. Mais dans les démonstrations absolues, les causes des conclusions étant les prémisses, puisque le savoir absolu que donnent ces démonstrations ne peut être que par la cause, il faut aussi que les principes, à l'origine du syllogisme, soient nécessaires: qu'il leur soit impossible d'être autrement. Car un effet nécessaire ne peut découler d'une cause non nécessaire.

839- Ensuite où il dit: "Parmi les choses...", il conclut de ces prémisses trois conclusions qui se suivent l'une l'autre. Voici la première. Du fait que dans les démonstrations les prémisses sont causes de la conclusion et que les principes et les conclusions sont nécessaires, il

dupliciter. Quaedam quidem quorum altera sit causa necessitatis; quaedam vero quorum nulla sit causa necessitatis; et talia sunt necessaria propter seipsa. Et hoc est contra Democritum qui dicebat quod necessariorum non sunt quaerendae causae, ut habetur in octavo Physicorum.

840- Secunda conclusio, quia, cum oporteat esse unum primum necessarium, a qua alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex. Ea enim, quae sunt composita, sunt mutabilia, et ita pluribus modis se possunt habere: quae autem pluribus modis habere se possunt, possunt se habere aliter et aliter; quod est contra rationem necessarii. Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere. Unde oportet, quod primum necessarium non aliter et aliter se habeat, et per consequens nec pluribus modis. Et ita oportet ipsum esse simplex.

841- Tertia conclusio est, quod, cum violentum sit quod movetur ab aliquo exteriori agente praeter naturam propriam, principia autem necessaria sunt simplicia et immobilia, ut ostensum est, necessarium est ut si sunt aliqua sempiterna et immobilia sicut sunt substantiae separatae, quod in illis non sit aliquid violentum nec praeter naturam. Et hoc dicit, ne deceptio accidat in nomine necessitatis, cum dicitur de substantiis immaterialibus, nec per hoc intelligitur aliqua violentia in eis esse.

s'ensuit qu'il y a une double forme de nécessité. Certains êtres reçoivent leur nécessité de causes extérieures; d'autres ne la reçoivent pas d'ailleurs mais sont nécessaires par eux-mêmes. Ce qui va contre Démocrite qui disait qu'il ne faut pas rechercher les causes des choses nécessaires, comme on le dit au huitième livre des Physiques.

840- La seconde conclusion est la suivante il faut qu'il y ait un premier nécessaire à partir duquel les autres reçoivent leur nécessité, parce que dans les causes on ne peut procéder à l'infini, comme on l'a montré dans le second livre; il faut aussi que ce premier nécessaire, qui est nécessaire d'une façon tout à fait propre parce qu'il est nécessaire à tous les modes, soit lui-même simple. Les êtres en effet qui sont composés sont mobiles et peuvent donc exister de plusieurs manières or, ce qui peut exister sous différents modes d'être peut donc être autrement et autrement: ce qui va directement contre la raison du nécessaire. Le nécessaire se caractérise par l'impossibilité d'être autrement. Il faut donc que le premier nécessaire ne soit pas autrement et autrement et par conséquent qu'il ne soit pas de différentes manières. Et ainsi il faut qu'il soit simple.

841- Voici la troisième conclusion. Puisque le propre du violenté est d'être mû par un agent extérieur en dehors de sa tendance naturelle et puisque les principes nécessaires sont simples et immobiles, comme on l'a montré, il est nécessaire, s'il existe certains êtres sempiternels et immobiles comme les substances séparées, qu'il n'y ait pas dans ces natures de violenté ni de contre-nature. Il dit ceci pour prévenir une erreur sur le mot nécessaire qui s'applique aussi aux substances immatérielles: celle de croire qu'il existe de la violence dans ces substances.

TEXTE D'ARISTOTE -

Un

Un signifie, soit l'Un par accident, soit l'Un par essence.

Par accident: par exemple Coriscus et le musicien, et musicien Coriscus sont une seule et même chose, car il y a identité entre les expressions Coriscus et le musicien, et Coriscus musicien. Le musicien et le juste, d'une part, et musicien Coriscus et juste Coriscus, d'autre part, sont aussi une chose une. Tout cela est dit un par accident, car, d'une part, le juste et le musicien sont les accidents d'une seule substance, et, d'autre part, le musicien et Coriscus sont réciproquement accidents l'un de l'autre. De même, d'une certaine façon, le musicien Coriscus est un avec Coriscus, car l'une des deux parties de cette expression est l'accident de l'autre partie, autrement dit le musicien est un accident de Coriscus; et le musicien Coriscus est un avec juste Coriscus, parce que la première partie de chacune de ces deux expressions est un accident d'un seul et même sujet. -- Il en est encore ainsi, même quand l'accident est affirmé du genre ou de quelque notion prise universellement, si on dit, par exemple, qu'homme et homme musicien sont une même chose: c'est, ou bien parce que l'homme est une substance une qui a pour accident le musicien, ou bien parce que homme et musicien sont les accidents de quelque individu, tel que Coriscus, ces deux accidents cependant n'étant pas accidents de la même manière: l'un est vraisemblablement comme le genre, et il existe dans la substance; l'autre est comme un simple état ou affection de la substance. -- Tout ce qu'on dit un par accident est donc dit en ce sens.

Passons à ce qu'on appelle un par essence. Il y a d'abord ce qui est dit un par continuité, tel le faisceau, en raison du lien, ou les morceaux de bois, en raison de la colle. Une ligne, même une ligne brisée, pourvu qu'elle soit continue, est dite une, comme l'est aussi chaque partie du corps, telle que la jambe et le bras. De ces choses mêmes, ce qui a une continuité naturelle est plus un que ce qui n'a qu'une continuité artificielle. Le continu est défini: ce dont le mouvement est un essentiellement et ne peut être autre; or le mouvement est un quand il est indivisible, et il est indivisible selon le temps. Les choses continues par essence sont celles qui ont une unité plus intime que l'unité résultant du contact: si, en effet, vous mettez en contact des morceaux de bois, vous ne pouvez pas dire qu'il y ait là une seule

pièce de bois, ou un corps, ou un continu de quelque autre sorte. Les choses absolument continues sont alors dites une, même si elles présentent une flexion, mais celles qui n'ont pas de flexion le sont davantage; par exemple, le tibia ou la cuisse sont plus unes que la jambe, la jambe pouvant n'avoir par un mouvement un; et la ligne droite est plus une que la ligne brisée. Nous disons de la ligne qui a flexion et angle, qu'elle est et une et non-une, parce que son mouvement peut indifféremment ne pas se faire en même temps ou se faire en même temps "sur toute sa longueur"; au contraire, pour la ligne droite, le mouvement se fait toujours en même temps: il ne se peut pas qu'un de ses segments ayant une étendue soit en repos, et un autre, en mouvement, comme dans le cas de la ligne brisée. -- Un par essence se prend encore en un autre sens: c'est quand le sujet ne diffère pas spécifiquement; et il ne diffère pas spécifiquement dans le cas d'êtres dont l'espèce est indivisible à la perception. Le sujet est alors, ou bien le sujet prochain, ou bien le sujet ultime, l'état final. On dit, par exemple, d'une part, que le vin est un et que l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce; on dit, d'autre part, que tous les liquides sont un, comme l'huile, le vin, les corps fusibles, parce que leur substrat ultime, à tous, est identique, tous étant Eau ou Air. -- Un par essence est encore dit des êtres dont le genre est un, quoique divisé en différences spécifiques opposées entre elles: tous ces êtres sont dits un, parce que le genre, sujet des différences, est un: cheval, par exemple, homme et chien forment une unité, car ils sont tous des animaux; c'est à peu près comme dans le cas précédent où il y a unité de matière. Ces êtres, tantôt sont dits un de la façon que nous venons d'expliquer, tantôt c'est par rapport à un genre plus élevé qu'ils sont dits être une même chose: c'est dans le cas où ils sont les dernières espèces de leur genre (genre plus élevé signifiant genre au-dessus des genres prochains); par exemple, le triangle isocèle et le triangle équilatéral sont une seule et même figure, parce que tous deux sont des triangles, mais ils ne sont pas un seul et même triangle. -- Un par essence se dit encore des choses dont la définition, celle qui exprime la quiddité d'une chose, est indivisible d'une autre définition manifestant la quiddité d'une autre chose, chaque définition pouvant d'ailleurs en elle-même être divisible: c'est ainsi que ce qui croît et ce qui décroît forment une unité, parce qu'il y a unité de définition, comme il y a, pour les surfaces, unité de définition de leur forme. En un mot, dans tous les cas où la pensée, celle qui a pour objet la quiddité, est indivisible, et ne peut opérer de séparation ni dans le temps, ni dans le lieu, ni dans la notion, c'est surtout dans ces cas qu'il y a unité, et spécialement quand il s'agit des substances.

LECON VII

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -

IL EXPOSE LES TROIS SENS SELON LESQUELS L'ON DIT QUE QUELQUE
CHOSE EST UN PAR ACCIDENT; IL EXPOSE AUSSI LES CINQ SENS DE L'UNITE PAR ESSEN-
CE (PAR SOI).

842- Postquam Philosophus distinxit nomina quae significant causas, hic distinguit nomina quae significant id quod est subjectum aliquo modo in ista scientia. Et dividitur in duas partes. Primo ponit sive distinguit nomina, quae significant subjectum hujus scientiae. Secundo ea, quae significant partes subjecti, ibi, "Eadem dicuntur". Subjectum autem hujus scientiae potest accipi, vel sicut communiter in tota scientia considerandum, cujusmodi est ens et unum: vel sicut id de quo est principalis intentio, ut substantia. Et ideo primo distinguit hoc nomen unum. Secundo hoc nomen ens, ibi, "Ens dicitur etc..." Tertio hoc nomen substantia, ibi, "Substantia dicitur etc." Circa primum duo facit. Primo distinguit unum in per se et per accidens; et ostendit quot modis dicitur unum per accidens. Secundo quot modis dicitur unum per accidens. Secundo quot modis dicitur unum per se, ibi, "Secundum se vero unum etc."

842- Après avoir clarifié les noms qui signifient les causes, le Philosophe distingue ceux qui signifient ce qui est de quelque façon le sujet de cette science. Ce qu'il divise en deux parties. Dans la première, il propose ou clarifie les mots qui signifient le sujet de cette science; dans la seconde, les mots qui signifient les parties de cette science, où il dit: "Le Même, Identique, etc." (lec. XI) Or, on peut prendre le sujet de cette science comme on le fait communément dans toutes les autres sciences: en ce cas, son sujet c'est l'être et l'un; ou bien, on peut considérer aussi comme sujet ce qui est l'objet principal de son investigation: la substance. Voilà pourquoi Aristote clarifie tout d'abord le mot un. En second, il clarifie le mot être, où il dit: "L'être se dit de l'être..." (lec. IX). En troisième, il clarifie le terme substance, où il dit: "Substance se dit etc." (lec. X) Au sujet de l'unité il fait un double travail. Il distingue tout d'abord l'unité par accident et l'unité par soi et montre en combien de sens se dit l'unité par accident. La seconde tâche consiste à déblayer les différents sens selon lesquels se dit l'un par soi, où il dit: "Passons à ce qu'on appelle...". (Ajoutons que la fin de ce travail se trouve dans la 8e leçon où il réduit tous ces modes à un mode principal.

843- Dicit ergo, quod unum dicitur et per se et per accidens. Per accidens autem unum docet considerare primo in terminis singularibus; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod accidens comparatur ad subjectum. Alio modo secundum quod unum accidens comparatur ad aliud. In utroque autem istorum tria est accipere; scilicet unum compositum et duo simplicia. Si enim unum per ac-

843- Aristote dit donc que l'un se dit et par essence et par accident. Il conseille de considérer l'un par accident en premier lieu dans les termes singuliers. Et cela, de deux façons. D'une première façon, en tant que l'accident est pris en relation avec le sujet. D'une seconde façon, en tant qu'un accident est pris en relation avec un autre accident. Dans ces deux cas, il faut tenir compte de trois termes: un terme complexe et deux termes simples.

cidens accipiatur secundum comparationem accidentis ad subjectum, sic sunt ista tria: primum est Coriscus, secundum est musicus, tertium Coriscus musicus. Et haec tria sunt unum per accidens. Nam idem subjecto est Coriscus et musicus. Et similiter, quando comparatur accidens, tria est accipere; quorum primum est musicum, secundum est justum, tertium est musicus justus Coriscus. Et omnia praedicta dicuntur esse unum secundum accidens; tamen alia et alia ratione.

844- Justum enim et musicum, quae sunt duo simplicia in secunda acceptione, dicuntur unum per accidens, quia accidunt uni subjecto. Musicus vero et Coriscus, quae sunt duo simplicia in prima acceptione, dicuntur unum per accidens, quia "alterum eorum," scilicet musicum "accidit alteri," scilicet Corisco. Et similiter quantum ad aliquid musicus Coriscus cum Corisco, quod est compositum cum uno simplicium, in prima acceptione dicuntur unum per accidens, quia inter partes istas quae sunt in hac oratione, idest in hoc termino complexo, scilicet, Coriscus musicus, altera pars termini complexi, scilicet musicus, accidit alteri parti per se signatae, scilicet Corisco. Et eadem ratione potest dici, quod musicus Coriscus est unum cum justo Corisco, quae sunt duo composita in secunda acceptione, quia ambae partes utriusque compositi accidunt uni, scilicet Corisco. Si enim idem est musicus et musicus Coriscus, et justus et justus Coriscus, cuicumque accidit musicum accidit musicus Coriscus; et quicquid accidit Corisco accidit Corisco justo. Unde, si musicum accidit Corisco, sequitur, quod musicus Coriscus accidit justo Corisco. Et sic nihil differt dicere musicum Coriscum accidere justo Corisco, quam musicum accidere Corisco.

Si en effet l'un par accident se prend d'après la relation de l'accident au sujet, les termes sont les suivants: le premier est Coriscus, le second musicien, le troisième Coriscus musicien. Et ces trois termes sont un par accident. Car Coriscus et musicien sont identiques par le sujet. Et pareillement, si le rapport est d'un accident à un autre, il faut admettre trois termes: le premier est musicien, le second juste, le troisième le musicien juste Coriscus. Et tout ce qu'on vient d'énumérer est dit un par accident. Pour des raisons différentes cependant.

844- En effet, le juste et le musicien, qui sont deux termes simples dans la seconde acception de l'unité accidentelle, sont dits un par accident, parce qu'ils inhèrent dans un seul sujet. Mais le musicien et Coriscus, qui sont deux termes simples dans le premier sens de l'unité accidentelle, sont dits un par accident, parce que "l'un des deux", c'est-à-dire le musicien, inhère dans l'autre", à savoir Coriscus. Et pareillement, sous un certain rapport, le musicien Coriscus et Coriscus, qui forment le terme complexe uni à un des termes simples, sont dits un par accident dans le premier sens de l'unité accidentelle, parce que parmi les parties qui composent ce discours, c'est-à-dire ce terme complexe qu'est Coriscus musicien, une partie du terme complexe, le musicien, est accident de l'autre partie proprement signifiée, à savoir Coriscus. Et pour la même raison, on peut dire que le musicien Coriscus est un avec le juste Coriscus, qui sont deux termes complexes dans le premier sens de l'unité accidentelle, parce que deux parties des deux termes complexes sont accidents d'une partie, qui est Coriscus. Si en effet le musicien et le musicien Coriscus sont identiques et si, également, le juste et le juste Coriscus sont identiques, quiconque reçoit l'accident musicien reçoit le musicien Coriscus; et tout ce qui est accident de Coriscus est accident de Coriscus juste. C'est pourquoi, si le musicien est accident de Coriscus, il s'ensuit que le musicien Coriscus est accident du juste Coriscus. Et ainsi il n'y a aucune différence entre dire que le musicien Coriscus

est accident du juste Coriscus et dire que le musicien est accident de Coriscus.

845- Quia vero hujusmodi praedicata per accidens per prius praedicantur de singularibus, et per posterius de universalibus, cum tamen e converso sit de praedicatis per se, manifestat consequenter in terminis universalibus quod in singularibus ostendat; dicens, quod similiter accipitur unum per accidens, si aliquo accidens dicatur cum aliquo nomine alicujus generis, vel cujuscumque universalis, sicut accipitur unum per accidens in praedictis, quando accidens adjungitur nomini singulari; sicut cum dicitur, quod homo et musicus homo sunt unum per accidens, licet quantum ad aliquid differant.

846- Singulares enim substantiae nec sunt in subjecto, nec de subjecto praedicantur. Unde tantum substant et nihil eis substat. Substantiae quidem universales dicuntur de subjecto, sed non sunt in subjecto. Unde non substant accidentibus, et eis aliquid substat. Cum ergo accidens adjungitur particulari substantiae, non potest esse alia ratio dicti, nisi quia accidens inest substantiae particulari, ut quia musicum inest Corisco cum dicitur Coriscus musicus.

847- Sed, cum dicitur homo musicus, potest esse duplex ratio dicti. Aut enim hoc dicitur, quia musicum accidit homini, per quod significatur substantia, et ex hoc competit sibi quod possit substare accidenti. Aut hoc ideo dicit, quia ambo, scilicet homo et musicus, insunt alicui singulari, sicut Corisco: sicut musicum dicebatur justum, quia eidem singulari insunt, et eodem modo, scilicet per accidens. Sed forsitan hoc non eodem modo; sed universalis substantia inest singulari ut genus, sicut hoc

845- Mais parce que ces prédicats accidentels s'attribuent en premier aux choses singulières et en second aux choses universelles, alors que c'est l'inverse qui a lieu dans le cas des prédicats essentiels, Aristote manifeste subséquemment dans les termes universels ce qu'il avait montré dans les termes singuliers. Ce qu'il fait en disant que l'un par accident se dit pareillement dans le cas où un accident est affirmé d'un mot qui signifie un genre ou une notion universelle quelconque, comme on pouvait le dire dans les cas précédents où l'accident était affirmé d'un mot singulier. Ainsi, par exemple, en est-il, lorsqu'on affirme qu'homme et homme musicien sont un par accident. Cependant, il y a une certaine différence entre les deux cas.

846- En effet, les substances singulières n'existent pas dans un sujet ni ne s'attribuent à un sujet. Elles sont donc uniquement substrats et rien ne peut leur servir de substrat. Les substances universelles, elles, s'attribuent à un sujet, mais ne sont pas dans un sujet. C'est pourquoi elles ne sont pas substrats des accidents et possèdent elles-mêmes un substrat. Donc, lorsqu'on affirme un accident d'une substance singulière, il ne peut y avoir d'autre raison à cette affirmation que celle de l'existence de l'accident dans la substance singulière. Ainsi, c'est parce que le musicien existe dans Coriscus que nous parlons de Coriscus musicien.

847- Mais lorsqu'on parle de l'homme musicien, il peut y avoir un double fondement à cette expression. En effet, ou bien on le dit parce que le musicien est accident de l'homme; en ce cas, l'homme signifie la substance et, de ce fait, est apte à remplir la fonction de substrat à l'égard de l'accident; ou bien on le dit parce que tous deux, l'homme et le musicien, existent dans un singulier, comme Coriscus par exemple. L'expression a donc le même fondement que celle où l'on disait que le musicien était juste, parce que tous deux, le musicien et le

nomen animal; aut si non sit genus, saltem est in substantia subjecti, idest ut substantiale praedicatum, sicut hoc nomen homo. Sed aliud, scilicet musicum, non est ut genus vel essentielle praedicatum, sed ut habitus vel passio subjecti, vel quaecumque accidens. Ponit autem haec duo, habitum et passionem, quia quaedam accidentia sunt manentia in subjecto, sicut habitus, qui sunt difficile mobiles; quaedam autem sunt accidentia pertranseuntia et non manentia, sicut passiones. Patet igitur quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur unum per accidens.

848- Deinde cum dicit "secundum se" Ponit modos unius per se; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quot modis dicuntur unum. Secundo quod modis dicuntur multa, ibi "Palam autem, et quia multa". Circa primum duo facit. Primo distinguit modos unius naturaliter, idest secundum conditiones in rebus inventas. Secundo vero logice, idest secundum intentiones logicales, ibi, "Amplius autem alia etc". Circa primum duo facit. Primo distinguit modos unius. Secundo vero ponit quamdam proprietatem consequentem ad unum, ibi, "Uni vero esse, est principium." Circa primum duo facit. Primo ponit modos unius. Secundo reducit eos omnes ad unum, ibi, "Universaliter enim quaecumque". Ponit autem in prima parte quinque modos unius.

849- Quorum primus est, quod eorum quae secundum se dicuntur unum, quaedam dicuntur unum esse "natura continuitatis", idest essendo conti-

juste, existaient dans le même singulier. Elle a aussi un même sens, celui de l'unité accidentelle. Mais peut-être ne doit-on pas lui donner même sens. En effet, la substance universelle existe dans le singulier comme genre: le mot animal par exemple; si elle n'existe pas comme genre, du moins existe-t-elle dans la substance du sujet, c'est-à-dire à titre de prédicat substantiel, comme le mot homme. Mais l'autre terme, à savoir le musicien, n'existe pas comme genre ou prédicat essentiel, mais comme habitus ou passion du sujet, ou accident quelconque. Aristote emploie deux termes: habitus ou passion, parce que certains accidents demeurent dans le sujet, comme les habitus qui sont difficilement mobiles, alors que d'autres sont transitoires et éphémère: comme les passions. Il est donc manifeste que tels sont les sens de ce qui se dit un par accident.

848- Ensuite, où il dit: "Passons à ce qu'on...", il propose les différents sens de l'un par soi. Ce qu'il fait en deux parties. Il montre tout d'abord les sens selon lesquels se dit l'un par soi; en second, il montre les différents sens du multiple. Son analyse des sens de l'un se fait elle-même en deux points. En premier, il distingue les sens de l'un qui relèvent de la nature, c'est-à-dire selon les conditions que nous retrouvons dans les choses elles-mêmes; en second, du point de vue logique, c'est-à-dire selon les intentions logiques, où il dit: "Autre division Ce qui est un etc." (No 876) L'analyse des sens selon leurs conditions naturelles se fait en deux temps: il distingue tout d'abord les sens de l'un, puis il propose une certaine propriété qui est consécutive à l'un, où il dit: "L'essence de l'Un est d'être etc." La distinction des sens naturels de l'un se fait en deux points. En premier, il donne les sens de l'un. En second, il réduit ces sens à un seul, où il dit: "D'une manière générale, etc." (lec. VIII) Il propose donc au point de départ cinq sens de l'un.

849- Voici le premier sens. Parmi tout ce qui peut se dire un par soi ou par essence, les uns sont dits un en raison de la continuité, en étant continus, ou,

nua: vel "eo quod sunt continua", sicut dicit alia trans latio. Sed continua dicuntur aliqua dupliciter. Quaedam enim sunt continua, sicut dicit alia litera, per aliud, quaedam secundum se.

850- Prosequitur ergo primo continua secundum aliud, dicens, quod continua per aliud sunt, sicut opus lignorum continuum est ratione ligaminis vel vinculi: et hoc modo ligna adinvicem conviscata dicuntur unum per viscum. Quod etiam contingit dupliciter: quia quandoque continuatio alligatorum fit secundum lineam rectam, quandoque autem secundum lineam indirectam, sicut est linea reflexa angulum continens, quae fit ex contactu duarum in una superficie, quarum applicatio non est directa. Per hunc enim modum partes animalis dicuntur unum et continuum.

859- Secundum modum ponit ibi amplius alio"
Dicit, quod secundo modo dicitur unum, non tamen ratione continuatae quantitatis, sed ex eo quod subjectum totum est indifferens forma secundum speciem. Quaedam enim esse possunt continua quae tamen in subjecto sunt diversa secundum speciem; sicut si continuetur aurum argento, vel aliqua hujusmodi. Et tunc talia duo erunt unum si attendatur sola quantitas, non autem si attendatur natura subjecti. Si vero totum subjectum continuum sit unius formae secundum speciem, erit unum et secundum rationem quantitatis et secundum rationem naturae.

860- Subjectum autem dicitur esse indifferens secundum speciem, quando eadem species sensibilis non dividitur, ita quod sint diversae formae sensibiles in diversis partibus subjecti, sicut quandoque contingit quod unius corporis sensibilis una pars est alba, et alia nigra. Hoc autem subjectum indifferens potest accipi dupliciter. Uno modo subjectum pri-

comme le dit une autre version, du fait qu'ils sont continus. Mais les continus sont dits de deux sortes. Certains sont continus par quelque chose d'extérieur à eux-mêmes, d'autres par soi.

850- Il dit donc en premier que ce qui est un par quelque chose d'autre que soi est un, par exemple, comme un faisceau de bois est continu en raison du lien ou du noeud: de cette façon, les morceaux de bois collés ensemble sont dits un grâce à la colle... (Puis Aristote distingue le continu en ligne droite et en ligne brisée, la continuité artificielle et naturelle. Ce qui l'amène à définir le continu: "Ce dont le mouvement est un essentiellement et ne peut être autre." "Or le mouvement est un quand il est indivisible, et il est divisible selon le temps..." Puis il parle du continu par soi (no 856): celui qui a une unité plus intime que l'unité résultant du contact, etc...

859- Il pose le deuxième sens où il dit: "Un par essence se dit...". Il dit que l'un est dit d'une seconde manière, non seulement en raison de la quantité continue, mais du fait que tout le sujet est d'une forme indifférente selon l'espèce. Car certaines choses peuvent être continues qui, dans le sujet, sont diverses selon l'espèce: si l'argent est en continuité avec l'or dans un sujet, etc. Dans ce cas les deux matières seront une si on fait attention à la seule quantité; elles ne seront pas une si on porte attention à la nature du sujet. Si tout le sujet continu est d'une seule forme selon l'espèce, il sera un et selon la raison de quantité et selon la raison de nature.

860- On dit que le sujet est indifférent selon l'espèce quand il n'y a pas de division de la même espèce sensible, de telle sorte qu'il y aurait plusieurs formes sensibiles dans les diverses parties du sujet, comme il arrive quelquefois qu'une partie d'un corps sensible est blanche, une autre, noire. Ce sujet indifférent peut être pris de deux façons. Il peut s'agir du sujet immédiat, prochain; il

mum. Alio modo subjectum finale sive ultimum, ad quod pervenitur in fine divisionis. Sicut patet quod totum vinum dicitur unum esse, quia partes ejus communicant in uno primo subjecto quod est indifferens secundum speciem. Et similiter est de aqua. Omnes enim liquores sive humores dicuntur unum in uno ultimo. Nam oleum et vinum et omnia hujusmodi resolvuntur ultimo in aquam vel aërem, qui in omnibus est radix humiditatis.

861- Tertium modum ponit ibi "dicuntur autem"

Dicit, quod aliqua dicuntur unum, quorum genus est unum, oppositis differentiis divisum. Et ille modus habet aliquam similitudinem cum praecedenti. Ibi enim aliqua dicebantur esse unum, quia genus subjectum est unum: hic etiam aliqua dicuntur esse unum, quia eorum genus, quod est subjectum differentiis, est unum; sicut homo et equus et canis dicuntur unum, quia communicant in animali, quasi in uno genere, subjecto differentiis. Differt tamen hic modus a praedicto, quia in illo subjectum erat unum non distinctum per formas; hic autem genus subjectum est unum distinctum per diversas differentias quasi per diversas formas.

862- Et sic patet quod propinquissimo modo dicuntur aliqua esse unum genere, et similiter sicut aliqua dicuntur esse unum materia. Nam illa etiam quae dicuntur esse unum materia, distinguuntur per formas. Genus enim, licet non sit materia, quia non praedicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re; sicut ratio differentiae ab eo quod est formale. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non praedicetur; sed habens anima rationalem, quod significat hoc nomen rationale. Et similiter natura sensi

peut aussi être question du sujet final, ultime, auquel on parvient au terme de la division. Ainsi il appert qu'on peut dire que tout le vin est un parce que toutes ses parties communiquent dans un premier sujet qui est indifférent selon l'espèce. Et pareillement en est-il de l'eau. Tous les corps liquides ou aqueux en effet peuvent se dire un par relation à un premier liquide, car l'huile et le vin et tous les corps de cette sorte se résolvent ultimement dans l'eau ou l'air, qui sont en toutes choses la racine de l'humidité.

861- Il établit le troisième sens de l'unité, où il dit: "Un par essence est encore dit etc." Certaines choses sont dites une dont le genre, quoique divisé par des différences opposées, est un. Et ce dernier sens a une certaine similitude avec le mode précédent. Plus haut on disait que certains corps étaient un parce que le genre-sujet était un; ici, on dit que certaines choses sont une parce que leur genre, qui est le sujet des différences, est un. Par exemple on dit que l'homme et le cheval et le chien sont un parce qu'ils communiquent dans l'animalité comme dans un seul genre soumis aux différences spécifiques. Ce mode diffère cependant du précédent parce que, dans le cas précédent, le sujet était un sans être distingué par des formes; ici, le genre-sujet est un, mais distingué par diverses différences qui tiennent lieu pour ainsi dire de formes diverses.

862- Et ainsi il appert que le sens selon lequel on dit que les choses sont une par le genre est très rapproché, très voisin, de celui où l'on dit que les choses sont une par la matière. Car même les choses qui sont dites une par la matière se distinguent par les formes. Le genre en effet, bien qu'il ne soit pas la matière, parce qu'alors il ne serait pas prédié de l'espèce: la matière étant une partie, se prend cependant, selon sa raison propre, de ce qu'il y a de matériel dans les choses. Comme d'ailleurs la raison de la différence spécifique se prend de ce qu'il y a de formel. L'âme raisonnable en effet n'est pas la différence de l'homme puisqu'elle ne se pré-

tiva non est genus hominis, sed pars. Habens etiam naturam sensitivam, quod nomine animalis significatur, est hominis genus. Similiter ergo et propinquus modus est quo aliqua sunt unum materia et unum genere.

dique pas de l'homme. La différence spécifique est "ce qui a une âme raisonnable" voilà ce que signifie le mot raisonnable posé comme différence. Et, semblablement, la nature sensitive n'est pas le genre de l'homme, mais une partie. Le mot animal, posé comme genre de l'homme, signifie ce qui a la nature sensitive. Pareillement donc, et selon un sens voisin, on dit que les choses sont une par la matière et une par le genre.

863- Sed sciendum est, quod unum ratione generis dicitur dupliciter. Quandoque enim aliqua dicuntur ita unum in genere sicut dictum est, quia scilicet eorum unum est genus qualitercumque. Quandoque vero non dicuntur aliqua esse unum in genere, nisi in genere superiori, quod cum adjunctione unitatis vel identitatis praedicatur de ultimis speciebus generis inferioris, quando sunt aliquae aliae superiores species supremi generis, in quarum una infinitae species conveniunt. Sicut figura est unum genus supremum continens sub se multas species, scilicet circulum, triantulum, quadratum, et hujusmodi. Et triangulus etiam continet diversas species, scilicet aequilaterum, qui dicitur isopleurus, et triangulum duorum aequalium laterum, qui dicitur aequitibiarum vel isosceles. Isti igitur duo trianguli dicuntur una figura, quod est genus remotum, sed non unus triangulus, quod est genus proximum. Cujus ratio est, quia hi duo trianguli non differunt per differentias quibus dividitur figura. Differunt autem per differentias quibus dividitur triangulus. Idem autem dicitur a quo aliquid non differt differentia.

864- Quartum modum ponit ibi "amplius autem" Dicit quod unum etiam dicuntur, quaecumque ita se habent quod definitio unius, quae est ratio significans quid est esse, non dividitur a definitione alterius, quae significat etiam quid est esse ejus. Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando duo habent unam definitionem; sive illae definitiones significant totum hoc quod est in definito, sicut tunica et indumentum; et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una: sive illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quae in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis. Unde nunquam sunt unum simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet utrumque eorum est animal. Et similiter augmentum et

864- Il donne le quatrième sens de l'unité par soi où il dit: "Un par essence se dit encore..." On dit encore une les choses qui se trouvent dans le rapport suivant: lorsque la définition d'une chose, qui est la raison exprimant ce qu'est cette chose, ne se distingue pas de la définition d'une autre qui signifie aussi ce qu'est l'être de cette autre. La définition elle-même, considérée en elle-même, est nécessairement divisible, puisqu'elle est composée d'un genre et d'une différence. Mais il peut arriver que la définition d'une chose soit indivisible de la définition d'une autre. Lorsque deux choses ont une seule définition. Si ces définitions signifient tout ce qu'est le défini, comme dans le cas de la tunique et du vêtement, les choses dont la définition est une sont alors absolument une. Si la définition commune n'embrasse pas complètement l'essence des deux choses qui communiquent entre elles dans cette définition, comme dans le cas du boeuf et du cheval, qui communiquent dans une seule définition d'animal, les deux choses ne sont pas alors absolument une, mais relativement,

diminutio conveniunt in una definitione generis, quia utraque est motus secundum quantitatem. Similiter in omnibus superficiebus est una definitio hujus speciei quae est superficies.

865- Quintum modum ponit ibi "omnino vero"

Dicit, quod "omnino" idest perfecte et maxime sunt unum, quorum intellectus intelligens quidditatem eorum est omnino indivisibilis, sicut simplicia, quae non componuntur ex principiis materialibus et formalibus. Unde intellectus accipiens quidditatem eorum, non comprehendit ea, quasi componens definitionem eorum ex diversis principiis; sed magis per modum negationis, sicut punctus est, cujus pars non est; vel etiam per modum habitudinis ad composita, sicut si dicatur quod unitas est principium numeri. Et, quia talia habent intellectum indivisibilem in seipsis, ea autem quae sunt quocumque modo divisa, possunt intelligi separatim, ideo sequitur quod hujusmodi sunt inseparabilia, et secundum tempus, et secundum locum, et secundum rationem. Et propter hoc sunt maxime unum; praecipue illud quod est indivisibile in genere substantiae. Nam quod est indivisibile in genere accidentis, etsi ipsum in se non sit compositum, est tamen alteri compositum, idest subiecto in quo est. Indivisibilis autem substantia, neque secundum se composita est, nec alteri componitur. Vel substantia, potest esse ablativi casus. Et tunc est sensus, quod licet aliqua dicantur unum quia sunt indivisibilia secundum locum vel, tempus vel rationem, tamen inter ea illa maxime dicuntur unum, quae non dividuntur secundum substantiam. Et redit in eundem sensum cum priore.

en tant par exemple que les deux sont des animaux. Et pareillement la croissance et la décroissance conviennent dans une seule définition du genre, puisque les deux sont des mouvements selon la quantité. Semblablement, dans toutes les surfaces il y a rencontre dans une seule définition, qui est la définition de l'espèce-surface.

865- Il propose ici le cinquième sens de l'un, où il dit: "En un mot..." Il dit que sont tout à fait et parfaitement une les choses dont l'intelligence saisit la quiddité de façon tout à fait indivisible. Ainsi en est-il des choses simples qui ne sont pas composées de principes matériels et formels. (Elles sont intellectuellement indivisibles). C'est pourquoi l'intelligence qui reçoit leur quiddité ne les saisit pas quasi en composant leur définition à partir de principes divers, mais par modes de négation. Ainsi le point est ce qui n'a pas de partie. Ou bien elle saisit leur quiddité par mode de relation aux choses composées, comme lorsqu'on dit que l'unité est le principe du nombre. Et parce que ces choses ne peuvent être saisies qu'indivisiblement par l'intelligence (la pensée étant indivisible à leur égard; l'intelligence ne pouvant opérer de séparation en elles), alors que les choses qui sont divisées de quelque manière peuvent être comprises séparément, il s'ensuit que les choses simples de la sorte sont inséparables et dans le temps et dans le lieu et dans la notion. Voilà pourquoi elles sont tout à fait une, et, principalement, celles qui sont dans le genre substance. Ce qui est indivisible en effet dans le genre accident, bien qu'en soi indivisible, entre quand même en composition avec un autre, c'est-à-dire le sujet où il est. La substance est indivisible: elle n'est ni composée en elle-même ni en composition avec un autre. Une autre interprétation du texte met le mot substance à l'ablatif. Bien que certaines choses sont dites une parce qu'indivisibles ou dans le temps ou dans le lieu ou dans la notion, il y en a cependant parmi elles qui sont plus une. Ce sont celles qui sont indivisibles dans le genre substance. Ce qui revient au sens précédent.

TEXTE D'ARISTOTE -

D'une manière générale, tout ce qui est indivisible, en tant qu'il est indivisible, par cela même est dit un: si, par exemple, c'est en tant qu'homme que deux choses ne sont pas divisibles, nous avons une seule espèce d'homme; si c'est en tant qu'animal, une seule espèce d'animal; si c'est en tant que grandeur, une seule espèce de grandeur. La plupart des êtres ne sont donc appelés un que parce qu'ils font, ont, souffrent quelque autre chose qui est une, ou sont relatifs à cette chose une, tandis que les êtres auxquels l'unité est attribuée au sens primordial sont ceux dont la substance est une, et une, soit par continuité, soit en espèce, soit en définition, car ce que nous mettons au nombre des choses multiples, ce sont ou bien les êtres non continus, ou les êtres qui ne sont pas un spécifiquement, ou ceux dont la définition n'est pas une. J'ajoute que, si nous pouvons dire, en un sens, qu'une chose quelconque est une quand elle est quantité et continuité, en un autre sens nous ne le pouvons pas: il faut encore qu'elle soit un tout, autrement dit qu'elle soit une par sa forme. Par exemple, nous ne saurions parler d'unité, en voyant, rangées en désordre, l'une près de l'autre, les parties de la chaussure; c'est seulement s'il y a, non pas simple continuité, mais un arrangement tel que ce soit une chaussure, ayant déjà une forme une et déterminée. Pour la même raison, la ligne circulaire est la ligne la plus une de toutes, car elle forme un tout et elle est achevée.

L'essence de l'Un est d'être une sorte de principe numérique: en effet, la mesure première est un principe, car ce par quoi primordialement nous connaissons chaque genre est la mesure première de ce genre; le principe du connaissable dans chaque genre est donc l'Un. Mais l'Un n'est pas le même dans tous les genres: ici, c'est le demi-ton, là, c'est la voyelle ou la consonne; autre est l'Un pour la pesanteur, autre est l'Un pour le mouvement. Mais, dans tous les cas, l'Un est indivisible, soit selon la quantité, soit selon l'espèce. Ce qui est indivisible selon la quantité, et en tant que quantité, et qui est indivisible absolument, et sans position, s'appelle unité; ce qui est absolument indivisible, mais avec position, un point; ce qui est divisible selon une seule dimension, une ligne; ce qui est divisible selon deux dimensions, une surface; ce qui est absolument divisible en quantité et selon trois dimensions, un corps. En ordre inverse, ce qui est divisible selon deux dimensions

est une surface; selon une seule dimension, une ligne; ce qui n'est divisible d'aucune manière selon la quantité, un point ou une unité: sans position, une unité; avec position, un point.

Autre division. Ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie: selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégorie; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième. Les modes postérieurs de l'Un impliquent toujours les modes antérieurs: par exemple, ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre; tout ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre, mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie; enfin, ce qui est un par analogie ne l'est pas toujours selon le genre.

Il est manifeste aussi que le Multiple sera divisé, en sens opposé, d'autant de façons que l'Un: il y a multiplicité, en effet, ou par discontinuité, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il s'agisse de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des définitions exprimant la quiddité.

Autre division. Ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie: selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégorie; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième. Les modes postérieurs de l'Un impliquent toujours les modes antérieurs: par exemple, ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre; tout ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre, mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie; enfin, ce qui est un par analogie ne l'est pas toujours selon le genre.

Il est manifeste aussi que le Multiple sera divisé, en sens opposé, d'autant de façons que l'Un: il y a multiplicité, en effet, ou par discontinuité, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il s'agisse de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des

LECON VIII

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE REDUIT TOUS LES SENS DE L'UNITE A UN SEUL.. IL AJOUTE A CES SENS CELUI OU L'UNITE SE PREND D'APRES LA PERFECTION. IL INFERE AUSSI QUE L'UN EST PRINCIPE DE CE QUI EST DENOMBRE. IL POSE AUSSI UNE AUTRE DIVISION DE L'UNITE SELON LAQUELLE CERTAINES CHOSES SONT DITES UNE PAR LE NOMBRE, L'ESPECE, LE GENRE OU LA PROPORTION (L'ANALOGIE). EN PLUS, IL EXPOSE EN COMBIEN DE SENS SE DIT LE MULTIPLE.

866- Hic Philosophus reducit omnes modos ad unum primum; et circa hoc duo facit. Primo ponit reductionem praedictam. Secundo super modos positos ponit alium modum unitatis, ibi, "Amplius autem etc." Dicit ergo primo, quod ex hoc patet, quod illa quae sunt penitus indivisibilia, maxime dicuntur unum; quia ad hunc modum omnes alii modi reducuntur, quia universaliter hoc est verum, quod quaecumque non habent divisionem, secundum hoc dicuntur unum, in quantum divisionem non habent. Sicut quae non dividuntur in eo quod est homo, dicuntur unum in homine, sicut Socrates et Plato. Et quae non dividuntur in ratione animalis, dicuntur unum in animali. Et quae non dividuntur in magnitudine vel mensura, dicuntur unum secundum magnitudinem, sicut continua.

867- Et ex hoc potest accipi etiam numerus et diversitas modorum unius suprapositorum; quia unum aut est indivisibile simpliciter, aut indivisibile secundum quid. Siquidem simpliciter, sic est ultimus modus, qui est principalis. Si autem est indivisibile secundum quid, aut secundum quantitatem tantum, aut secundum naturam. Si secundum quantitatem, sic est primus modus. Si secundum naturam, aut quantum ad subjectum aut quantum ad divisionem quae se tenet ex parte formae. Si quantum ad subjectum, vel quantum ad subjectum reale, et sic est

866- Ici le Philosophe réduit tous les sens de l'unité en un sens premier, Là-dessus il fait un double travail. Il opère tout d'abord la réduction, puis il pose au-dessus des sens précédents un autre sens de l'unité, où il dit: "J'ajoute que, si nous pouvons dire etc." Il dit donc en premier que ce qui rend évident le fait que ce qui est tout à fait indivisible se dit le plus un, c'est précisément que tous les autres sens de l'unité se réduisent à ce sens là. Dans tous les cas, en effet, il est vrai de dire que tout ce qui n'a pas de division est dit un, en tant même que n'ayant pas de division. Ainsi, les êtres qui ne sont pas divisés en tant qu'ils sont hommes sont dits un en tant qu'ils sont hommes, comme Socrate et Platon. Et les êtres qui ne se divisent pas en tant qu'animal sont dits un dans la raison d'animalité. Et les choses qui ne sont pas divisées dans l'ordre de la grandeur ou de la mesure sont dites une selon la grandeur, comme les continus.

867- A partir de là, on peut ramasser le nombre et la diversité des sens de l'un mentionnés auparavant: l'un est soit absolument indivisible, soit relativement. S'il l'est absolument, nous avons le dernier sens, qui est le principal. S'il est indivisible "secundum quid", sous un certain rapport, ou bien c'est selon la quantité ou bien selon la nature. Si c'est selon la quantité, nous avons le premier sens. S'il est indivisible selon sa nature, c'est ou bien selon le sujet ou selon la forme. Si c'est par rapport au sujet, ou bien c'est relatif au sujet réel, et alors nous avons le second sens; ou bien c'est relatif au sujet logique, et ainsi nous

secundus modus. Vel quantum ad subjectum rationis, et sic est tertius modus. Indivisibilitas autem formae, quae est indivisibilitas rationis, idest definitionis, facit quartum modum.

868- Ex his autem modis ulterius aliqui alii modi derivantur. Plurima autem sunt, quae dicuntur unum, ex eo quod faciunt unum; sicut plures homines dicuntur unum, ex hoc quod trahunt navem. Et etiam dicuntur aliqua unum, ex eo quod unum patiuntur; sicut multi homines sunt unus populus, ex eo quod ab uno rege reguntur. Quaedam vero dicuntur unum ex eo quod habent aliquid unum, sicut multi possessores unius agri sunt in dominio ejus. Quaedam etiam dicuntur unum ex hoc quod sunt aliquid unum; sicut multi homines albi dicuntur unum, quia quilibet eorum albus est.

869- Sed respectu omnium istorum modorum secundariorum, primo dicuntur unum illa quae sunt unum secundum suam substantiam, de quibus supra dictum est in quinque modis suprapositis. Una namque substantia est, aut ratione continuitatis, sicut in primo modo: aut propter speciem subjecti, sicut in secundo modo, et etiam in tertio, prout unitas generis aliquid habet simile cum unitate speciei: aut etiam propter rationem, sicut in quarto et in quinto modo. Et quod adhuc ex his modis aliqua dicantur unum, patet per oppositum. Aliqua enim sunt numero plura, vel numerantur ut plura, quia non sunt continua, vel quia non habent speciem unam, vel quia non conveniunt in una ratione.

870- Deinde cum dicit "amplius autem" Addit alium modum a supradictis, qui non sumitur ex ratione indivisionis sicut praedicti, sed magis ex ratione divisionis; et dicit, quod quandoque aliqua dicuntur

avons le troisième sens. L'indivisibilité de la forme, qui est l'indivisibilité de la définition, nous donne le quatrième sens.

868- D'autres modes dérivent des modes précédents. On dit de plusieurs êtres qu'ils sont un du fait qu'ils font une seule chose. Ainsi, on dit de plusieurs hommes qu'ils sont un parce qu'ils tiennent le navire. Un se dit encore de plusieurs êtres parce qu'ils subissent une seule action: plusieurs hommes ne sont qu'un peuple parce qu'ils sont gouvernés par un seul roi. D'autres sont dits un du fait d'une possession commune; ainsi les possesseurs d'un seul champ sont un dans la possession. Et même plusieurs choses sont dites une parce qu'elles sont quelque chose d'un: plusieurs hommes blancs sont dits un parce que chacun d'eux est blanc.

869- Mais par rapport à toutes ces sens secondaires, on doit d'abord appeler une les choses dont on a parlé dans les cinq sens posés plus haut où l'unité se fait dans la substance. Une seule substance est une, soit en raison de la continuité, comme dans le premier sens; soit à cause de l'espèce du sujet, comme dans le second sens, et même dans le troisième sens, en autant que l'unité du genre ressemble de quelque manière à l'unité de l'espèce; soit à cause de la définition, comme dans le quatrième et cinquième sens. Et que de plus, dans ces sens-là, on puisse dire des choses qu'elles sont une, c'est évident par les termes opposés. Les êtres sont numériquement plusieurs ou sont comptés comme plusieurs, parce qu'ils ne sont pas continus, ou parce qu'ils ne sont pas d'une seule espèce, ou parce qu'ils ne conviennent pas dans une seule définition.

870- Ensuite où il dit: "J'ajoute que, si nous...", il ajoute un autre sens aux sens susdits. Ce sens n'est pas pris en raison de l'indivision comme les autres, mais plutôt en raison de la division. Il dit que si, dans certains cas, plusieurs

unum propter solam continuitatem, quandoque vero non, nisi sit aliquid totum et perfectum; quod quidem contingit quando habet aliquam unam speciem, non quidem sicut subjectum homogeneum dicitur unum specie quod pertinet ad secundum modum positum prius, sed secundum quod species in quadam totalitate consistit requirens determinatum ordinem partium; sicut patet quod non dicimus unum aliquid, ut artificiatum, quando videmus partes calceamenti qualitercumque compositas, nisi forte secundum quod accipitur unum pro continuo; sed tunc dicimus esse unum omnes partes calceamenti, quando sic sunt compositae, quod sit calceamentum et habeat aliquam unam speciem, scilicet calceamenti.

871-Et ex hoc patet, quod linea circularis est maxime una; quia non solum habet continuitatem, sicut linea recta; sed etiam habet totalitatem et perfectionem, quod non habet linea recta. Perfectum est enim et totum, cui nihil deest: quod quidem contingit lineae circulari. Non enim potest sibi fieri additio, sicut fit lineae rectae.

872- Deinde cum dicit "uni vero" ponit quandam proprietatem consequentem unum; et dicit, quod ratio unius est in hoc, quod sit principium alicujus numeri. Quod ex hoc patet, quia unum est prima mensura numeri, quo omnis numerus mensuratur: mensura autem habet rationem principii, quia per mensuram res mensuratae cognoscuntur, res autem cognoscuntur per sua propria principia. Et ex hoc patet, quod unum est principium noti vel cognoscibilis circa quodlibet, et est in omnibus principium cognoscendi.

sont ramenés à l'unité uniquement à cause de la continuité, dans d'autres cas, la continuité est insuffisante et ne sert à l'unité que dans l'existence d'un tout ou de quelque chose de parfait. Ce qui arrive lorsque plusieurs choses ont une seule espèce, qui n'est pas le genre d'espèce que peut apporter le sujet homogène, comme dans le cas du second sens, mais qui est l'espèce constituée par le tout exigeant l'ordre déterminé des parties. Ainsi il appert que nous ne disons pas de quelque chose, d'une oeuvre d'art par exemple, qu'elle est une lorsque nous voyons les parties d'un soulier composées de n'importe quelle manière, excepté peut-être si l'on ramène l'expression à signifier uniquement la continuité. Mais nous disons que toutes les parties du soulier sont une quand elles sont composées, ordonnées de manière à former ce qu'est un soulier et à posséder une espèce, celle du soulier.

871- Il est manifeste de là que la ligne circulaire est tout à fait une: non seulement elle possède la continuité, comme la ligne droite, mais elle possède aussi la totalité et la perfection, ce que n'a pas la ligne droite. En effet, le tout et le parfait sont ce à quoi il ne manque rien: ce qui convient à la ligne circulaire, car on ne peut lui faire aucune addition comme on peut le faire à la ligne droite.

872- Ensuite, quand il dit: "L'essence de l'Un est...", il pose une certaine propriété de l'unité en disant que la raison de l'unité consiste à être principe du nombre. Ce qui est évident du fait que l'unité est la mesure première du nombre, ce par quoi tout nombre est mesuré. La mesure a en effet raison de principe, parce que c'est par elle que nous connaissons les choses mesurées et que les choses sont connues par leurs principes propres. De là il apparaît que l'unité est principe de la chose connue ou du connaissable en tout genre, et qu'elle est en toutes choses principe de connaissance.

873- Hoc autem unum, quod est principium cognoscendi, non est idem in omnibus generibus. In genere enim consonantiarum est unum, quod est diesis, quod est minimum in consonantiis. Diesis enim est semitonium minus. Dividitur enim tonus in duo semitonia inaequalia, quorum unus dicitur diesis. In vocibus autem unum primum et minimum est litera vocalis, aut consonans; et magis vocalis quam consonans, ut in decima dicitur. Et in gravitatibus sive ponderibus est aliquid minimum, quod est mensura, scilicet uncia, vel aliquid aliud hujusmodi. Et in motibus est una prima mensura, quae mensurat alios motus, scilicet motus simplicissimus et velocissimus, sicut est motus diurnus.

874- In omnibus tamen istis hoc est commune, quod illud, quod est prima mensura, est indivisibile secundum quantitatem, vel secundum speciem. Quod igitur est in genere quantitatis unum et primum, oportet quod sit indivisibile et secundum quantitatem. Si autem sit omnino indivisibile et secundum quantitatem et non habeat positionem, dicitur unitas. Punctus vero est id, quod est omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem. Linea vero est quod est divisibile secundum unam dimensionem tantum; superficies vero secundum duas. Corpus autem est omnibus modis divisibile secundum quantitatem, scilicet secundum tres dimensiones. Et hae descriptiones convertuntur. Nam omne quod duabus dimensionibus dividitur, est superficies, et sic de aliis.

876- Deinde cum dicit "amplius autem"
Ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens, quod quaedam sunt unum numero quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia

873- Cette unité cependant qui est principe de connaissance n'est pas la même dans tous les genres d'être. Dans le genre musical, l'unité c'est le "dièse" (le demi-ton) qui est ce qu'il y a de plus petit dans la gamme. Le dièse est en effet le demi-ton mineur, car le ton se divise en deux demitons inégaux, dont l'un s'appelle dièse. Dans les mots, ce qu'il y a de plus petit et de premier c'est la voyelle ou la consonne et davantage la voyelle que la consonne, comme on le dira dans le 10ième livre. Dans la pesanteur ou dans le poids, il y a aussi quelque chose de très petit qui est mesure: c'est l'once ou quelque chose de la sorte. Et dans les mouvements, il y a une première mesure qui mesure les autres mouvements, à savoir le mouvement le plus simple et le plus rapide, comme est le mouvement solaire.

874- Mais dans tous ces cas, il y a ceci de commun que ce qui est la première mesure est indivisible soit selon la quantité soit selon l'espèce. Ce qui est un et premier dans le genre quantité doit être indivisible selon la quantité. S'il est tout à fait indivisible selon la quantité et n'a pas de position, on l'appelle l'unité. Le point, lui, est ce qui est tout à fait indivisible selon la quantité, mais possède une position. La ligne est ce qui est indivisible selon une seule dimension; la superficie selon deux dimensions. Le corps est divisible selon la quantité de toutes manières, c'est-à-dire selon les trois dimensions. Et ces descriptions sont convertibles. Ce qui se divise selon deux dimensions est une superficie...

876- Ensuite, quand il dit: "Autre division. Ce qui...", il pose une autre division, plutôt logique, de l'unité, en disant qu'il y a des êtres qui sont un par le nombre, d'autres par l'espèce, d'autres par le genre, d'autres par analogie. Est numériquement un ce dont la matière est une. La matière en effet, en

enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divitum.

877- Specie autem dicuntur unum, quorum una est "ratio", idest definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquod genus definitur, hoc est in quantum est species.

878- Unum vero genere sunt, quae conveniunt in figure "praedicationis", idest quae habent unum modum praedicandi. Alius enim est modus quo praedicatur substantia, et quo praedicatur qualitas vel actio; sed omnes substantiae habent unum modum praedicandi, in quantum praedicantur non ut in subjecto existentes.

879- Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quis significat habitudinem causae respectu ejusdem. Veil in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris.

880- In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad praecedens et non convertitur. Quaecumque enim sunt unum numero, sunt specie unum et non convertitur. Et idem patet in aliis.

tant qu'elle se tient sous des dimensions signées, est le principe de l'individuation de la forme. A cause de cela, le singulier tient de la matière d'être numériquement un et divisé des autres.

877-Sont dits un par l'espèce ceux dont la définition est une. Il n'y a que l'espèce qui est proprement définie, puisque la définition se fait par le genre et la différence. Si un genre se définit, c'est en tant qu'il est une espèce.

878- Sont un par le genre les êtres qui se retrouvent dans un même type de catégorie, ont un seul mode de prédiquer. Autre en effet est le mode de prédication de la substance, et autre celui de la qualité ou de la passion. Toutes les substances ont cependant un seul mode d'attribution, en tant qu'elles sont prédiquées comme n'existant pas dans un sujet.

879- Sont un par la proportion ou l'analogie tous ceux qui conviennent en ceci que celui-ci est à celui-là comme un autre est à un autre. Ce qui peut se prendre de deux manières. Ou bien deux choses ont des rapports divers à une seule: le mot sain, dit de l'urine, exprime la relation de signe à la santé et, dit du remède, exprime le rapport de la cause à cette même santé. Ou bien il y a un même rapport de deux choses à des choses diverses: les rapports de la tranquillité à la mer et de la sérénité à l'air. La tranquillité en effet est le repos de la mer et la sérénité est le repos de l'air.

880- Dans ces derniers modes de l'unité, le mode postérieur est consécutif au précédent sans être convertible. Tout ce qui est numériquement un est un par l'espèce. L'inverse n'est pas vrai. Ainsi en est-il dans les autres cas.

881- Deinde cum dicit "palam autem" Ex modis unius accipit modos multorum; et dicit, quod multa dicuntur per oppositum ad unum. Et ideo quot modis dicitur unum, tot modis dicuntur multa; quia quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum. Unde aliqua dicuntur multa propter hoc quod non sunt continua. Quod est per oppositum ad primum modum unius.

881- Ensuite, quand il dit: "Il est manifeste...", à partir des sens de l'unité, il conçoit les sens du multiple. Il dit que le multiple se dit par opposition à l'unité. C'est pourquoi il y a autant de sens du multiple qu'il y en a de l'unité, parce que chaque fois que l'un des opposés se dit, l'autre se dit aussi. C'est pourquoi les choses seront dites plusieurs ou multiples parce qu'elles ne sont pas continues. Ce qui est par opposition au premier sens de l'unité.

882- Alia dicuntur multa propter hoc quod materiam habent divisam secundum speciem, sive intelligamus de "materia prima", idest proxima, aut de finali sive ultima, in quam ultimo fit resolutio. Per divisionem quippe proximae materiae dicuntur multa vinum et oleum: per divisionem vero materiae remotae, vinum et lapis. Et si materia accipiatur tam pro materia naturae quam pro materia rationis, scilicet pro genere quod habet similitudinem materiae, hic modus multitudinis sumitur per oppositum ad secundum et tertium modum unius.

882- D'autres sont dites multiples parce que leur matière est divisée selon l'espèce, que ce soit la matière prochaine ou la matière ultime dans laquelle se fait ultimement la résolution. Par la division de la matière prochaine on dit que le vin et l'huile sont deux choses différentes; par la division de la matière éloignée, le vin et la pierre sont multiples. Et si l'on prend la matière et pour la matière réelle et pour la matière logique, c'est-à-dire en ce dernier cas, pour le genre qui a une similitude avec la matière réelle, ce mode de multiplicité se prend par opposition au second et au troisième sens de l'unité.

883- Alia vero dicuntur multa quae habent rationes, quod quid est esse dicentes, plures. Et hoc sumitur per oppositum ad quartum modum.

883- D'autres êtres sont dits multiples parce qu'ils ont plusieurs définitions. Et ce sens s'oppose au quatrième sens de l'un.

884- Quod autem opponitur quinto modo, nondum habet rationem pluralitatis nisi secundum quid et in potentia. Non enim ex hoc quod aliquid est divisibile, propter hoc est multa nisi in potentia.

884- Ce qui s'oppose au cinquième sens de l'un n'a une raison de multiplicité que relative et en puissance. En effet, du fait que quelque chose soit divisible, on ne peut en tirer qu'elle ne soit multiple qu'en puissance.

TEXTE D'ARISTOTE -

Etre.

L'Etre se dit de l'être par accident ou de l'être par essence.

Il est par accident quand, par exemple, nous disons que le juste est musicien, ou que l'homme est musicien, ou que le musicien est homme; à peu près pareillement, dire que le musicien bâtit, c'est dire que l'architecte est musicien par accident, ou que le musicien est architecte par accident: en effet, ceci est cela signifie que cela est accident de ceci. Même remarque pour les cas que nous avons indiqués: si nous disons, par exemple, que l'homme est musicien et que le musicien est un homme, ou que le blanc est musicien, ou que le musicien est blanc, ces deux dernières expressions signifient que l'un et l'autre attributs sont des accidents du même sujet existant, la première expression, que l'attribut est accident de l'être, et le musicien est un homme, que le musicien est un accident de l'homme. De même, on dit que le non-blanc est, parce que ce dont il est l'accident est. Ainsi, quand les choses sont dites par accident, c'est ou bien parce que les deux accidents appartiennent au même sujet existant, ou bien parce que le prédicat est un accident du sujet existant, ou bien enfin parce que le sujet, auquel appartient comme un accident ce dont il est lui-même prédicat, lui-même existe.

L'Etre par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégorie, car les sens de l'Etre sont en nombre égal à ces catégories. Puis donc que, parmi les prédicats, les uns signifient la substance, d'autres, la qualité, d'autres, la quantité, d'autres, la relation, d'autres, l'action ou la passion, d'autres le lieu, et d'autres, le temps, à chacune de ces catégories répond un des sens de l'Etre. C'est qu'il n'y a aucune différence entre l'homme est bien portant et l'homme se porte bien, ni entre l'homme est se promenant ou coupant, et l'homme se promène ou coupe; et ainsi de suite.

Etre et est signifie encore qu'une proposition est vraie, n'être pas, qu'elle n'est pas vraie, mais fausse, aussi bien pour l'affirmation que pour la négation. Par exemple, Socrate est musicien signifie que cela est vrai, et Socrate est non-blanc signifie que cela aussi est vrai. Mais la diagonale du

carré n'est pas commensurable avec le côté signifie qu'il est faux de le dire.

Enfin, Etre et l'Etre signifient aussi, tantôt l'Etre en puissance, tantôt l'Etre en entéléchie des différentes sortes d'êtres dont nous avons parlé: nous appelons, en effet, voyant, aussi bien ce qui voit en puissance que ce qui voit en entéléchie; savoir, aussi bien la puissance d'actualiser son savoir que le savoir actualisé; et être en repos, ce qui est déjà en état de repos comme ce qui peut être en repos. Il en est encore de même pour les substances: nous disons que l'Hermès est dans la pierre, et la demi-ligne dans la ligne, et nous appelons froment ce qui n'est pas encore mûr. Mais quand l'Etre est-il puissance, et quand ne l'est-il pas encore? C'est ce que nous aurons à déterminer ailleurs.

LECON IX

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE DIVISE L'ETRE EN ETRE PAR ESSENCE ET ETRE PAR ACCIDENT, IL EXPOSE ENSUITE LES TROIS SENS (MODES) DE L'ETRE PAR ACCIDENT. ICI, IL POSE TROIS DIVISIONS DE L'ETRE PAR ESSENCE (PAR SOI): LA PREMIERE EST CELLE QUI DIVISE L'ETRE EN DIX PREDICAMENTS; LA SECONDE CONCERNE L'ETRE QUI EXISTE DANS L'AME, ET LA TROISIEME EST LA DIVISION DE L'ETRE EN PUISSANCE ET ACTE.

885- Hic Philosophus distinguit quot modis dicitur ens. Et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens in ens par se et per accidens. Secundo distinguit modos entis per accidens, ibi, "Secundum accidens quidem etc." Tertio modos entis per se, ibi, "Secundum se vero". Dicit ergo, quod ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, qua ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ergo igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa adbedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi per comparisonem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo. Est, cum dicitur, homo est albus, Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens.

885- Ici le Philosophe distingue les modes, les différents sens, selon lesquels l'être peut se dire. Ce qu'il fait en trois points. En premier, il distingue l'être en être par soi et être par accident. En second, il distingue les sens de l'être par accident, où il dit: "Il est par accident etc." En troisième, il distingue les sens de l'être par soi, où il dit: "L'être par essence reçoit etc." Il dit donc que l'être se dit de l'être par soi, par essence, et de l'être par accident. Il faut cependant savoir que cette division de l'être ne correspond pas à cette autre division de l'être par laquelle il se distingue en substance et accident. Ce qui rend cela évident c'est qu'Aristote lui-même, un peu plus loin, divise l'être par soi en dix prédicaments, dont neuf sont du genre accident. L'être se divise donc en substance et accident selon la considération absolue de l'être, comme la blancheur considérée en elle-même est dite un accident et l'homme, une substance. Mais l'être par accident, tel qu'il est pris ici, doit être compris par le rapport de l'accident à la substance. Ce rapport est signifié par le mot "est", comme lorsqu'on dit que l'homme est blanc. De là, ce tout: l'homme est blanc, est un être par accident. Il est donc évident que la division de l'être en par soi et par accident doit être prise selon que quelque chose est prédiqué d'un autre par soi ou par accident; tandis que la division de l'être en substance et accident doit se prendre selon que quelque chose est dans sa nature, soit substance, soit accident.

886- Deinde cum dicit "secundum accidens"
Ostendit quot modis dicitur ens per

886- Ensuite, quand il dit: "Il est par accident...", il montre en combien de sens se dit l'être par accident. Il dit qu'il

accidens; et dicit, quod tribus: quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur, justus est musicus. Secundus, cum accidens praedicatur de subjecto, ut cum dicitur, homo est musicus. Tertius, cum subjectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur musicus est homo. Et, quia superius jam manifestavit quomodo causa per accidens differt a causa per se, ideo nunc consequenter per causam per accidens manifestat ens per accidens.

887- Et dicit, quod sicut assignantes causam per accidens dicimus quod musicus aedificat, eo quod musicum accidit aedificatori, vel e contra, constat enim "quod hoc esse hoc", idest musicum aedificare, nihil aliud significat quam "hoc accidere huic", ita est etiam in praedictis modis entis per accidens, quando dicimus hominem esse musicum, accidens praedicando de subjecto: vel musicum esse hominem, praedicando subjectum de accidente: vel album esse musicum, vel e converso, scilicet musicum esse album, praedicando accidens de accidente. In omnibus enim his, Esse, nihil aliud significat quam accidere. "Hoc quidem", scilicet quando accidens de accidente praedicatur, significat quod ambo accidentia accidunt eidem subjecto: "illud vero", scilicet cum accidentis praedicatur de subjecto dicitur esse, "quia enti" idest subjecto accidit accidens. Sed musicum esse hominem dicimus, "quia huic", scilicet praedicato, accidit musicum, quod ponitur in subjecto. Et est quasi similis ratio praedicandi, cum subjectum praedicatur de accidente. Sicut enim subjectum praedicatur de accidente ea ratione, quia praedicatur subjectum de eo, cui accidit accidens in subjecto positum; ita accidens praedicatur de accidente, quia praedicatur de subjecto accidentis. Et propter hoc, sicut dicitur musicum est homo, similiter dicitur musicum esse album, quia scilicet illud cui accidit esse musicum, scilicet subjectum est album.

y en a trois. L'un de ces sens existe lorsque un accident est prédiqué d'un accident, comme lorsqu'on dit que le juste est musicien. Le second sens est celui où l'accident est prédiqué du sujet, comme lorsqu'on dit que l'homme est musicien. Le troisième sens (mode) est celui où le sujet est prédiqué de l'accident, comme lorsqu'on dit que le musicien est homme. Et parce qu'il a déjà manifesté auparavant comment la cause par accident diffère de la cause par soi, il manifeste ici conséquemment l'être par accident par la cause par accident.

887- Il dit que, de même qu'en assignant la cause par accident, nous disons que le musicien construit, du fait qu'il arrive à l'architecte d'être musicien, ou vice versa, il est facile de constater que "ceci est cela", c'est-à-dire que le musicien construit, ne signifie pas autre chose que cela est accident de ceci, ainsi en est-il dans les modes susdits de l'être par accident, lorsque nous disons que l'homme est musicien, en prédiquant l'accident du sujet, ou que le musicien est homme, en prédiquant le sujet de l'accident, ou que le blanc est musicien, et l'inverse en prédiquant l'accident de l'accident. Dans tous ces cas, "est" ne signifie rien d'autre que le verbe survenir, "arriver à", accéder, être accidentel à. Par exemple, lorsque l'accident est prédiqué de l'accident, cela signifie qu'il arrive aux deux accidents d'être dans le même sujet; de même lorsque l'accident se prédique du sujet, on dit qu'il "est" parce qu'il arrive à l'accident d'être dans le sujet. Et nous disons que le musicien est homme, parce qu'il arrive au prédicat homme d'être le musicien que l'on pose dans le sujet. La raison de prédiquer est presque la même lorsque le sujet est prédiqué de l'accident, et l'accident du sujet. Ainsi le sujet est prédiqué de l'accident du sujet. Ainsi le sujet est prédiqué de l'accident pour cette raison que le sujet est prédiqué de cela à quoi il arrive d'être l'accident posé dans le sujet. De même l'accident est prédiqué de l'accident parce qu'il est prédiqué du sujet de l'accident. Et pour cette raison, comme on dit que le musicien est homme, on dit aussi que le musicien est

blanc, à savoir parce que ce à quoi il arrive d'être musicien, c'est-à-dire le sujet, est blanc.

88- Patet igitur, quod ea, quae dicuntur esse secundum accidens, dicuntur triplici ratione; aut eo "quod ambo", scilicet subjectum et praedicatum, insunt eidem, sicut cum accidens praedicatur de accidente, aut "quia illus", scilicet praedicatum, ut musicum, "inest enti", idest subjecto, quod dicitur esse musicum; et hoc est cum accidens praedicatur de subjecto; aut "quia illus", scilicet subjectum in praedicato positum, est illud cui inest accidens, de quo accidente illud, scilicet subjectum praedicatur. Et hoc est scilicet cum subjectum praedicatur de accidente, ut cum dicimus, musicum est homo.

889- Deinde cum dicit "secundum se" Distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, "Amplius autem et esse significat". Tertio dividit ens per potentiam et actum: et ens sic divisum est communius quam ens perfectum. Nam ens in potentia est ens secundum quid tantum et imperfectum, ibi, "Amplius esse significat et ens." Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod est non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est, et differentia esse non potest. Unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest.

888- Il est donc évident que ce qui est dit être par accident l'est pour trois raisons: ou bien du fait que les deux, c'est-à-dire le sujet et le prédicat, existent dans le même sujet, comme lorsque l'accident se prédique de l'accident; ou bien du fait que le prédicat, le musicien disons, existe dans le sujet que l'on dit être musicien, comme lorsque l'accident se prédique du sujet; ou bien du fait que le sujet posé dans le prédicat est ce dans quoi existe l'accident duquel le sujet est prédiqué. Ce qui arrive lorsque le sujet est prédiqué de l'accident, comme lorsque nous disons que le musicien est homme.

889- Ensuite, quand il dit; "L'être par essence...", il distingue le sens de l'être par soi. Ce qu'il fait en trois parties. Il divise tout d'abord l'être qui est extérieur à l'âme par dix prédicaments. Ce qui est l'être parfait, achevé l'être en acte. En second, il pose un autre sens de l'être, en tant qu'il n'existe que dans l'esprit, où il dit: "Etre et est signifie encore etc." En troisième, il divise l'être par la puissance et l'acte: et l'être ainsi divisé est plus commun que l'être parfait. L'être en puissance en effet n'est qu'un être relatif, "secundum quid" et imparfait. Ce qu'il fait où il dit: "Enfin, Etre et l'Etre etc." Il dit donc en premier que l'être par soi ou par essence se dit de tout ce qui signifie les figures de la prédication. (Texte grec: L'être par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégorie.) Il faut savoir en effet que l'être ne peut être contracté à quelque chose de déterminé, comme le genre est contracté aux espèces par les différences spécifiques. Puisque la différence en effet ne participe pas du genre, elle est en dehors de l'essence du genre. Mais il n'y a rien d'extérieur à l'essence de l'être qui pourrait, par addition à l'être, constituer une espèce: ce qui est

extérieur à l'être n'est rien et ne peut donc être une différence. C'est pourquoi le Philosophe a prouvé dans le troisième livre que l'être ne peut être un genre.

890- Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia "quoties ens dicitur", idest quot modis aliquid praedicatur, "toties esse significatur", idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis.

890- Il faut donc que l'être soit contracté aux divers genres d'être selon les divers modes (sens) de prédiquer, qui sont consécutifs aux divers modes (sens) d'être. Car il y a autant de manières de signifier que quelque chose existe qu'il y a de manières pour ce quelque chose d'être prédiqué. (Le grec: les sens de l'être sont en nombre égal à ces catégories). En d'autres mots, les modes d'être réels sont en nombre égal aux modes de prédication de l'être. C'est pourquoi on appelle prédicaments les modes d'être qui divisent l'être en premier, parce qu'ils sont distingués selon les divers modes de prédiquer. Et donc, parce que parmi les êtres qui sont prédiqués, certains signifient le "quid" c'est-à-dire la substance, d'autres le "quale", d'autres le "quantum", et ainsi de suite, il faut qu'à chaque mode de prédication l'être ait un même sens: quand on dit que l'homme est animal, l'être doit signifier la substance; quand on dit que l'homme est blanc, l'être doit signifier la qualité; et ainsi en est-il pour les autres prédicaments.

891- Sciendum enim est quod praedicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subjectum, ut cum dico. Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur.

891- Il faut savoir en effet que le prédicat peut avoir trois rapports au sujet. Un premier rapport existe lorsque le prédicat est ce qu'est le sujet, comme quand je dis: Socrate est animal. Socrate en effet est ce qu'est l'animal. Et on dit que ce prédicat signifie la substance première, qui est la substance singulière de laquelle tout se prédique.

892- Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subjecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum: quod quidem si non sit mensura subjecti, praedicatur per modum habitus, ut cum

892- Le second rapport est celui où le prédicat signifie ce qui existe dans le sujet. Ou bien ce prédicat existe dans le sujet par soi et de façon absolue: en tant que consécutif à la matière, et ainsi il est la quantité; en tant que consécutif à la forme, et ainsi il est la qualité. Ou bien le prédicat existe dans le sujet, non de façon absolue, mais en relation à autre chose, et ainsi il est "ad aliquid", la relation. Le troisième rapport est celui où le prédicat se prend de quelque chose qui est extérieur au sujet. Ce qui peut

dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subjecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subjecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subjectum patiens terminatur.

893- Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum Est, ne cradatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur, homo ambulat, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus hujusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum Est, et participium. Nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedictio fit, tot modis ens dicitur.

894- Nec est verum quod Avicenna dicit, quod praedicata, quae sunt in generibus accidentis, principaliter significant substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. Nam album ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subjectum ex consequenti, in quantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet, quod ex consequenti includat in sui ratione subjectum. Nam

avoir lieu de deux manières. D'une première manière, le prédicat se prend de quelque chose qui est complètement extérieur au sujet; dans ce cas, s'il n'est pas la mesure du sujet, il est prédiqué selon le mode " habitus", comme lorsqu'on dit que Socrate est chaussé ou habillé. Si le prédicat est mesure du sujet et la mesure extrinsèque étant soit le temps soit le lieu, il sera pris ou du côté du temps, et ainsi il sera le "quando", ou du côté du lieu, et ainsi il sera "l'ubi". Il est l'ubi, à la condition de ne pas considérer l'ordre des parties dans le lieu; ce qui donne le site. D'une seconde manière, le prédicat se prend de ce qui existe de quelque manière dans le sujet auquel il est attribué. S'il est dans le sujet en tant que principe, il lui est prédiqué comme l'agir. Le principe de l'action est en effet dans le sujet. S'il est dans le sujet comme terme, il sera prédiqué comme le pâtir, car la passion se termine dans le sujet qui est patient.

893- Parce qu'à la vérité il y a des prédications où l'on ne se sert pas manifestement du verbe "est", et donc au cas où l'on croirait que ces prédications n'appartiennent pas à la prédication de l'être comme lorsqu'on dit que l'homme marche, Aristote ajoute que, dans toutes ces sortes de prédications, on signifie que quelque chose est. N'importe quel verbe se résout dans ce verbe "est" plus le participe. Il diffère peu de dire en effet que l'homme est guérissant et que l'homme guérit. Les autres cas sont semblables. Ainsi il est évident que l'être se dit selon autant de sens qu'il y a de modes de prédication.

894-Et l'affirmation d'Avicenne n'est pas vraie qui dit que les prédicats qui sont dans les genres de l'accident signifient principalement la substance et secondairement l'accident, comme lorsque je dis: le blanc et le musicien. Car le blanc, tel qu'il se dit dans les prédicaments, signifie la seule qualité. Ce mot blanc signifie conséquemment le sujet, en tant qu'il signifie la blancheur à la manière d'un accident. Il faut donc qu'en conséquence il implique dans sa notion le sujet, car l'être de l'accident est d' "in-être" ou

accidentis esse est in-esse. Albedo enim etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae. Unde nullo modo consignificat subjectum. Si enim principaliter significaret subjectum, tunc praedicata accidentalia non ponerentur a Philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens. Nam hoc totum, quod est homo albus, est ens secundum accidens, ut dictum est.

d'exister dans un sujet. La blancheur, elle, bien qu'elle signifie l'accident, ne le signifie pas à la manière d'un accident, mais à la manière d'une substance. Et ainsi, en aucune façon elle ne consignifie le sujet. Si en effet elle signifiait principalement le sujet, les prédicats accidentels ne seraient pas posés par le Philosophe sous l'être par soi, mais sous l'être par accident. Ce tout en effet qui est l'homme blanc est un être par accident, comme on l'a dit.

895- Deinde cum dicit "amplius autem" Ponit alium modum entis, secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet "quod esse significat" quia aliquod dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, sive in negando. In affirmando quidem, sicut dicimus quod Socrates est albus, quia hoc verum est. In negando vero, ut Socrates non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non album. Et similiter dicimus, quod non est diameter incommensurabilis lateri quadrati, quia hoc est falsum, scilicet non esse ipsum non commensurabilem.

895- Ensuite, quand il dit: "Etre et est..." il pose un autre sens de l'être selon lequel "être" et "est" signifient la composition de la proposition, que fait l'intelligence en composant et en divisant. C'est pourquoi il dit qu'"être" signifie la vérité de la chose. Ou, selon une meilleure version: être signifie qu'un discours est vrai. La vérité de la proposition peut donc être dite vérité de la chose, en tant que cette dernière en est la cause, car de ce que la chose est ou n'est pas le discours est vrai ou faux. Lorsque nous disons en effet que quelque chose est, nous signifions que la proposition est vraie. Et lorsque nous disons que la chose n'est pas, nous signifions que la proposition n'est pas vraie. Et ceci, soit en affirmant, soit en niant. En affirmant, lorsque nous disons que Socrate est blanc, parce que cela est vrai. En niant, lorsque nous disons que Socrate n'est pas blanc, parce que cela est vrai à savoir que lui-même est non blanc. Et pareillement nous disons que le diamètre n'est pas incommensurable au côté du carré, parce que cela est faux, à savoir qu'il n'est pas lui-même non commensurable.

896- Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum Est prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est

896- Il faut savoir cependant que ce second sens se compare au premier, comme l'effet à la cause. De ce que quelque chose est dans la réalité, il s'ensuit la vérité et la fausseté dans la proposition que l'intelligence signifie par ce verbe "est", en tant qu'il est une copule verbale. Mais parce que ce qui est en soi du non-être est considéré par l'intelligence comme un certain être, comme la négation et les choses de cette sorte, il arrive quelquefois que l'être se dise de quelque chose selon ce second sens, sans l'être selon le premier. On dit en effet que la cécité est selon

secundo modo, ex eo quod vera est propositio, quā dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquid esse in rebus, sed magis est privatio alicujus esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille Est primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entiam, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali.

897- Deinde cum dicit "amplius esse" ponit distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu, et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit, quod unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et privationibus, quae sunt res rationis tantum. Dicitur enim aliquid scire, quia potest uti scientia, et quia utitur: similiter quiescens, quia jam inest ei quiescere, et quia potest quiescere. Et non solum hoc est in accidentibus, sed etiam in substantiis. "Etenim Mercurium", id est imaginem Mercurii dicimus esse in lapide in potentia, et medium lineae dicitur esse in linea in potentia. Quaelibet enim pars continui est potentialiter in toto. Linea vero inter substantias ponitur secundum opinionem ponentium mathematica esse substantias, quam nondum reprobaverat. Frumentum etiam quando nondum est perfectum, sicut quando est in herba, dicitur esse in potentia. Quando vero aliquid sit in potentia, et quando nondum est in potentia, determinandum est in aliis, scilicet in nono hujus.

le second sens, en ce que cette proposition est vraie qui dit que quelqu'un est aveugle; mais on ne dit pas qu'elle est vraie selon le premier sens. Car la cécité n'a aucune existence dans les choses, mais est davantage la privation d'une certaine existence. Il arrive cependant à chaque chose que l'on affirme vraiment quelque chose d'elle par l'intelligence ou par la parole. Car la chose ne dépend pas de la science, c'est la science qui se réfère à la chose. Et l'existence que chaque chose a dans sa nature est substantielle. C'est pourquoi, lorsqu'on dit: Socrate est, si ce mot "est" est pris selon le premier sens, il appartient au prédicat substantiel. L'être en effet est supérieur à chacun des êtres, comme animal est supérieur à homme. Si cependant on le prend selon le second sens, il appartient à un prédicat accidentel.

897- Ensuite, quand il dit: "Enfin, Etre et l'Etre...", il pose la division de l'être par l'acte et la puissance, en disant que l'être et l'existence signifient quelque chose qui se dit ou en puissance ou en acte. Dans tous les termes ci-haut mentionnés qui signifient les dix prédicaments, quelque chose se dit en acte et quelque chose en puissance. Il arrive donc que chaque prédicament se divise par la puissance et l'acte. Et comme dans les choses extérieures à l'âme certaines sont dites en acte et d'autres en puissance, ainsi il en est dans les actes de l'âme et dans les privations, qui sont des êtres de raison seulement. On dit en effet que quelqu'un sait et parce qu'il peut se servir de sa science et parce qu'il s'en sert. Et pareillement on dit que quelqu'un se repose et parce qu'il a déjà le repos et parce qu'il peut se reposer. Et ceci n'arrive pas uniquement dans les accidents, mais aussi dans les substances. Nous disons que l'image d'Hermès est dans la pierre en puissance et que la demi-ligne est en puissance dans la ligne. Toute partie du continu est en puissance dans le tout. La ligne est posée parmi les substances, conformément à l'opinion de ceux qui disent que les Mathématiques sont des substances. Ce que le Philosophe n'a pas encore réfuté. Le froment aussi quand il n'est pas encore parfait ou mûri, comme lorsqu'il existe dans la gerbe verte, est dit être en puissance. Quand exactement une chose est-elle en puissance ou non ce sera à déterminer dans les autres livres, c'est-à-dire dans le neuvième.

TEXTE D'ARISTOTE -

Substance.

Substance se dit des corps simples, tels que la Terre, le Feu, l'Eau et toutes choses analogues; en général, des corps et de leurs composés, tant les animaux que les êtres divins; et, enfin, des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances parce qu'elles ne sont pas prédicats d'un sujet, mais que, au contraire, les autres choses sont prédicats d'elles. En un autre sens, est substance tout ce qui est cause immanente de l'existence des êtres dont la nature consiste en ce qu'ils ne sont pas affirmés d'un sujet, par exemple d'âme pour l'animal.

Ce sont aussi les parties immanentes de tels êtres, parties qui les limitent et marquent leur individualité, et dont la destruction serait la destruction du tout; tel est le cas, au dire de certains philosophes, de la surface, pour le corps, et de la ligne, pour la surface; et, plus généralement, le nombre est considéré, par ces philosophes, comme une substance de cette nature, car, une fois anéanti, il n'y aurait plus rien, et c'est lui qui limiterait toutes choses. -- Enfin, la quiddité, exprimée dans la définition, est dite aussi la substance de chaque chose.

Il suit de là que la substance se ramène à deux acceptions: c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être.

LECON X

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES QUATRE SENS DU MOT SUBSTANCE, ET LES

RAMENE A DEUX.

898- Hic ostendit quot modis dicitur substantia: et circa hoc duo facit. Primo ponit diversos modos substantiae. Secundo reducit omnes ad duos, ibi, "Accidit itaque". Circa primum ponit quatuor modos; quorum primus est secundum quod substantiae particulares dicuntur substantiae, sicut simplicia corpora, ut terra et ignis et aqua et hujusmodi. Et universaliter omnia corpora, etiam si non sint simplicia, sicut mixta similium partium, ut lapis, sanguis, caro, et hujusmodi. Et iterum animalia quae constant ex hujusmodi corporibus sensibilibus, et partes eorum, ut manus et pedes et hujusmodi, "et daemonia", idest idola, quae in templis posita colebantur pro diis. Vel daemonia dicit quaedam animalia rationabilia secundum Platonicos, quae Apulejus sic definit: Daemones sunt animalia corpore aerea, mente rationalis, anima passiva, tempore aeterna. Haec enim omnia praedicta dicuntur substantia, quia non dicuntur de alio subjecto, sed alia dicuntur de his. Et haec est descriptio primae substantiae in praedicamentis.

899- Secundum modum ponit ibi "alio vero"

Dicit quod alio modo dicitur substantia quae est causa essenti praedictis substantiis quae non dicuntur de subjecto; non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis, ut forma. Sicut dicitur anima substantia animalis.

898- Ici il montre les différents sens selon lesquels se dit la substance. Ce qu'il traite en deux points. Il propose en premier les différents sens du mot. En second, il les réduit tous à deux, où il dit: "Il suit de là etc." Dans son premier point, il établit quatre sens. Le premier sens est celui selon lequel les substances particulières sont dites substances, comme les corps simples tels que la terre, le feu, l'eau, et les corps de cette sorte. D'ailleurs, on appelle universellement substances tous les corps, même s'ils ne sont pas simples, comme les corps mixtes composés de parties semblables, tels que la pierre, le sang, la chair, etc. On appelle encore substances les animaux qui sont composés de ces corps sensibles, et leurs parties, comme la main et le pied, etc. Même les idoles placées dans les temples et vénérées comme des dieux sont appelées substances. Dans le texte d'Aristote, le mot idole ou démon peut aussi désigner certains animaux raisonnables, créés par les Platoniciens, et que Apulejus définit de la façon suivante: Les démons sont des animaux doués d'un corps aérien, d'un esprit raisonnable, d'une âme impressionnable et d'une durée éternelle. Tous les êtres qu'on vient d'énumérer sont dits substances parce qu'ils ne sont pas affirmés d'un autre sujet, parce qu'ils ne sont pas attribués à un autre sujet, mais sont eux-mêmes sujets de toutes les autres attributions. Et ceci est la description de la substance première dans les prédicaments.

899- Aristote établit le second sens, où il dit: "En un autre sens etc." Il dit qu'en un autre sens (1) de qui est cause de l'être des substances ci-haut mentionnées, qui ne sont pas prédiquées d'un sujet. Il ne s'agit pas cependant de ce qui est cause extrinsèque, cause efficiente par exemple, de ces substances, mais de ce qui est leur cause intrinsèque, comme leur forme. Ainsi nous disons que l'âme est la substance de l'animal.

Les numéros 900 et 901 donnent et rejettent l'usage du mot chez les Platoniciens et les Pythagoriciens qui désignaient par substance l'unité, le point, la superficie, tout ce sans quoi le corps ne pouvait être. Mais une propriété peut être nécessaire à l'être sans être substance.

902- Quantum modum ponit ibi "amplius quod".

Dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscujusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cujus definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam.

902-Aristote établit le quatrième sens, où il dit: "Enfin, la quiddité..." Il dit que la quiddité que signifie la définition, est dite aussi la substance de chaque chose. Cette quiddité ou essence de la chose, dont la définition est la raison, la "ratio", diffère de la forme qu'il a appelée substance selon le second sens, comme diffère l'humanité de l'âme. La forme est en effet une partie de la quiddité ou de l'essence. La quiddité ou l'essence, elle, inclut tous les principes essentiels de la chose. C'est pourquoi le genre et l'espèce sont dits être la substance de ce dont ils sont prédiqués, selon ce dernier sens. Le genre et l'espèce en effet ne signifient pas seulement la forme, mais toute l'essence de la chose.

903- Deinde cum dicit "accidit itaque"

Reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subjicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur. sicut substantia prima, Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ad universali. Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta.

903-Ensuite, où il dit: "Il suit de là...", il réduit ces différents sens à deux, en disant que, en réfléchissant sur les sens énumérés, on peut se rendre compte que la substance se dit de deux façons. Le premier sens est celui selon lequel la substance se dit de ce qui est le sujet ultime dans les propositions, de telle sorte que ce sujet ne peut pas être dit d'un autre. Ainsi en est-il de la substance première. Et ceci est le "ce quelque chose de distinct", le "hoc aliquid", quasi subsistant par soi, et qui est séparable parce qu'il est distinct des autres choses et incommunicable à plusieurs. Ce qui nous donne les trois éléments par où diffère la substance particulière de la substance universelle. Premièrement, la substance particulière ne se prédique pas d'un inférieur, comme la substance universelle. Deuxièmement, la substance universelle ne subsiste qu'en raison de la substance singulière qui, elle, subsiste par soi. Troisièmement, la substance universelle existe en plusieurs, non la substance singulière, qui est séparable et distincte de toutes les autres substances.

904- Sed etiam forma et species uniuscujusque rei, "dicitur tale", id est substantia. In quo includit et secundum

904- Mais la forme et l'espèce de chaque chose sont aussi dites substances. Ce qui comprend le second et le quatrième sens,

et quartum modum. Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam. Unde sub uno comprehenduntur "forma et species" idest sub essentia rei.

905- Tertium autem modum praetermittit, quia falsus est, vel quia reducibilis est ad formam, quae habet rationem termini. - Materiam vero, quae substantia dicitur, praetermittit, quia non est substantia in actu. Includitur tamen in primo modo, quia substantia particularis non habet quod sit substantia et quod sit individua in rebus materialibus, nisi ex materia.

L'essence en effet et la forme ont ceci de commun que c'est selon elles qu'est dit être ce par quoi quelque chose existe. Mais la forme dit relation à la matière, qu'elle fait exister en acte; la quiddité dit relation au supposé, qui est signifié comme ayant telle essence. C'est ainsi qu'Aristote comprend sous un seul chef, à savoir l'essence de la chose, la forme et l'espèce.

905- Il passe sous silence le troisième sens, parce qu'il est faux ou parce qu'il est réductible à la forme, qui a raison de terme. Il passe aussi sous silence la matière, qui reçoit aussi le nom de substance parce qu'elle n'est pas substance en acte. Elle est cependant incluse dans le premier sens, parce que la substance particulière ne peut être substance et individualisée dans les choses matérielles que par la matière.

TEXTE D'ARISTOTE -

Même, Autre, Différent, Semblable

Le Même, Identique, se dit d'abord du Même par accident: par exemple, le blanc et le musicien sont identiques, parce qu'ils sont les accidents du même sujet, et aussi homme et musicien, car l'un est l'accident de l'autre; et le musicien est un homme, parce que le musicien est accident de l'homme. L'expression complexe est identique à chacun des deux termes simples, et chacun d'eux à celle-là, car et l'homme et le musicien sont identiques à l'homme musicien, et inversement. Le caractère accidentel de toutes ces identités est la raison pour laquelle on ne peut pas les affirmer universellement: il n'est pas vrai de dire, en effet, que tout homme est le même que le musicien, car l'universel est un attribut par soi, tandis que l'accident n'est pas par soi, mais il est attribué aux individus d'une manière simple, puisque Socrate et Socrate musicien sont, de l'avis général, identiques. Socrate n'est pas affirmé d'une multiplicité, et c'est pourquoi on ne dit pas tout Socrate comme on dit tout homme. -- Outre le Même dit par accident, il y a le Même par soi, en autant de sens qu'il y en a pour l'Un par soi. Le Même par soi se dit, en effet, des êtres dont la matière est une, soit par l'espèce, soit par le nombre, ainsi que des êtres dont la substance est une. Il est donc manifeste que l'identité est une unité d'être, ou unité d'une multiplicité d'êtres, ou, enfin, unité d'un seul, traité comme multiple, quand on dit, par exemple, qu'une chose est identique à elle-même: on la traite alors comme si elle était deux.

LECON XI

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES SENS SELON LESQUELS SE DIT L'IDENTITE, AUSSI BIEN ESSENTIELLE QU'ACCIDENTELLE.

906- Postquam Philosophus distinxit nomina, quae significant subjectum hujus scientiae, hic distinguit nomina, quae significant partes eorum, quae sunt subjecta hujus scientiae: et dividitur in partes duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant partes entis; hoc ibi, "Potestas dicitur". Substantia enim quae etiam posita est subjectum hujus scientiae, est unum solum praedicamentum non divisum in multa praedicamenta. Prima dividitur in duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant aliquod consequens ad rationem unius, scilicet prius et posterius. Nam unum esse, est principium esse, ut supra dictum est. Et hoc ibi, "Priora et posteria dicuntur".

907- Prima dividitur in duas. In prima distinguit nomina, quae significant primas partes unius et ejus oppositi, scilicet multitudinis. In secunda distinguit nomina, quae significant quasdam secundarias partes, ibi, "Opposita dicuntur". Partes autem unius sunt idem, quod est unum in substantia: et simile, quod est unum in qualitate: et aequale, quod est unum in quantitate. et e contrario partes multitudinis sunt diversum, dissimile et inaequale. Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen Idem, et ea quae ei opponuntur. Secundo distinguit hoc nomen Simile et Dissimile oppositum ejus, ibi, "Similia dicuntur". De aequali autem, et ejus opposito, mentionem hic non facit, quia in eis multiplicitas non est ita manifesta. Circa primum tria facit. Primo distinguit

906- Après avoir distingué les noms qui signifient le sujet de cette science, le Philosophe distingue ici les mots qui signifient les parties de ce qui est le sujet de notre science. Ce qu'il fait en deux parties. Dans la première, il distingue les mots qui signifient les parties de l'un; dans la seconde, les mots qui signifient les parties de l'être, où il dit: "On appelle puissance etc." (lec. XII, no 92) La substance en effet, qui est aussi sujet de cette science, ne forme qu'un seul prédicament qui n'est pas divisé en plusieurs prédicaments. (Voilà pourquoi la distinction du vocabulaire qui la concerne se termine à la leçon précédente.) La première partie est elle-même subdivisée en deux, où il distingue d'abord les mots qui signifient les parties de l'un, puis les mots qui signifient quelque chose de consécutif à la raison de l'unité, à savoir l'antérieur et le postérieur. L'être un en effet est principe de l'être, comme on l'a posé plus haut. Il étudie cette dernière partie où il dit: "Antérieur et postérieur etc." (lec. XIII)

907- Quand il distingue les mots qui expriment les parties de l'un, il distingue d'abord ceux qui signifient les premières parties de l'un et de son opposé, le multiple; puis, il distingue ceux qui désignent des parties secondaires, où il dit: "Opposé se dit etc." (lec. XII, no 922) Or les parties de l'unité sont l'identique qui signifie l'unité dans la substance; le semblable, qui exprime l'unité dans la qualité, et l'égal, qui signifie l'unité dans la quantité. Au contraire, les parties du multiple sont le divers, le dissemblable et l'inégal. Au sujet des parties de l'un, il distingue donc le mot identique et ses opposés; puis le mot semblable et son opposé, le dissemblable, où il dit: "Semblable se dit etc." Il ne fait pas mention de l'égal et de l'inégal parce qu'en eux la multiplicité n'est pas aussi manifeste. Il traite son premier point en

hoc nomen Idem. Secundo hoc nomen Diversum, ibi, "Diversa vero dicuntur". Tertio hoc nomen Differens, ibi, "Differentia vero". Circa primum duo facit. Primo ponit modos ejusdem per accidens. Secundo ejusdem per se, ibi, "Alia vero secundum se".

908- Dicit ergo, quod aliqua dicuntur eadem per accidens tribus modis. Uno modo sicut duo accidentia; ut album et musicum dicuntur idem, quia accidunt eidem subjecto. Secundo modo, quando praedicatum dicitur idem subjecto in quantum de eo praedicatur; ut cum dicitur, homo est musicus, quae dicuntur idem, quia accidit "musicum homini," idest praedicatum subjecto. Tertio modo dicuntur idem per accidens, quando subjectum dicitur esse idem accidenti quasi de eo praedicatum: ut cum dicitur, musicus est homo, significatur quod homo sit idem musico. Quod enim praedicatur de aliquo, significatur idem esse illi. Et haec ratio identitatis est, quia subjectum accidit praedicato.

909- Praeter hos autem modos ejusdem per accidens, in quibus sumitur accidens per se et subjectum per se, sunt alii modi in quibus accipitur accidens cum subjecto compositum. Et in hoc variantur duo modi: quorum unus significatur, quando accidens simpliciter praedicatur de composito ex accidente et subjecto. Et tunc significatur hoc, scilicet accidens esse idem utriusque simul accepto; sicut musico homini, musicum. Alius modus significatur quando compositum praedicatur de subjecto simplici, ut cum dicitur, homo est homo musicus. Tunc enim "illi", idest subjecto simplici, significatur esse idem horum utrumque simul acceptum, scilicet hoc quod dicitur homo musicus. Et similis ratio est, si accidens accipitur ut simplex, et subjectum cum compositione; ut si dicamus, musicus est homo musicus, aut e conver-

trois parties. En premier, il distingue le mot identique; en second, le mot divers ou autre, où il dit: "Autre se dit des êtres etc." (lec XII); en troisième, le mot différent, où il dit: "Différent se dit etc. Au sujet du mot identique, il expose ses sens par accident, puis ses sens propres, essentiels.

908-Il dit donc que l'identique par accident se dit de trois manières. D'une première manière, lorsqu'il s'agit de deux accidents; le blanc et le musicien sont dits identiques parce qu'ils "accidentent", surviennent au même sujet. D'une seconde manière, lorsqu'on dit que le prédicat est identique au sujet en tant qu'il lui est attribué. Ainsi, lorsqu'on affirme que l'homme est musicien, on dit qu'ils sont identiques parce que le musicien est accident de l'homme, c'est-à-dire que le prédicat est accident du sujet. D'une troisième manière, lorsque le sujet est dit identique à l'accident, comme lui étant prédiqué. Ainsi quand on dit que le musicien est homme, on signifie que l'homme est identique au musicien. Car lorsqu'on prédique quelque chose de quelqu'un, on signifie qu'il lui est identique. La raison de cette troisième identité est que le sujet est accident du prédicat.

909- Outre ces sens de l'identique par accident, où le sujet et l'accident sont pris en eux-mêmes, séparément, il y a en d'autres où l'accident et le sujet sont pris ensemble (terme complexe). Ce qui donne lieu à deux sens différents. Le premier sens s'exprime, lorsque l'accident est prédiqué de façon absolue du complexe accident-sujet. Dans ce cas, on signifie que l'accident est identique aux deux pris ensemble: le musicien est identique à l'homme musicien dont il est prédiqué. Le second sens est celui où le composé est prédiqué du sujet simple, comme lorsqu'on dit que l'homme est homme musicien. Dans ce cas, le composé pris ensemble, à savoir ce qui est dit: homme-musicien, est identique au sujet simple. L'identique se dit pour une raison semblable, si l'accident est pris comme simple, et le sujet comme complexe: si nous disons, par exemple, que le musicien

so, quia et homini musico, quod est compositum, dicuntur idem per accidens et homo et musicum, quando hae duo de illo uno praedicantur, et e converso.

910- Ex hoc autem concludit ulterius conclusionem, quod in omnibus praedictis modis praedicandi, in quibus idem per accidens praedicatur, non praedicatur aliquod nomen universaliter. Non enim est verum dicere, quod omnis homo sit idem musico. Quod sic patet. Ea enim sola de universalibus praedicantur universaliter, quae secundum se insunt eidem. Propter hoc enim modus praedicandi, qui est universaliter praedicari, convenit cum conditione subjecti, quod est universale, quia praedicatum per se de subjecto praedicatur. Sed accidentia non praedicantur secundum se de universalibus, sed ratione singularium. Et ideo de universalibus non praedicantur universaliter. Sed de singularibus praedicantur simpliciter, quia idem videtur esse subjecto Socrates et Socrates musicus; non tamen praedicantur de singulari universaliter, quia de nullo potest praedicari aliquid universaliter quod non est universale. Socrates autem non est universale; nam non est in multis. Et ideo non praedicatur universaliter aliquid de Socrate, ut dicatur, omnis Socrates sicut omnis homo. Igitur quae diximus sic dicuntur eadem, scilicet per accidens, ut dictum est.

911- Deinde cum dicit "alia vero" ponit modos ejusdem per se; et dicit, quod aliqua dicuntur eadem secundum se eisdem modis, quibus dicitur unum per se. Omnes enim modi, quibus aliqua unum per se dicuntur, reducuntur ad duos: quorum unus est secundum quod dicuntur unum illa, quorum materia est una; sive accipiamus materiam eandem secundum speciem, sive secundum numerum; ad quod pertinet secundus et tertius modus unius. Alio modo dicuntur

est homme musicien, ou l'inverse, parce que et homme et musicien sont dits être identiques par accident à l'homme musicien, qui est le composé, quand ils sont prédiqués de ce composé un, ou l'inverse.

910- De là il conclut ultérieurement que dans tous les sens susdits dans lesquels l'identique par accident est prédiqué, aucun mot ne se prédique universellement. Il n'est pas vrai de dire en effet que tout homme est identique au musicien. En voici l'évidence. Cela seul se prédique universellement des universels qui existe par soi dans ces universels. C'est pour cela que le mode de prédication, qui est d'être prédiqué universellement, doit convenir avec la condition du sujet qui est universel: parce que le prédicat est prédiqué par soi du sujet. Les accidents ne sont pas prédiqués par soi des universels, mais en raison des singuliers. C'est la raison pour laquelle ils ne sont pas prédiqués universellement des universels. Ils sont cependant prédiqués absolument des singuliers, parce qu'il semble qu'il y ait identité par le sujet, comme Socrate (1) musicien sont identiques par le sujet. Ils ne sont pas prédiqués universellement du singulier, parce qu'aucune prédication universelle ne peut se faire d'un sujet qui n'est pas universel. Socrate n'est pas un universel; il n'est pas dans plusieurs. C'est pourquoi on ne peut prédiquer universellement quelque chose de Socrate, comme si on pouvait dire tout Socrate comme on dit tout homme. Concluons donc que ce que nous avons appelé plus haut identique est identique par accident.

911- Ensuite, lorsqu'il dit: "Outre le même dit par accident...", il expose les sens du même ou de l'identique par soi. Il dit que les êtres sont dits identiques par soi dans les mêmes sens où se dit l'un par soi. Or tous les sens selon lesquels les êtres sont dits un par soi se réduisent à deux. Dans le premier, les êtres sont dits un parce que leur matière est une: que l'on prenne l'identité de matière selon l'espèce ou selon le nombre. Ce qui comprend le se-

unum, quorum substantia est una: vel ratione continuitatis, quod pertinet ad primum modum; vel propter unitatem et indivisibilitatem rationis, quod pertinet ad quartum et quintum. Unde et his modis dicuntur aliqua esse idem.

912- Ex hoc autem ulterius concludit, quod identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem, sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiip-si. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus, Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus autem est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie. Si enim identitatis relatio esset res aliqua praeter illud quod dicitur idem, res etiam, quae relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, quae sibi esset idem, et sic in infinitum. Non est autem possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quae sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum.

cond et le troisième sans de l'unité, Les êtres dits un selon l'autre sens sont ceux qui ont une seule substance: ou bien en raison de la continuité, ce qui appartient au premier sens; ou bien en raison de l'unité et de l'indivisibilité de la notion, ce qui appartient au quatrième et au cinquième sens. C'est donc selon les mêmes sens que les êtres sont dits être les mêmes ou identiques.

912- De là il conclut que l'identité est l'unité ou l'union: ou bien parce que les choses qui sont dites identiques, tout en étant plusieurs dans l'existence, sont identiques en tant qu'elles conviennent dans quelque chose d'un: ou bien parce que, tout en étant une dans l'existence, elles sont diversifiées par l'intelligence, qui s'en sert comme si elles étaient plusieurs pour comprendre la relation d'identité. La relation en effet ne peut être saisie qu'entre deux extrêmes. Ainsi en est-il lorsqu'on dit que quelqu'un est identique à lui-même. L'intelligence se sert d'une seule réalité comme si elle était deux choses, car, autrement, elle ne pourrait désigner la relation d'identité à soi. Il est donc évident que si la relation requiert deux extrêmes et si les deux termes de cette relation ne sont pas réels mais uniquement de raison, la relation d'identité ne sera pas réelle, mais de raison seulement. Ce qui arrive dans le cas de l'identité absolue. Il en est autrement quand deux choses sont dites identiques par le genre ou l'espèce. Si en effet la relation d'identité était constituée par une addition à ce qui est dit identique, cette chose même qui est une relation aurait, parce qu'identique à elle-même, une autre relation qui serait elle-même identique à elle-même, et ainsi à l'infini. Or il n'est pas possible de procéder à l'infini dans les choses. Ce qu'il n'est pas défendu de faire dans les êtres de raison. Car, lorsque l'intelligence réfléchit sur son acte, elle intellige qu'elle intellige. Ce qu'elle peut aussi intelliger, et ainsi à l'infini.

TEXTE D'ARISTOTE -

Autre se dit des êtres qui ont pluralité d'espèce, ou de matière, ou de définition de leur substance, et, d'une manière générale, l'Autre présente des significations opposées à celle du Même.

Différent se dit des choses qui, tout en étant autres, ont quelque identité, non pas selon le nombre, mais selon l'espèce, ou le genre, ou par analogie. Ce terme se dit encore de ce qui est autre par le genre, ou bien des contraires, ou enfin de ce qui contient, dans son essence, l'altérité.

Semblable se dit des choses affectées, sous tous les rapports, des mêmes attributs, de celles qui sont affectées de plus de ressemblances que de différences, et de celles dont la qualité est une. Enfin, ce qui a en partage, avec une autre chose, un plus grand nombre de contraires, ou de plus importants contraires, selon lesquels les choses sont susceptibles d'altération, est semblable à cette autre chose. -- Quant à Dissemblable, il se prend dans tous les sens opposés à Semblable.

10

Opposés, Contraires, Altérité spécifique.

Opposé se dit de la contradiction, des contraires, des relatifs; de la privation et de la possession; des extrêmes, point de départ et point d'arrivée des générations et des corruptions; et, dans tous les cas où deux attributs ne peuvent coexister dans le sujet qui les reçoit ces attributs sont dits être opposés, soit en eux-mêmes, soit par leurs éléments: en effet, le gris et le blanc n'appartiennent pas, en même temps, au même sujet; de là vient que ce sont leurs éléments qui sont opposés.

On nomme contraires ceux des attributs différents par le genre, qui ne peuvent coexister dans un même sujet, ceux qui diffèrent le plus dans le même genre, ceux qui diffèrent le plus dans le même sujet qui les reçoit, ce qui diffère le plus dans ce qui tombe sous la même puissance, enfin ce dont la différence est maxima, soit absolument, soit en genre, soit en espèce. Les autres choses qui sont contraires sont ainsi appelées, les unes, parce qu'elles possèdent les espèces de contraires dont nous venons de parler, d'autres, parce qu'elles reçoivent des contraires de cette nature, d'autres, parce qu'elles sont productrices ou susceptibles de ces contraires, ou qu'elles les produisent ou les subissent actuellement, ou qu'elles sont des pertes ou des acquisitions, des possessions ou des privations de ces contraires. Et puisque l'Un et l'Etre se

prennent en plusieurs acceptions, il s'ensuit nécessairement que leurs dérivés se disent aussi en ces mêmes acceptions, de sorte que le Même, l'Autre et le Contraire doivent varier selon chaque catégorie.

Autre selon l'espèce s'applique aux êtres qui, étant du même genre, ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, à ceux qui, étant dans le même genre, présentent une différence entre eux, et à ceux qui ont une contrariété dans leur substance. Il y a aussi altérité selon l'espèce dans les contraires entre eux, soit dans tous les contraires, soit dans ceux qu'on appelle contraires au sens premier du terme; sont aussi autres selon l'espèce les êtres dont les définitions diffèrent dans la dernière espèce du genre: par exemple, l'homme et le cheval sont indivisibles selon le genre, mais leurs définitions sont différentes. Sont enfin autres par l'espèce, les attributs de la même substance qui ont une différence. -- Le Même selon l'espèce se dit dans tous les cas opposés aux précédents.

LECON XII

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ON EXPOSE LES SENS DE DIVERS (AUTRE), DIFFERENT, SEMBLABLE ET DE LEURS MOTS OPPOSES, ET DE L'AUTRE (DU DIVERS) SELON L'ESPECE.

913- Hic ostendit quot modis dicitur diversum; et dicit, quod diversa dicuntur aliqua tripliciter. Dicuntur enim aliqua diversa specie, quorum species sunt plures, sicut asinus et bos. Quaedam vero dicuntur diversa numero, quia differunt secundum materiam, sicut duo individua unius speciei. Quaedam vero dicuntur diversa secundam "rationem substantiae", idest definitionem declarantem substantiam rei. Contingit enim quaedam esse idem numero, scilicet subjecti, sed diversa ratione, sicut Socrates et hoc album.

914- Et quia plures modi diversitatis accipi possunt, sicut quod dicatur diversum genere et diversum propter continui divisionem, ideo subjungit, quod diversum dicitur oppositum totaliter ad idem. Quilibet enim modo ejus, quod est idem, opponitur aliquis modus ejus quod est diversum. Et propter hoc, quot modis dicitur idem, tot modis diversum.

915- Et tamen alii modi unius, vel ejus quod est idem, possunt reduci ad istos hic tactos. Diversitas enim generis includitur in diversitate speciei. Diversitas vero continuitatis in diversitate materiae, eo quod partes quantitatis se habent per modum materiae ad totum

916- Deinde cum dicit "Differentia vero" Hic distinguit quot modis dicitur hoc nomen Differentens. Assignat autem duos modos: quorum primum est, quod aliquid proprie dicitur differentens secundum quod aliqua duo quae sunt "aliquid idem entia", idest in aliquo uno convenientia, sunt diversa: sive convenient in aliquo uno secundum numerum,

913- Ici il montre en combien de sens peut se dire le divers. Il dit que les choses peuvent être appelées diverses de trois manières. Les unes sont dites diverses par l'espèce. Ce sont celles qui appartiennent à plusieurs espèces, comme l'âne et le boeuf par exemple. D'autres sont dites diverses par le nombre, parce qu'elles diffèrent par la matière, comme deux individus de même espèce. D'autres sont dites diverses par la définition manifestant la substance de la chose. Il arrive en effet que certaines réalités sont numériquement identiques, c'est-à-dire par le sujet, bien que diverses par définition, comme Socrate et ce blanc.

914- Et parce que ces sens de la diversité (altérité) sont nombreux: le divers par le genre, le divers par la division du continu, etc., Aristote ajoute que le divers constitue une opposition totale au "même" ou à identique. Les sens du divers offrent une opposition systématique aux sens de l'identique (du même). C'est pourquoi il y a autant de sens du divers qu'il y en a du même.

915- Et cependant les autres sens de l'un ou de l'identique peuvent se réduire aux deux sens énumérés au début de cette leçon. La diversité du genre est incluse dans celle de l'espèce; la diversité du continu, dans la diversité de la matière, du fait que les parties de la quantité font fonction de matière par rapport au tout.

916- Ensuite, quand il dit: "Différent se dit...", il distingue les sens du mot "différent". Il en assigne deux. Voici le premier sens. Se disent différentes les choses qui, tout en étant diverses, conviennent dans une certaine forme d'unité: dans l'identité numérique, comme Socrate assis et Socrate debout; dans l'identité de l'espèce, comme Socrate et Platon dans l'homme; dans l'identité générique, comme

sicut Socrates sedens à Socrate non sedente: sive convenient in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine: sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali: sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. Ex quo patet, quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa, quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur, quod alio differt. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicuntur etiam illa, quae habent diversum genus, et in nullo communicant.

917- Deinde docet quibus conveniat esse differens secundum primum modum qui est proprius. Cum enim oporteat ea, quae proprie dicuntur differentia, in uno aliquo convenire; ea vero, quae conveniunt in specie, non distinguuntur nisi per accidentales differentias, ut Socrates albus vel justus, Plato niger vel musicus; quae vero conveniunt in genere et sunt diversa secundum speciem, differunt differentiis substantialibus: illa propriissime dicuntur differentia, quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem. Omne autem genus dividitur in contrarias differentias; non autem omne genus dividitur in contrarias species. Coloris enim species sunt contrariae, scilicet album, nigrum: et differentiae etiam, scilicet congregativum et disgregativum. Animalis autem differentiae quidem sunt contrariae, scilicet rationale et irrationale: sed species animalis, ut homo et equus etc, non sunt contrariae. Illa igitur, quae propriissime dicuntur differentia, sunt quae vel sunt species contrariae, sicut album et nigrum; vel sunt species unius generis non contrariae, sed habentia contrarietatem in substantia ratione contrarii differentiarum quae sunt de substantia specierum.

l'homme et l'âne dans l'animal; dans l'unité de proportion, comme la quantité et la qualité dans l'être. D'où il ressort que tout ce qui est différent est divers sans que l'inverse ne soit vrai. Car les choses diverses qui n'entretiennent aucune convenance entre elles, qui n'ont aucun point de commun, ne peuvent être dites proprement différentes, parce qu'elles diffèrent par elles-mêmes et non par quelque chose d'autre. Le différent se dit de ce qui diffère par quelque chose d'autre que soi. Le second sens du mot différent est celui où le mot devient équivalent au mot divers: et ainsi, sont différentes même les choses qui ont des genres différents et qui n'ont rien de commun entre elles.

917- Il montre ensuite à quoi il convient d'être différent selon le premier sens, qui est le sens propre du terme. Notons donc que ce qui est dit proprement différent convient dans une certaine unité. Ce qui communique dans l'espèce ne se distingue que par des différences accidentelles, comme Socrate blanc et juste diffère de Platon noir et musicien; ce qui communique dans le genre et est divers selon l'espèce diffère par des différences. Les choses qui sont identiques par le genre et diverses selon l'espèce sont celles qui sont appelées le plus proprement différente. Tout genre en effet se divise par des différences contraires, mais tout genre ne se divise pas en espèces contraires. Les espèces de la couleur sont contraires, comme le blanc et le noir; et les différences aussi de ces espèces sont contraires, comme la qualité réceptive du blanc et le caractère réfractaire du noir. Les différences de l'animal sont contraires, le rationnel et l'irrationnel, mais les espèces de l'animal, comme l'homme et le cheval, etc., ne sont pas contraires. Les choses donc qui sont différentes au sens le plus propre du mot sont celles qui sont, ou bien d'espèces contraires, comme la blanc et le noir, ou bien d'espèces non contraires d'un seul genre mais possédant une contrariété essentielle en raison de la contrariété des différences qui appartiennent à l'essence des espèces.

918- Deinde cum dicit "similia dicuntur"

Ostendit quot modis dicitur simile. Circa hoc autem duo facit. Nam primo assignat quot modis dicitur simile. Secundo quot modis dicitur dissimile, ibi, "Opposite vero", Circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur simile. Secundo quomodo dicatur aliquid maxime simile, ibi, "Et secundum quae alterari". Ponit autem tres modos similitudinis, Constat enim quod unum in qualitate facit simile. Passio autem est affinis qualitati eo quod praecipue passio in mutatione qualitatis, quae est alteratio, attenditur. Unde et quaedam species qualitatis est passio et passibilis qualitas. Et propter hoc similitudo non solum attenditur secundum convenientiam in qualitate, sed secundum convenientiam in passione. Quod quidem potest esse dupliciter. Aut ex parte passionis, aut ex parte ejus ad quod passio terminatur.

919- Sic igitur tripliciter aliqua sunt similia. Uno modo, quia patiuntur idem, sicut duo ligna, quae comburuntur, possunt idicini similia. Alio modo ex hoc solo, quod patiuntur aliquo plura, similia dicuntur, sive patiuntur idem, sive diversa: sicut duo homines, quorum unus fustigatur, et alter incarceratur, dicuntur similes in patiando. Tertio modo dicuntur similia quorum una est qualitas; sicut duo albi, et duo sidera in caelo habentia similem splendoram aut virtutem.

920-Deinde cum dicit "et secundum" Ostendit unde aliquid maxime dicatur simile. Quando enim sunt plures contrarietates, secundum quas attenditur alteratio, illud, quod secundum plures illarum contrarietatum est alicui simile, dicitur magis proprie simile, Sicut allium, quod est calidum et siccum, dicitur magis proprie simile igni, quam saccharum, quod est calidum et humidum. Et idem est inter

918- Ensuite, quand il dit: "Semblable se dit...", il montre en combien de sens peut se dire le mot semblable. Là-dessus il fait deux choses. Il assigne d'abord les différentes acceptions du mot; en second, les sens selon lesquels se dit dissemblable, où il dit: "Quant à Dissemblable, etc. L'énumération des sens du mot semblable se fait en deux temps. D'abord, il distingue les sens, puis montre en quoi consiste la plus grande similitude, où il dit: "Enfin, ce qui a en partage, etc." Il pose donc trois sens du terme similitude. On constate que l'unité dans la qualité rend semblable. Or la passion est voisine de la qualité du fait que la passion se manifeste principalement dans la mutation de la qualité, qui est l'altération. C'est pourquoi il y a une certaine espèce de qualité qui est la passion et la qualité passible. C'est pourquoi la similitude se prend non seulement selon la communauté de la qualité, mais aussi de la passion. Et doublement dans ce dernier cas: soit du côté de la passion, soit du côté de ce à quoi se termine la passion.

919- Ainsi donc il y a trois manières d'être dits semblables. D'une première façon, on peut dire semblables les choses qui subissent la même action, comme lorsque deux bûches sont brûlées. D'une seconde façon, les choses sont semblables du seul fait qu'elles pâtissent, que ce soit sous l'action d'une seule action ou d'actions diverses, comme lorsque deux hommes se ressemblent dans la passion, l'un, en étant incarcéré, l'autre, en recevant des coups. D'une troisième façon, sont dites semblables les choses possédant une même qualité, comme deux choses blanches ou deux constellations dans le ciel ayant un même éclat ou une même splendeur.

920- Ensuite, quand il dit: "Enfin, ce qui...", il montre la source de la plus grande similitude. En effet, lorsque plusieurs contraires affectent différentes choses, contraires selon lesquels les choses sont susceptibles d'altération, ce qui a en partage avec une autre chose un plus grand nombre de contraires se dit, dans un sens beaucoup plus propre, semblable à cette chose. Comme l'ail qui est chaud et sec est dit plus proprement sem-

duo quorum utrunque est simile alicui tertio secundum unam qualitatem tantum: illud quod est simile secundum qualitatem magis sibi propriam, magis proprie dicitur simile ei: sicut aer magis proprie similis est igni, quam terra. Aer enim assimilatur igni in calore, quae est qualitas sibi propria, magis quam siccitas in qua assimilatur sibi terra.

blable au feu que le suc qui est chaud et humide. Il en est de même entre deux choses qui sont toutes deux semblables à une même troisième selon une seule qualité: celle qui lui ressemble le plus proprement est celle qui lui ressemble par la qualité qui lui est la plus propre. Ainsi l'air est plus proprement semblable au feu que la terre, parce que l'air s'assimile au feu par la chaleur, qui est une qualité plus propre au feu que la sécheresse, par laquelle on assimile la terre au feu.

921- Consequenter dicit, quod dissimilia dicuntur per oppositum ad similia.

021- Conséquemment il dit que ce qui est dissemblable se dit par opposition à ce qui est semblable.

922-Deinde cum dicit "opposita dicuntur"

922- Ici il distingue les parties secondaires de la pluralité, celles qui sont contenues sous "le différent" et "le divers," qui en forment les parties principales. Son travail se divise en trois parties.

Hic distinguit secundarias partes pluralitatis, quae scilicet continentur sub differenti et diverso, quae sunt partes primae: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quot modis dicuntur opposita. Secundo quot modis dicuntur contraria, ibi, "Contraria dicuntur". Tertio quot modis dicuntur diversa specie, ibi, "Diversa vero specie". Circa primum duo facit. Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis; scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad aliquid. Aliquid enim contra ponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotio nis, quia scilicet num movet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter movet nihil relinquens, et sic est negatio. Aut relinquit subjectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subjectum et genus, et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere.

Premièrement, il montre en combien de sens se dit l'opposé; deuxièmement, il donne le nombre de sens des contraires, où il dit: "On nomme contraires etc."; troisièmement, il donne le nombre de sens de la diversité spécifique, où il dit: "Autre selon l'espèce etc." Il traite sa première partie en deux points. En premier, il indique les sens selon lesquels se disent les opposés. Il y en a quatre: la contradiction, la contrariété, la privation et la possession (habitus), et la relation. Une chose en effet s'oppose à une autre, ou en raison de la dépendance par laquelle elle dépend de cette autre, et ainsi elles s'opposent relativement; ou en raison de la suppression, à savoir parce que l'une supprime ou écarte l'autre. Ce qui arrive de trois manières. Ou bien elle supprime l'autre totalement, ne laissant rien, et ainsi elle en est la négation; ou bien, elle ne laisse que le sujet, et elle en est ainsi la privation; ou elle laisse le sujet et le genre, et ainsi elle est contraire. Les contraires en effet n'existent pas seulement dans le même sujet, mais dans le même genre.

923- Secundo ibi "et ex quibus" Ponit duos modos, secundum quos potest cognosci, quod aliqua sunt opposita: quorum primus est per compara-

923- Ensuite, où il dit: "des extrêmes..." il montre les deux manières qui permettent de connaître l'opposition entre les choses. La première manière se prend par rapport

tionem ad motum. Nam in quolibet motu vel mutatione, terminus a quo, opponitur termino ad quem. Et ideo ex quibus est motus, et in quae est motus, sunt opposita, ut patet in generationibus. Nam generatio albi est ex non albo, et ignis ex non igne.

924- Secundo modo per comparisonem ad subjectum. Nam illa, quae non possunt inesse simul eidem susceptibili, oportet quod adinvicem opponantur, vel ipsa, vel ea in quibus sunt. Non enim potest idem corpus simul esse album et nigrum, quae sunt contraria. Homo vero et asinus non possunt de eodem dici, quia habent in suis rationibus differentias oppositas, scilicet rationale et irrationale. Et similiter pallidum et album; quia pallidum componitur ex nigro, quod est oppositum albo. Et notandum, quod signanter dicit, eidem susceptibili: quia quaedam non possunt alicui eidem subjecto simul inesse, non propter oppositionem quam habeant adinvicem, sed quia subjectum non est susceptibile utriusque; sicut albedo et musica non possunt simul inesse asino, possunt autem simul inesse homini.

925- Deinde cum dicit "contraria dicuntur"
Hic ostendit quot modis contraria dicuntur: et circa hoc tria facit. Quorum primum est, quod assignat modos, quibus aliqua principaliter dicuntur contraria: inter quos ponit unum primum improprium: scilicet quod aliqua dicuntur contraria, quae non possunt simul adesse eidem, licet differant secundum genus: proprie enim contraria sunt quae sunt unius generis: sicut si diceretur, quod gravitas et motus circularis non sunt in eodem subjecto.

926- Alium modum ponit proprium secundum quod contraria dicuntur in aliquo convenientia. Conveniunt enim contraria in tribus: scilicet in eodem genere, et in eodem subjecto, et in eadem potestate. Et ideo notificat

au mouvement. Car dans tout mouvement ou mutation, le terme a quo s'oppose au terme ad quem. C'est pourquoi le point de départ et d'arrivée du mouvement sont opposés, comme il apparaît dans les générations. La génération du blanc se fait du non-blanc, et le feu vient du non-feu.

924- La seconde manière est par comparaison au sujet. Car les choses qui ne peuvent exister en même temps dans le même sujet doivent s'opposer entre elles. Ou bien elles s'opposent par elles-mêmes, ou bien par ce dans quoi elles se trouvent. Le même corps en effet ne peut être en même temps blanc et noir, qui sont des qualités contraires. Homme et âne^{ne} peuvent être dits du même, parce qu'ils ont dans leur notion des différences opposées, à savoir raisonnable et irraisonnable; et pareillement, le gris et le blanc, parce que le gris est composé de noir, qui est l'opposé du blanc. Il faut noter dans la phrase d'Aristote l'importance des mots: dans le même sujet. La raison en est que certaines choses ne peuvent exister ensemble dans le même sujet, non pas à cause de l'opposition qu'elles ont entre elles, mais parce que le sujet n'est pas apte à les recevoir toutes deux. Ainsi la blancheur et la musique ne peuvent pas exister en même temps dans l'âne, mais peuvent exister en même temps dans l'homme.

925- Ensuite, quand il dit: "On nomme contraires...", il montre quels sont les sens selon lesquels se disent les contraires. Ce qu'il fait en trois points. Son premier travail de réflexion consiste à assigner les sens principaux du mot, parmi lesquels il en pose un premier, impropre, à savoir que certaines choses sont dites contraires parce qu'elles ne peuvent être en même temps dans le même sujet, bien qu'elles diffèrent par le genre. En effet les contraires, au sens propre, appartiennent au même genre. Comme si l'on disait que la gravité et le mouvement circulaire ne sont pas dans le même sujet.

926- Il pose le second sens, qui est le sens propre du mot, selon lequel sont dites contraires les choses qui ont un point commun. Les contraires se rencontrent en trois choses: ils sont dans le même genre, dans le même sujet et dans la même puis-

secundum ista tria, illa qua sunt vere contraria; dicesn, quod illa, quae plurimum differunt eorum quae sunt in eodem genere dicuntur contraria, sicut album et nigrum in genere coloris, Et iterum illa, quae plurimum differunt in eodem susceptibili existentia, sicut sanum et aegrum in animali. Et iterum, quae plurimum differunt in eadem potestate contenta, sicut congruum et incongruum in grammatica. Potestates enim rationabiles ad opposita sunt. Dicit autem "plurimum" ad differentiam mediorum inter contraria, quae etiam conveniunt in eodem genere, subjecto et potestate, non tamen sunt plurimum differentia.

927- Unde subjungit universalem retentionem, secundum quam aliqua dicuntur contraria; quia scilicet eorum differentia est maxima, vel simpliciter, vel in eodem genere, vel in eadem specie. Simpliciter quidem, sicut in motu locali extrema sunt maxime distantia, sicut punctus orientis et occidentis, quae sunt extrema diametri totius orbis. In eodem genere, sicut specificae differentiae, quae dividunt genus. In eadem specie, sicut accidentales differentiae contrariae per quae differunt individua ejusdem speciei.

928- Secundum ponit ibi "alia vero" Et ostendit qualiter aliqua secundario modo dicuntur contraria, propter hoc quod habent habitudinem ad ea quae principaliter sunt contraria; scilicet quia vel habent contraria in actu, sicut ignis et aqua dicuntur contraria, quia alterum est calidum et alterum frigidum; vel quia sunt susceptibilia contrariorum in potentia, sicut sanativum et aegrotativum. Vel quia sunt activa vel passiva contrariorum in potentia, ut calefactivum et infrigidativum, calefactibile et infrigidabile. Vel quia sunt contrariorum agentia et patientia in actu, sicut calefaciens

sance. C'est pourquoi, c'est selon ces trois points de rencontre qu'il notifie les choses qui sont vraiment contraires. Il dit que les choses qui sont les plus éloignées de celles qui sont dans le même genre leur sont dites contraires, comme le blanc et le noir dans le genre couleur. En outre, sont contraires les choses qui diffèrent le plus de celles qui existent dans le même sujet apte à les recevoir, comme la santé et la maladie dans l'animal. Il en est ainsi pour celles qui diffèrent le plus par rapport à une puissance, comme ce qui est correct et incorrect en grammair. Les puissances raisonnables en effet sont capables d'opposés. Il dit toujours "le plus", pour distinguer des contraires les intermédiaires qui communiquent aussi dans les mêmes genre, sujet et puissance, mais qui ne sont pas les plus opposés ou différents.

927- De là il apporte la raison universelle du sens accordé au mot. Les contraires se trouvent où il y a la plus grande différence, soit de façon absolue, soit dans le même genre, soit dans la même espèce. De façon absolue, comme les extrêmes dans le mouvement local sont les plus distants: le point oriental et le point occidental qui sont les extrêmes du diamètre de tout l'orbe terrestre. Dans le même genre, comme les différences spécifiques qui divisent le genre. Dans la même espèce, comme les différences accidentelles contraires par lesquelles diffèrent les individus d'une même espèce.

928- Aristote expose le deuxième sens, où il dit: "Les autres choses..." Il montre comment certaines choses sont dites contraires dans un sens secondaire ou dérivé: c'est parce qu'elles ont une certaine relation à celles qui sont contraires au sens propre. Ou bien parce qu'elles ont des contraires en acte, comme le feu et l'eau sont dits contraires parce que l'un est chaud, l'autre froid. Ou bien parce qu'elles sont susceptibles des contraires en puissance, comme ce qui est capable de santé et de maladie. Ou bien parce qu'elles peuvent produire ou recevoir des contraires comme ce qui peut réchauffer et refroidir, être réchauffé et refroidi. Ou bien parce qu'elle.

et infrigidans, calefactum et infrigidatum. Vel quia sunt expulsioniones, sive abjectiones, sive acceptiones contrariorum, vel etiam habitus aut privationes eorum. Nam privatio albi opposita est privationi nigri sicut habitus habitui.

929- Patet ergo quod tangit triplicem habitudinem circa contraria. Una quae est subjecti in actu, vel in potentia. Alia quae est activi et passivi in actu et potentia. Tertia quae est generationis et corruptionis, vel secundum se, vel quantum ad eorum terminos, qui sunt habitus et privatio.

930- Tertium ponit ibi "sed quoniam" Et ostendit qua de causa praedicta dicuntur multipliciter. Quia enim unum et ens dicuntur multipliter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur; sicut idem et diversum, quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum

931- "Diversa vero"

Hic ostendit quot modis dicantur aliqua diversa specie: et ponit quinque modos: quorum primus est, quando aliqua sunt in eodem genere, et non sunt subalterna, sicut scientia et albedo sub qualitate, licet non contra se dividantur oppositis differentiis.

932- Secundus est, quando sunt in eodem genere, et dividuntur contra invicem per aliquam differentiam; sive differentiae sint contrariae, sive non, ut bipes et quadrupes.

933- Tertius modus est, quando sua subjecta habent contrarietatem, utpote quae dividuntur per differentias contrarias; sive ipsa sint

sont agentes ou patientes en acte des contraires, comme ce qui est réchauffant et refroidissant, réchauffé et refroidi. Ou bien parce qu'elles sont des répulsions, des pertes ou des acquisitions des contraires, ou bien encore des possessions ou des privations des contraires. La privation du blanc est opposée à la privation du noir, comme la possession à la possession.

929- Il est donc évident qu'il touche à un triple rapport concernant les contraires. L'un qui concerne le sujet en acte ou en puissance. L'autre qui concerne l'actif ou le passif en acte ou en puissance. Le troisième qui concerne la génération et la corruption, soit en elles-mêmes, soit dans leurs termes qui sont la possession et la privation.

930- Il donne maintenant la cause pour laquelle les mots susdits se disent de plusieurs manières. Parce que l'un et l'être se prennent en plusieurs acceptions, il faut que les mots qui en dérivent se disent de plusieurs façons: comme l'identique et le divers qui sont consécutifs à l'un et au multiple, et le contraire qui est contenu sous le divers. Et ainsi il faut que le divers se divise selon les dix prédicaments, comme l'être et l'un.

931- Où il dit: "Autre selon l'espèce...", il montre les sens selon lesquels se dit la diversité spécifique. Il en pose cinq. Le premier sens est celui où les choses appartiennent au même genre, sans être subalternées, comme la science et la blancheur appartiennent à la qualité, bien qu'elles ne soient pas divisées entre elles par des différences opposées.

932- Le second sens est celui où les choses sont dans le même genre et se divisent entre elles par une certaine différence: que les différences soient contraires ou non. Ainsi en est-il de la diversité entre le bipède et le quadrupède.

933- Le troisième sens est celui où les choses ont des sujets qui possèdent une certaine contrariété: qui sont, par exemple, divisés par des différences contraire

contraria, ut album et nigrum, quae dividuntur per congregativum et disgregativum; sive non, ut homo et asinus, quae dividuntur per rationale et irrationale. Contraria enim oportet esse diversa specie, vel omnia, vel illa quae principaliter dicuntur esse contraria.

Ces sujets peuvent eux-mêmes être contraires, comme le blanc et le noir qui se divisent par le réceptif et le réfractaire; ou ces sujets ne sont pas eux-mêmes contraires, comme l'homme et l'âne qui se divisent par le raisonnable et le non-raisonnable. Il faut en effet que tous les contraires ou, du moins, les principaux d'entre eux, soient divers par l'espèce.

934- Quartus modus est, quando sunt diversae species ultimae, eademque specialissimae in aliquo genere, ut homo et equus. Magis enim proprie dicuntur specie differre, quae solum specie differunt, quam quae specie et genere.

934- Le quatrième sens est celui qui renferme diverses espèces ultimes, ces espèces atomes appartenant au même genre, comme l'homme et le cheval. C'est en plus grande rigueur de termes qu'on dit différer par l'espèce les choses qui diffèrent uniquement par l'espèce que celles qui diffèrent et par l'espèce et par le genre.

935- Quintus modus est, quando aliqua accidentia sunt in eodem subjecto, et tamen differunt adinvicem, eo quod impossibile est plura accidentia unius speciei in eodem subjecto esse. Eadem vero specie dicuntur per oppositum ad praedicta.

935- Le cinquième sens est celui où plusieurs accidents existent dans un même sujet et diffèrent cependant entre eux. Ce qui est attribuable au fait qu'il est impossible que plusieurs accidents d'une seule espèce existent dans un même sujet. Le même selon l'espèce se dit de tous les cas opposés aux précédents.

TEXTE D'ARISTOTE -

Antérieur et Postérieur.

Antérieur et Postérieur se disent de certaines choses (étant posée l'existence d'un objet premier et d'un principe dans chaque genre), en raison de la plus grande proximité d'un principe, déterminé soit absolument, c'est-à-dire par nature, soit par relation à quelque chose, ou selon le lieu, ou par certaines personnes. Par exemple, ce qui est antérieur selon le lieu, c'est ce qui est plus rapproché, ou d'un lieu déterminé par la nature, comme le milieu ou l'extrémité, ou d'un objet pris au hasard; et ce qui en est plus éloigné est postérieur. -- Ce qui est antérieur selon le temps, c'est ce qui est plus éloigné de l'instant actuel (ainsi, pour le passé, la guerre de Troie est antérieure aux guerres Médiques, parce qu'elle est plus éloignée de l'instant présent); c'est aussi ce qui est plus rapproché de l'instant présent: pour l'avenir, les Jeux Néméens sont antérieurs aux Jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus près de l'instant actuel, l'instant servant de principe et de point de départ. -- Ce qui est antérieur selon le mouvement, c'est ce qui est plus rapproché du moteur premier, par exemple l'enfant est antérieur à l'homme fait; et le moteur premier est aussi un principe pris absolument. -- Ce qui est antérieur selon la puissance, c'est ce qui l'emporte en puissance, ce qui peut davantage. De ce genre est tout être à la volonté duquel obéit nécessairement un autre être, lequel est le postérieur, de telle façon que celui-ci ne puisse se mettre en mouvement, si l'autre ne le meut pas, et qu'il se meuve, si l'autre le meut. La volonté est ici un principe. -- Antérieur selon le rang se dit des choses placées à certains intervalles par rapport à un objet déterminé, suivant une règle définie: c'est ainsi que le danseur qui suit le coryphée est antérieur au danseur du troisième rang, et que l'avant-dernière corde de la lyre est antérieure à la plus haute; dans le premier cas, c'est le coryphée qui est principe, dans le second cas, c'est la corde médiane.

Voilà donc des manières d'entendre l'Antérieur et le Postérieur. Il y en a une autre: c'est l'Antérieur selon la connaissance, et cet antérieur est considéré comme étant aussi un antérieur absolu. Mais l'antérieur selon l'ordre logique n'est pas le même que l'antérieur selon l'ordre sensible. Dans l'ordre logique, c'est l'universel qui est antérieur; dans l'ordre sensible, c'est l'individuel. De plus, dans l'ordre logique, l'accident est antérieur au tout; par exemple, le musicien est antérieur à l'homme musicien, car la notion du tout ne peut exister sans la partie, bien que musicien ne puisse, en fait, exister sans un être musicien.

Antérieur se dit aussi des propriétés des choses antérieures: par exemple, le rectiligne est antérieur au poli, car l'un est une propriété de la ligne comme telle, et l'autre une propriété de la surface.

Tels sont les différents cas de l'Antérieur et du Postérieur. Il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance: sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon la distinction usitée par Platon. -- Prenons l'Etre dans ses diverses acceptions: d'abord, le sujet est antérieur, ce qui fait que la substance est antérieure: ensuite, suivant qu'on se trouve en présence de la puissance ou de l'entéléchie, on a l'antériorité par rapport à la puissance et l'antériorité par rapport à l'entéléchie: par exemple, en puissance, la demi-ligne est antérieure à la ligne entière, la partie, au tout, et la matière, à la substance, mais, selon l'entéléchie, ces choses sont postérieures, car c'est seulement après la dissolution du tout qu'elles seront en entéléchie. -- D'une certaine manière, tout ce qui est dit antérieur et postérieur dépend de ce dernier sens. En effet, certaines choses peuvent, dans l'ordre de la génération, exister indépendamment des autres choses, par exemple le tout sans les parties; et d'autres choses le peuvent aussi, dans l'ordre de la corruption, par exemple la partie dans le tout. Et il en est de même pour tous les autres sens d'Antérieur.

LECON XIII

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE DISTINGUE SOUS TROIS ASPECTS LES SENS D'ANTERIEUR ET DE POSTERIEUR: QUANT AU DEVENIR, QUANT A LA CONNAISSANCE ET QUANT A L'ETRE. IL REDUIT CES SENS A UN SEUL: CELUI OU ANTERIEUR SE DIT DE CE DONT DEPEND OU DECOULE L'AUTRE CHOSE.

936- Postquam distinxit nomina, quae significant partes unius, hic distinguit nomina significantia ordinem, scilicet prius et posterius. Unum enim quendam ordinem importat, eo quod uni esse est principium esse, ut supra dictum est. Et circa hoc duo facit. Primo assignat rationem communem prioris et posterioris. Secundo distinguit diversos modos prioris et posterioris secundum communem rationem, ibi, "Ut hoc quidem secundum locum". Dicit ergo primo, quod significatio prioris dependet a significatione principii. Nam principium in unoquoque genere est id, quod est primum in genere Prius autem dicitur, quod est propinquius alicui determinato principio. Hujusmodi autem ordo principii, et ejus, quod est principio propinquum, potest attendi multipliciter. Aut enim aliquid est principium et primum simpliciter et secundam naturam, sicut pater est principium filii. Aut est principium "ad aliquid", id est per ordinem ad aliquid extrinsecum; sicut dicitur id, quod est secundum se posterius, esse prius quantum ad aliquid; vel quantum ad cognitionem, vel perfectionem, vel dignitatem, vel aliquo tali modo. Vel etiam dicitur aliquid esse principium et prius quantum ab ubi. Aut etiam a aliquibus aliis modis.

937- Deinde cum dicit "ut hoc" Distinguit modos diversos, quibus dicitur aliquid prius et posterius. Et quia prius et posterius dicuntur in ordinem ad principium aliquod, principium autem est, ut supra dictum

936- Après avoir distingué les mots qui signifient les parties de l'un, il distingue maintenant les mots qui signifient l'ordre, à savoir antérieur et postérieur. L'un en effet comporte un certain ordre du fait que la nature de l'un est d'être principe, comme on l'a dit plus haut. Sur ce, il fait une double réflexion. Il assigne en premier la raison commune de ce qu'est antérieur et postérieur et, en second, il distingue, d'après cette notion commune, les divers sens d'antérieur et de postérieur, où il dit: "Par exemple, ce qui est antérieur etc." Il dit donc en premier que la signification du mot antérieur dépend de la signification du terme principe, car le principe en chaque genre est ce qui est premier dans ce genre. Or antérieur se dit de ce qui est plus rapproché d'un principe déterminé. Mais l'ordre entre le principe et ce qui est le plus rapproché de ce principe peut être considéré de multiples façons. Ou bien une chose est principe et première absolument et selon la nature, comme le père est principe de son fils. Ou bien elle est principe relativement, par rapport à quelque chose d'extrinsèque. Ainsi dit-on d'une chose qui est par soi (absolument) postérieure à une autre, qu'elle lui ^{est} antérieure sous un certain rapport: sous le rapport, soit de la connaissance, soit de la perfection, soit de la dignité, soit de quelque chose du genre. Quelque chose est aussi principe et antérieur quant au lieu, ou quant à certaines personnes ou selon certains autres modes.

937- Ensuite, quand il dit: "Par exemple, ce qui est...", il distingue les divers sens selon lesquels quelque chose est dit antérieur et postérieur. Et parce que l'antérieur et le postérieur sont dits par rapport à un certain principe et que

est, quod est primum in esse, aut in fieri, aut in cognitione: ideo pars ista dividitur in partes tres. In prima dicit quomodo dicitur aliquid esse prius secundum motum et quantitatem; nam ordo in motu, sequitur ordinem in quantitate. Per prius enim et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu, ut dicitur in quarto Physicorum. Secundo ostendit, quomodo aliquid dicitur prius altero in cognitione, ibi, "Alio vero modo". Tertio, quomodo dicitur aliquid altero prius in essendo, idest secundum naturam, ibi, "Alia vero secundum naturam." Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo aliquid sit prius et posterius secundum quantitatem in rebus continuis. Secundo, quomodo in rebus discretis, ibi, "Alia secundum ordinem."

le principe est ce qui est premier, soit dans l'être, soit dans le devenir, soit dans la connaissance, cette étude se fait en trois parties. Dans la première partie, il dit comment on peut dire que quelque chose est antérieur selon le mouvement et la quantité: l'ordre dans le mouvement en effet suit l'ordre dans la quantité. L'antérieur et le postérieur dans le mouvement est en dépendance de l'antérieur et du postérieur dans la grandeur, comme on le dit dans le 4ème livre des Physiques. Dans la seconde partie, il montre comment une chose est antérieure à l'autre dans la connaissance, où il dit: "Il y en a un autre, etc." Dans la troisième, il montre comment se dit l'antériorité dans l'être c'est-à-dire selon la nature où il dit: "Il y a aussi l'Antérieur etc." Au sujet de l'antériorité dans le mouvement et la quantité, il s'attache à deux points. Il montre tout d'abord comment a lieu cet ordre selon la quantité dans les choses continues; en second, comment se pose l'antérieur et le postérieur dans les choses discrètes, où il dit: "Antérieur selon le rang etc."

938- Et circa primum ponit tres modos. Primus modus attenditur secundum ordinem in loco; sicut aliquid dicitur esse prius secundum locum in hoc, quod est propinquius alicui loco determinato; sive ille locus determinatus accipiatur ut medium in aliqua magnitudine, sive ut extremum. Potest enim in ordine locali accipi ut principium, centrum mundi, ad quod feruntur gravia: ut sic ordinemus elementa, dicentes terram esse primum, aquam secundum etc. Et potest etiam accipi ut principium etiam ipsum caelum, ut si dicamus ignem esse primum, aerem secundum, et sic deinceps.

938- Il pose trois sens de l'antérieur et du postérieur dans les choses continues. Le premier sens se prend selon l'ordre local. Ainsi on dit que quelque chose est antérieur selon le lieu

du fait qu'il est plus rapproché d'un lieu déterminé, que ce lieu soit pris comme milieu ou comme extrémité dans une certaine grandeur. Dans l'ordre local, on peut prendre comme principe le centre du monde vers où tendent les corps lourds. Ainsi on pourrait ordonner les éléments, en disant que la terre est première, l'eau, seconde, etc., selon ce principe. Et on peut prendre aussi comme principe le ciel lui-même, comme si nous disions que le feu est premier, l'air, second, et ainsi de suite.

939- Propinquitas autem ad principium in loco, quidquid sit illud, potest esse dupliciter. Uno modo secundum ordinem naturalem: sicut aqua propinquior est medio naturaliter quam aer, aer vero propinquior extremo, scilicet caelo. Alio modo "sicut evenit,"

939- La proximité au principe selon le lieu, quel que soit ce principe, peut être pris de deux façons. D'une première manière, selon l'ordre naturel: ainsi l'eau est plus proche naturellement du milieu que l'air qui, lui, est plus proche de l'extrême, c'est-à-dire du ciel.

, idest secundum quod ordinatur aliqua in loco a casu, vel a quaeumque causa praeter naturam: sicut in lapidibus superpositis invicem in acervo, supremus est prior uno ordine, et alio est prior infimus. Et sicut id quod est propinquius principio, est prius ita quod remotius a principio, est posterius.

940- "Alia secundum tempus"

Secundus modus attenditur secundum ordinem temporis; quem ponit, dicens quod alia dicuntur priora secundum tempus, et diversimode. Quaedam namque dicuntur priora, eo quod sunt remotiora a praesenti nunc, ut accidit "in factis", idest in praeteritis. Bella enim trojana dicuntur priora bellis Medis et Persicis, quibus Xerses res Persarum et Medorum Graeciam expugnavit, quia remotiora sunt a praesenti nunc. Quaedam vero dicuntur priora, quia sunt affinia vel propinquiora ipsi nunc; sicut dicitur quod prius est Menelaus Pyrrho, quia propinquius alicui nunc praesenti, respectu cuius utrumque erat futurum. Videtur autem haec litera falsa esse, quia utrumque erat praeteritum tempore Aristotelis quando haec sunt scripta. In Graeco autem habetur, quod prius est Nemea Pythion, quae quidem erant duae nundinae vel duo festa, quorum unum erat propinquius illi nunc quo haec scripta sunt, cum tamen utrumque esset futurum.

941- Patet autem quod in hoc utimur ipso nunc, ut principio et primo in tempore; quia per propinquitatem vel remotionem respectu ejus, dicimus aliquid esse prius vel posterius. Et hoc necessarium est dicere secundum ponentes aeternitatem temporis. Non enim potest accipi hac postione facta, aliquod principium in tempore, nisi ab aliquo nunc, quod est medium praeteriti et futuri, ut ex utraque parte tempus in infinitum procedat.

D'une seconde façon, selon que les choses sont ordonnées dans le lieu par le hasard ou par quelque cause qui n'est pas naturelle, Ainsi parmi les pierres superposées dans l'amas, la pierre supérieure est antérieure selon un ordre, la pierre inférieure est antérieure selon un autre ordre. Et comme ce qui est plus proche du principe est antérieur, ce qui est le plus éloigné est postérieur.

940- Ensuite il dit: "Ce qui est antérieur selon le temps..." Le second sens se prend selon l'ordre du temps. Aristote expose ce sens en disant que certaines choses sont dites antérieures selon le temps de diverses manières. Certaines sont dites antérieures du fait qu'elles sont plus éloignées de l'instant présent, comme il arrive dans les faits déjà accomplis, c'est-à-dire dans les événements passés. La guerre de Troie est dite antérieure aux guerres Médiques, où Xercès, roi des Perses et des Mèdes, attaqua la Grèce, parce qu'elle est plus éloignée du moment présent. D'autres événements sont dits antérieurs parce que plus voisins ou plus rapprochés de l'instant présent. Ainsi dit-on que "Ménélas est antérieur à "Pyrrhon", parce que plus rapproché d'un certain instant présent par rapport auquel les deux étaient encore futurs. Cette dernière traduction semble fautive, parce que les deux personnages appartenaient au passé quand Aristote écrivit ce texte. Dans le texte grec, on a plutôt les Jeux Néméens et les Jeux Pythiques: or les Jeux Néméens étaient antérieurs aux Jeux Pythiques parce que plus rapprochés du moment où Aristote écrivait cette page, bien que les deux fêtes se situaient dans l'avenir.

941- Il est donc évident que, dans ce sens, nous nous servons de l'instant présent comme principe et premier dans le temps, parce que c'est selon la proximité ou l'éloignement de cet instant que nous disons que quelque chose est antérieur et postérieur. Et il est nécessaire de faire cette remarque par rapport à ceux qui posent l'éternité du temps. Cette opinion admise, on ne peut prendre comme principe dans le temps qu'un certain instant présent, qui serait milieu entre le passé et le futur, et d'où on pourrait procéder, de chaque côté, à l'infini.

942- "Alia secundum motum"

Tertius modus est secundum ordinem in motu: et hoc primo ponit quantum ad naturalia: dicens, quod aliqua dicuntur esse priora secundum ordinem in motu. Illud enim, quod est propinquius primo moventi, est prius; sicut puer est prius viro, quia est propinquior primo, scilicet generanti. Et hoc etiam prius dicitur per propinquitatem ad aliquod principium. Id enim, scilicet movens et generans, est principium quodammodo, non qualitercumque, sicut, in loco accidebat, sed simpliciter et secundum naturam. Secundo ponit hunc ordinem motus etiam in rebus voluntariis; dicens, quod quaedam priora dicuntur secundum potestatem, sicuti homines, qui sunt in potestatibus constituti. Ille enim, qui excedit potestate, et qui est potentior, dicitur esse prior. Et hic est ordo dignitatis.

943- Fatet autem, quod hic ordo etiam est secundum motum, quia potentius et potestate excedens est secundum "cujus praevoluntatem", idest propositum, necesse est sequi aliquid, quod est eo posterius in movendo; ita scilicet quod non movente illo potentiori vel priori, non moveatur posterius, et movente moveatur. Sicut se habet princeps in civitate. Nam ex eius imperio moventur alii ad exequendum imperata; eo vero non imperante, non moventur. Et patet, quod hoc etiam prius dicitur propter propinquitatem ad aliquod principium. Nam "praevoluntas", idest propositum imperantis, hic accipitur ut principium, cui propinquiores sunt, et per consequens priores per quod propositum et imperium principis ad subditos deferuntur.

944- Deinde cum dicit "alia secundum ordinem"

Ponit modum secundum ordinem in rebus discretis; dicens, quod alia dicuntur priora secundum ordinem, qui inventur in aliquibus rebus tantummodo quodam ordine associatis sibi, non per continuitatem, ut in praecedentibus

942- Ensuite il dit: "Ce qui est antérieur selon le mouvement..." Le troisième sens est selon l'ordre dans le mouvement. Aristote le pose d'abord dans les êtres naturels, en disant que certains êtres sont dits antérieurs selon l'ordre dans le mouvement. Ce qui est en effet plus rapproché du premier mouvant est antérieur, comme l'enfant est antérieur à l'homme mûr parce qu'il est plus proche du premier, à savoir de l'engendrant. Et cette antériorité se dit encore par proximité à un principe. Le mouvant et l'engendrant sont principes d'une certaine manière, non pas n'importe comment, comme il arrivait dans le lieu, mais absolument et selon la nature. En second, il pose cet ordre du mouvement dans les choses volontaires, en disant que certains sont dits antérieurs selon le pouvoir, comme il arrive parmi ceux qui détiennent l'autorité: celui qui dépasse les autres par le pouvoir et qui a un pouvoir plus grand est dit antérieur. Et ceci est l'ordre de la dignité.

943- Il est évident que cet ordre est aussi selon le mouvement, parce que le plus puissant et celui qui a le pouvoir est celui dont le commandement doit être suivi par qui est postérieur dans le mouvement, de telle sorte que, si ce plus puissant ou cet antérieur ne meut pas, le postérieur n'est pas mû, et, s'il meut, l'autre est mû. Comme on le voit chez le chef dans la cité. Son commandement fait mouvoir ceux qui doivent l'exécuter; et s'il ne commande pas, les autres ne marchent pas. Il appert que cet antérieur l'est aussi par proximité à un principe. Le commandement du prince est pris ici comme principe et les plus rapprochés du commandement, antérieurs donc, sont ceux qui transmettent l'ordre et le commandement du prince aux subordonnés.

944- Ensuite, quand il dit: "Antérieur selon le rang...", il propose le sens relatif à l'ordre qui existe dans les choses discrètes. Il dit que d'autres êtres sont dits antérieurs selon le rang qui existe dans les êtres qui ne leur sont associés que par un certain ordre, et non par continuité comme dans les cas précédents. Cela arrive chez

accidebat. Hujusmodi autem sunt, quae distant ab aliquo uno determinato secundum aliquam rationem determinatam, ut parastata, tritostata. Parastata est prius tritostata. Parastata dicitur ille, qui stat juxta aliquem, puta regem. Tritostata autem ille, qui stat tertius ab eo. Unde alia litera habet, "Praestans, tertio stante prius est." Patet autem, quod alia ratio distantiae est distare ut secundum, vel tertium. Et similiter paranitae sunt priores nitae. In chordis enim hypatae dicuntur quae sunt graves, nitae vero acutae dicuntur, mediocres autem vocantur mesae. Paranitae autem dicuntur quae sunt juxta nitas mesis propinquoiores.

945- Patet etiam, quod hic dicitur etiam esse aliquid prius per propinquitatem ad aliquod principium. Sed differenter in utroque praedictorum exemplorum: quia in illis, scilicet parastata et tritostata, accipitur principium id quod est verum initium et extremum, scilicet ille, qui est summus inter alios vel vertex aliorum, ut rex vel aliquis alius talis. Sed in chordis accipitur ut principium, medium, et media chorda quae dicitur mesa, cui propinquoiores dicuntur paranitae, et per hoc priores dicuntur nitae. Ista ergo dicuntur priora per hunc modum, scilicet per ordinem quantitatis vel continuatae vel discretatae.

946- Secundo ibi "alio vero" Ostendit quomodo aliquid dicitur prius altero in cognitione. Illus autem prius est cognitione, quod etiam prius est simpliciter, non secundum quid, sicut erat in loco: nam res per sua principia cognoscitur. Sed, cum cognitio sit duplex, scilicet intellectus vel rationis, et sensus, aliter dicimus aliqua priora secundum rationem, et aliter secundum sensum.

947- Ponit autem tres modos, secundum quos aliquid est prius ratione sive cognitione intellectiva; quorum pri-

ceux qui sont éloignés d'un premier lieu déterminé selon un rang déterminé. Ainsi en est-il entre la personne qui se tient près du trône du roi, et celle qui se tient plus loin. Il appert que la raison de distance change selon qu'on est distant d'une chose comme second ou comme troisième. Et pareillement, l'avant-dernière corde est antérieure à la dernière. Dans les cordes (de la lyre ou du luth), l'avant-dernière donne les sons graves, la dernière les sons aigus, celles du milieu les sons intermédiaires. Les avant-dernières sont appelées ainsi parce que proches des dernières, mais plus rapprochées des intermédiaires.

945- Il est clair qu'ici encore l'antérieur se dit par proximité à un certain principe. Mais différemment dans les deux exemples donnés: parmi ceux qui se tiennent près du roi, le principe est pris de ce qui est vraiment le point de départ et l'extrême, à savoir celui qui est au sommet du rang, comme le roi ou quelqu'autre. Dans les cordes, on prend comme principe le milieu et les cordes intermédiaires, et ainsi les cordes plus rapprochées s'appellent avant-dernières, lesquelles sont donc antérieures aux dernières. Dans ces derniers cas, les choses antérieures le sont d'après l'ordre de la quantité continue ou discrète.

946- En second, où il dit: "Il y en a une autre...", Aristote montre comment quelque chose est dit antérieure à une autre dans la connaissance. Ce qui est antérieur dans la connaissance l'est aussi de façon absolue, et non de façon relative, comme il arrivait dans le lieu. La chose en effet est connue par ses principes. Mais puisque la connaissance est double, celle de l'intelligence ou de la raison et celle du sens, on appelle autrement ce qui est antérieur dans la connaissance de la raison et ce qui l'est dans la connaissance sensible.

947- Il pose trois sens selon lesquels quelque chose est antérieur par la raison ou dans la connaissance intellectuelle. Le

mus est secundum quod universalia sunt priora singularibus, licet in cognitione sensitiva accidat e converso. Ibi enim singularia sunt priora. Ratio enim est universalium, sensus autem singularium. Unde sensus non cognoscit universalia nisi per accidens, in quantum tum cognoscit singularia, de quibus universalia praedicantur. Cognoscit enim hominem in quantum cognoscit Socratem, qui est homo. E contrario autem intellectus cognoscit Socratem in quantum cognoscit hominem. Semper autem quod est per se est prius eo quod est per accidens.

948- Secundum modum ponit "et secundum"

Dicit, quod secundum rationem prius est "accidens quam totum", id est quam compositum ex subjecto et accidente; et musicus homo cognosci non potest sine ratione hujus partis, quod est musicum. Eodem modo quaecumque alia simplicia sunt priora secundum rationem compositis, cum in sensu sit e converso. Nam sensui primo composita offeruntur.

949- Tertium modum ponit ibi "amplius priora"

Dicit, quod priora dicuntur etiam secundum ratione, passiones, sicut rectitudo habetur prior laevitate. Rectitudo enim est per se passio lineae, levitas autem superficiei, linea vero naturaliter est prior superficiei. Secundum autem sensum prior est superficies lineae, et passiones compositorum passionibus simplicium. Haec igitur dicuntur priora per hunc modum, scilicet per ordinem cognoscendi.

950- Deinde cum dicit "alia vero" ponit modos, quibus dicitur aliquid prius secundum ordinem in essendo: et circa hoc duo facit. Primo ponit tres modos, quibus dicitur aliquid esse prius in essendo. Secundo reducit eos ad unum, ibi, "modo itaque quodam". Dicit ergo primo, quod quaedam dicuntur esse priora, "secundum

prius est celui selon lequel les universels sont antérieurs aux singuliers, bien que dans la connaissance sensitive c'est l'inverse qui a lieu. Ici, les singuliers sont antérieurs. La raison en effet porte sur les universels; le sens, sur les singuliers. C'est pourquoi le sens ne connaît les universels que par accident, en tant qu'il connaît les singuliers desquels se prédisent les universels. Il connaît l'homme en tant qu'il connaît Socrate, qui est un homme. Au contraire, l'intelligence connaît Socrate en tant qu'elle connaît l'homme. Ce qui est par soi est toujours en effet antérieur à ce qui est par accident.

948- Il donne le second sens où il dit: De plus..." Il dit que, dans l'ordre logique, l'accident est antérieur au tout, c'est-à-dire au composé du sujet et de l'accident; l'homme-musicien ne peut être connu sans la connaissance de cette partie qui est le musicien. De la même façon, tout ce qui est simple est, dans l'ordre logique, antérieur aux composés, bien que dans l'ordre sensible ce soit l'inverse. Ce sont les composés qui s'offrent immédiatement au sens.

949- Aristote expose le troisième sens du mot, où il dit: "Antérieur se dit aussi..." Il souligne que, dans la connaissance intellectuelle, les propriétés sont dites antérieures, comme le rectiligne est antérieur au poli. Le rectiligne est en effet une propriété de la ligne comme telle le poli, de la superficie: or la ligne est naturellement antérieure à la superficie. Selon le sens cependant, la superficie est antérieure à la ligne et les propriétés du composé sont antérieures à celles du simple. Donc tout cela est dit antérieur selon le sens qui dépend de l'ordre de la connaissance.

950- Ensuite, quand il dit: "Il y a aussi.. il pose les sens selon lesquels on dit que quelque chose est antérieur dans l'ordre de l'être. Là-dessus il fait double réflexion. Dans une première, il expose trois sens selon lesquels quelque chose se dit antérieur dans l'être; dans une seconde réflexion il réduit ces sens à un seul, où il dit: "D'une certaine manière, etc."

naturam et substantiam", idest secundum naturalem ordinem in essendo. Et hoc tripliciter. Primo ratione communitatis aut dependentiae: secundum quod priora dicuntur, quae possunt esse sine aliis et illa non possunt esse sine eis. Et hoc est prius a quo non convertitur essendi consequentia, ut dicitur in praedicamentis. Et "hac divisione", idest isto modo prioris et posterioris contra alios divisio usus est Plato. Voluit enim quod propter hoc universalis essent priora in essendo quam singularia, et superficies quam corpora, et lineae quam superficies, et numerus quam omnia alia.

951- Secundus modus attenditur secundum ordinem substantiae ad accidens. Quia enim ens multipliciter dicitur, et non univoce, oportet, quod omnes significationes entis reducantur ad unum primam, secundum quam dicitur ens, quod est subjectum aliorum entium per se existens. Et propter hoc primum subjectum dicitur esse prius: unde substantia prius est accidente.

952- Tertius modus attenditur secundum divisionem entis in actum et potentiam. Nam uno modo dicitur aliquid esse prius secundum potentiam et alio modo secundum actum: secundum potentiam quidem dimidium rei est prius re ipsa, et quaelibet pars toto, et materia "quam substantia", idest quam forma. Haec enim omnia sic comparantur ad ea, respectu quorum sic dicuntur priora, ut potentia ad actum: secundum actum vero dicuntur praedicta esse posteriora. Nam praedicta non efficiuntur in actu nisi per dissolutionem. Resoluto enim toto in partes, incipiunt partes esse in actu.

953- Deinde cum dicit "modo itaque" Concludit, quod omnes modi prioris et posterioris possunt reduci ad hos ultimos modos, et praecipue ad

Il dit donc que certaines choses sont dites antérieures selon la "nature et la substance", c'est-à-dire selon l'ordre naturel de l'être. Et cela, de trois façons. En premier, en raison de la communauté ou de la dépendance, selon laquelle est dit antérieur ce qui peut être sans les autres, bien que les autres ne peuvent être sans lui. Et ceci est l'antérieur qui n'est pas convertible avec ce qu'il y a de consécutif à l'être, comme on le dit dans les Prédicaments. C'est le sens opposé aux autres qui est usité chez Platon. (C'est la division chère à Platon) C'est à cause de cela que Platon a voulu que les universels soient antérieurs dans l'être aux singuliers, la superficie, aux corps, la ligne, à la superficie, et le nombre, à toutes les autres choses.

951- Le second sens doit se prendre d'après l'ordre de la substance aux accidents. Parce que l'être en effet se dit de multiples façons, et non de façon univoque, il faut que toutes les significations de l'être soient réduites à une première, selon laquelle l'être se dit de ce qui est le sujet existant par soi de tous les autres êtres. C'est pourquoi ce premier sujet est dit être antérieur: la substance est antérieure à l'accident.

952- Le troisième sens se prend d'après la division de l'être en acte et puissance. Car c'est de deux façons différentes que l'on dit qu'une chose est antérieure selon la puissance et qu'elle l'est selon l'acte. Selon la puissance, la moitié de la chose est antérieure à la chose elle-même, toute partie est antérieure au tout et la matière est antérieure à la forme. La moitié, la partie, la matière se comparent à ce auquel elles sont antérieures comme la puissance à l'acte. Selon l'acte, l'antériorité dans les choses susdites doit être renversée. En effet elles ne peuvent être en acte que par division ou dissolution. Ce n'est que lorsque le tout est résolu que les parties commencent à exister en acte.

953- Ensuite, quand il dit: "D'une certaine manière...", il conclut que tous les sens de l'antérieur et du postérieur peuvent être réduits à ces derniers et

primum, prout prius dicitur quod potest esse sine aliis, et non e converso. Quaedam enim possunt esse sine aliis secundum generatione, per quem modum totum est prius partibus: quia, quando jam totum generatum est, partes non sunt in actu, sed in potentia. Quaedam vero contingit esse sine aliis secundum corruptionem, sicut pars sine toto, quando est jam totum corruptum et dissolutum in partes. Et similiter etiam alii modi prioris et posterioris ad hunc modum reduci possunt. Constat enim, quod priora non dependent a posterioribus, sicut e converso. Unde omnia priora aliquo modo possunt esse sine posterioribus, et non e converso.

principalement au premier, en tant que l'antérieur se dit de ce qui peut être sans les autres sans que lui-même soit en dépendance des autres. Certains êtres peuvent exister sans les autres selon la génération. Selon ce sens le tout est antérieur aux parties, par ce que lorsque le tout est déjà engendré, les parties ne sont pas en acte, mais en puissance. Certains autres peuvent être sans les autres selon la corruption, comme la partie sans le tout, lorsque le tout est déjà divisé et corrompu dans ses parties. Et pareillement, tous les autres sens peuvent être réduits à ce premier. Il est évident que l'antérieur ne dépend pas du postérieur, comme le contraire a lieu. Donc, tous les antérieurs peuvent être sans les postérieurs de quelque façon. L'inverse n'est pas vrai.

TEXTE D'ARISTOTE -

Puissance, Capable de. -- Impuissance, Incapable de.

On appelle puissance le principe du mouvement ou du changement, qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. Par exemple, l'art de bâtir est une puissance qui ne réside pas dans la chose construite; au contraire, l'art de guérir, qui est une puissance, peut se trouver dans l'homme guéri, mais non en tant que guéri. Puissance signifie donc le principe, en général, du changement ou du mouvement, dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. -- C'est aussi la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre, et d'après laquelle le patient subit une modification: tantôt nous disons que le patient a le pouvoir de recevoir une modification quelconque tantôt qu'il ne peut pas éprouver toute espèce de modification, mais seulement dans le sens du meilleur. -- Puissance se dit encore de la faculté de mener quelque chose à bonne fin, ou de l'accomplir librement; car parfois nous disons de ceux qui seulement marchent ou parlent, mais qui ne le font pas bien ou ne le font pas comme ils le veulent, qu'ils n'ont pas la faculté de parler ou de marcher. -- Il en est de même de la puissance passive. -- De plus, tous les états suivant lesquels les choses sont absolument impassibles, ou inchangeables, ou ne peuvent que malaisément changer dans le sens du pire, sont appelés des puissances: quand les choses sont, en effet, brisées, broyées, courbées, en un mot détruites, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir, mais bien par impuissance et par un manque de quelque chose; et les choses sont impassibles à l'égard de modifications de cette nature, quand elles ne peuvent en être affectées qu'avec peine et légèrement, en raison de leur puissance, de leur pouvoir, de leur comportement.

Telles étant les diverses acceptions de puissance, puissant, capable se dira, de façon correspondante, en un premier sens, de ce qui a un principe de mouvement ou même de changement (car ce qui peut produire le repos est aussi quelque chose de puissant), soit dans un autre être, soit dans le même être en tant qu'autre; en second sens, puissant se dit de ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre; en un autre sens encore, puissant signifie ce qui a une puissance de changement vers un état quelconque, soit vers le pire, soit vers le meilleur (car l'être qui périt paraît bien avoir aussi la puissance de périr; il n'aurait pas été détruit s'il n'avait pas eu la puissance de l'être, mais il faut bien que réside présentement en lui une certaine disposition, une cause, un principe, pour une telle modification. On est donc puissant, semble-t-il, tantôt par le fait de posséder quelque disposition de ce genre, tantôt

par le fait d'en être privé. Mais si la privation est elle-même une sorte de possession, on sera, dans tous les cas, puissant en vertu d'une possession; de sorte que la puissance consiste dans la possession d'un certain état, d'un certain principe, comme aussi dans la possession de la privation de cet état, s'il est possible de posséder une privation. Si, au contraire, on n'admet pas que la privation soit une sorte de possession, puissant est alors employé en deux sens distincts); en un autre sens, un être est puissant en ce que la puissance ou le principe de sa destruction ne se rencontre ni dans un autre être, ni en lui-même en tant qu'autre. -- Enfin, tous ces êtres sont dits capables, soit simplement par le fait de pouvoir se réaliser ou de ne pas se réaliser comme il convient. C'est une puissance de cette sorte qui réside dans les êtres inanimés, tels que les instruments: on dit, par exemple, d'une lyre, qu'elle est en puissance de rendre des sons, et d'une autre lyre qu'elle n'a pas cette puissance, si elle n'est pas harmonieuse.

L'impuissance est une privation de puissance, d'un principe comme celui qui a été défini, soit absolument, soit pour un être qui devrait naturellement le posséder, ou encore dans le temps où il devrait naturellement le posséder déjà: nous ne saurions dire, en effet, dans un même sens, que l'enfant, l'homme fait et l'eunuque sont impuissants à engendrer. De plus, à chaque sorte de puissance correspond une impuissance opposée, tant à la puissance simplement productrice du mouvement qu'à celle qui produit le mouvement comme il convient. Impuissant, incapable se dit donc de l'impuissance de ce genre, mais, en un autre sens, c'est le possible et l'impossible. L'impossible est ce dont le contraire est nécessairement vrai: par exemple, il est impossible que le rapport de la diagonale au côté du carré soit commensurable, car une telle proposition est fautive, et son contraire est non seulement vrai, mais encore nécessaire: la diagonale est incommensurable. Donc la commensurabilité non seulement est fautive, mais elle est nécessairement fautive. Le contraire de l'impossible, le possible, est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux: par exemple, il est possible qu'un homme soit assis, car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Le possible, en un sens, comme il a été dit, signifie dont ce qui n'est pas nécessairement faux; en un autre sens, c'est ce

de quoi il est vrai de dire qu'il est; ou enfin, ce de quoi il est vrai de dire qu'il peut être. -- Par extension de sens, enfin, en Géométrie, on parle de puissance. -- Ces sens de possible n'ont pas de rapport à la notion de puissance, mais les sens de capable qui ont rapport à la puissance sont tous dits par référence à la première espèce de puissance, à savoir le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre: les autres choses, en effet, ne sont dites puissantes, les unes, que parce qu'un autre être a sur elles une puissance de ce genre, d'autres, au contraire, que parce qu'il ne l'a pas, d'autres, enfin, que parce qu'il l'a en un sens déterminé; et de même pour les choses dites impuissantes. Par conséquent, la définition proprement dite de la première espèce de puissance sera bien: un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre.

LECON XIV

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES DEFINITIONS ET LES SENS PROPRES ET IMPROPRES DE PUISSANCE ET POSSIBLE, D'IMPUISSANCE ET D'IMPOSSIBLE. IL LES REDUIT ENSUITE A UN SEUL SENS.

954- Postquam distinxit nomina significantia partes unius, hic incipit distinguere nomina significantia partes entis: et primo secundum quod ens dividitur per actum et potentiam. Secundo, prout dividitur ens in decem praedicamenta, ibi, "Quantum vero dicitur quod est divisibile." Circa primum distinguit hoc nomen potentia vel potestas. Nomen autem actus praetermittit, quia ejus significatinnem sufficienter explicare non poterat, nisi prius natura formarum esset manifesta, quod faciet in octavo et nono. Unde statim in nono simul determinat de potentia et actu. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima ostendit quot modis dicitur potentia. In secunda reducit omnes ad unum primum, ibi, "Quae vero secundum potentiam." Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen, potentia. Secundo hoc nomen, impotentia, ibi, "Impotentia autem". Circa primum duo facit. Primo ponit modos potentiae. Secundo modos possibili, ibi, "Dicta vero potestate."

955-Ponit ergo in prima parte quatuor modos potentiae vel potestatis. Quorum primus est, quod potentia dicitur principium motus et mutationis in alio in quantum est aliud. Est enim quoddam principium motus vel mutationis in eo quod mutatur, ipsa scilicet materia: vel aliquod principium formale, ad quod consequitur motus, sicut ad formam gravis vel levis sequitur motus sursum aut deorsum. Sed hujusmodi principium non potest dici de potentia activa, ad quam pertinet motus ille. Omne enim quod movetur ab alio movetur. Neque aliquid movet seipsum nisi per

954- Après avoir distingué les mots qui signifient les parties de l'"un", Aristote entreprend ici de distinguer ceux qui signifient les parties de l'"être". Il considère l'être tout d'abord selon qu'il se partage en acte et en puissance; puis, selon qu'il se divise en dix prédicaments, où il dit: "Quantité se dit de ce qui est..." (lec. XV) Dans son premier point, il s'arrête à ce mot: "puissance" ou "pouvoir"; quant au mot "acte, il l'omet, car il ne pouvait en expliquer suffisamment la signification avant d'avoir exposé la nature des formes; ce qu'il ne fera qu'aux livres huit et neuf. C'est pourquoi, dans le neuvième livre, il traite en même temps de la puissance et de l'acte. - Ses considérations sur la puissance se divisent en deux parties. Dans la première, il montre en combien de sens on se sert du mot "puissance". Dans la deuxième, il ramène tous ces sens à un seul premier où il dit: "...mais les sens de capable..." - Dans sa première partie, il donne le sens du mot "puissance"; dans la seconde, le sens du mot "impuissance", où il dit: "L'impuissance est une etc." - A propos de la puissance, il expose les sens du mot "puissance", puis ceux du mot "possible", où il dit: "Telles étant les diverses etc."

955- Il pose donc, en premier lieu, quatre sens du mot "puissance" ou "pouvoir". En un premier sens, on appelle puissance le principe du mouvement et du changement, qui est dans un autre en tant qu'autre. Il y a, en effet, un certain principe du mouvement ou changement dans la chose même qui est changée, et c'est la matière; ou bien c'est un principe formel qui est l'origine du mouvement: par exemple, de la forme grave ou légère découle le mouvement vers le bas ou vers le haut. Mais un tel principe ne peut pas s'attribuer à la puissance active qui est responsable de ce mouvement-là. Car tout ce qui est mû est

partes, inquantum una pars ejus movet aliam, ut probatur in 8 Physicorum. Potentia igitur, secundum quod est principium motus in eo in quo est, non comprehenditur sub potentia activa, sed magis sub passiva. Gravitates enim in terra non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur. Potentia igitur activa motus oportet quod sit in alio ab eo quod movetur, sicut aedificativa potestas non est in aedificato, sed magis in aedificante. Ars autem medicinalis, quamvis sit potentia activa, quia per eam medicus curat, contingit tamen quod sit in aliquo sanato, non inquantum est sanatum, sed per accidens, inquantum accidit eidem esse medicum et sanatum. Sic igitur universaliter loquendo, potestas dicitur uno modo principium mutationis aut motus in alio, inquantum est aliud.

956- Secundum modum ponit ibi "alia diverso"
Dicit, quod quodam alio modo dicitur potestas principium motus vel mutationis ab altero inquantum est aliud. Et haec est potentia passiva, secundum quam patiens aliquid patitur. Sicut enim omne agens et movens, aliud a se movet, et in aliud a se agit; ita omne patiens, ab alio patitur: et omne motum, ab alio movetur. Illud enim principium, per quod alicui competit ut moveatur vel patiat ab alio, dicitur potentia passiva.

957- Posse autem pati ab alio dicitur dupliciter. Aliquando quidem, quicquid sit illud, quod aliquid potest pati, dicimus ipsum esse possibile ad illud patiendum, sive sit bonum, sive malum. Aliquando vero non dicitur aliquid potens ex eo quod potest pati aliquid malum, sed ex hoc quod potest pati aliquid excellentius. Sicut, si aliquis potest vinci, non dicimus potentem; sed si aliquis potest doceri vel adjuvari, dicimus eum potentem.

mû par un autre. Et rien ne se meut soi-même, si ce n'est par ses parties, en tant qu'une partie en meut une autre, comme il est prouvé au livre 8 des Physiques. Donc la puissance, en tant qu'elle est principe de mouvement dans l'être où elle se trouve, n'est pas incluse dans la puissance active, mais bien plutôt dans la puissance passive. La gravité en effet n'est pas, dans la terre, un principe qui la rend apte à mouvoir, mais plutôt à être mue. Donc la puissance active du mouvement doit se trouver dans un autre être que celui qui est mû, comme la puissance de bâtir n'est pas dans l'édifice, mais dans le constructeur. L'art médical, lui, bien qu'il soit une puissance active (puisque c'est par lui que le médecin guérit), se trouve néanmoins parfois dans celui qui est guéri; mais ce n'est pas en tant qu'il est guéri; c'est par accident, en autant qu'il arrive à un même homme d'être médecin et d'être guéri. Donc, pour parler en général, le premier sens du mot "puissance", c'est de signifier le "principe" du changement ou du mouvement dans un autre en tant qu'autre.

956-Aristote établit le second sens, où il dit: "C'est aussi..." Il dit qu'on donne aussi au mot "puissance" le sens de "principe du mouvement ou changement par un autre en tant qu'il est autre". Et cela, c'est la puissance passive, celle qui fait qu'un patient subit quelque chose. De même en effet que tout agent ou mouvant meut quelque autre que soi et agit dans un autre, ainsi tout patient pâtit par un autre, et tout mû est mû par un autre. Or le principe par lequel il appartient à un être d'être mû ou changé par un autre s'appelle puissance passive.

957- Or pouvoir subir quelque chose de la part d'un autre se dit de deux façons. Tantôt nous disons qu'un être est en puissance à subir quelque chose, quelle que soit cette chose, bonne ou mauvaise. Tantôt nous ne disons pas qu'un être est en puissance, lorsqu'il peut souffrir un mal, mais seulement lorsqu'il peut subir une amélioration. Par exemple, si quelqu'un peut être vaincu, nous ne disons pas qu'il est en puissance; mais s'il peut être enseigné ou aidé, nous disons

Et hoc ideo, quia posse pati aliquem defectum quandoque attribuitur impotentiae; et posse non patitur idem, attribuitur potentiae, ut infra dicitur.

958- Alia tamen litera habet, "Aliquando autem non secundum omnem passionem, sed utique in contrarium." Quod quidem sic debet intelligi. Improprie enim dicitur pati, quicquid recipit aliquam perfectionem ab aliquo, sicut intelligere dicitur quodam pati. Proprie autem pati dicitur quod recipit aliquid cum sui transmutatione ab eo quod est ei naturale. Unde et talis passio dicitur esse abiciens a substantia. Hoc autem non potest fieri nisi per aliquod contrarium. Unde, quando aliquid patitur, secundum quod est contrarium suae naturae vel conditioni, proprie pati dicitur. Secundum quod etiam aegritudines passiones dicuntur. Quando vero aliquid recipit id quod est ei conveniens secundum suam naturam, magis dicitur perfici quam pati.

959- Tertium modum ponit ibi "amplius alia"
Dicit, quod alia potestas dicitur, quae est principium faciendi aliquid non quocumque modo, sed bene, aut secundum "praevoluntatem", id est secundum quod homo disponit. Quando enim aliqui progrediuntur vel loquuntur, sed non bene, aut non secundum quod volunt, dicuntur non posse loqui aut progredi. Et "similiter est in pati." Dicitur enim aliquid posse pati illud quod bene potest pati. Sicut dicuntur aliqua ligna combustibilia, quia de facili comburuntur, et incombustibilia, quae non possunt de facili comburi.

960- Quartum modum ponit ibi "amplius quicumque"
Dicit, quod etiam potestates dicuntur omnes habitus sive formae vel dispositiones, quibus aliqua dicuntur vel

qu'il est en puissance, (capable de), Il en est ainsi parce que pouvoir souffrir quelque défaut est attribué parfois à l'impuissance; tandis que pouvoir ne pas le souffrir est attribué à la puissance, comme on le dira plus loin.

958- Cependant un autre texte comporte une autre version: "Quelquefois, non seulement selon toute passion, mais de façon contraire". Ce qu'il faut comprendre de la façon suivante. C'est de façon impropre que l'on parle de pâtir (subir) quand quelque chose reçoit une perfection d'un autre, comme intelliger par exemple est dit un certain pâtir ou une certaine passion. Celui-là pâtit proprement qui reçoit quelque chose dans un changement qui lui fait perdre un état de sa nature, dans un changement qui comporte une diminution dans sa nature. C'est pourquoi on dit qu'une telle passion aliène une substance d'elle-même, qu'elle tend à bouter une substance hors d'elle-même. Ce qui ne peut être fait que par une puissance active contraire. C'est pourquoi, quand quelque chose pâtit selon ce qui est contraire à sa nature ou à sa condition, on le dit proprement pâtir. C'est ainsi que les maladies s'appellent passions. Quand quelqu'un reçoit ce qui convient à sa nature, on parle plutôt de perfection que de passion.

959- Aristote établit le troisième sens, où il dit: "Puissance se dit..." Le mot sert à désigner le principe, non pas de n'importe quel faire, mais d'un bien faire, ou d'un faire soumis à la volonté de l'homme. Quand quelqu'un marche ou parle, mais sans marcher ou parler bien, ou sans le faire comme il le veut, on dit qu'il ne peut pas parler ou marcher. Et pareillement, en est-il dans le pâtir. On dit que quelque chose peut pâtir ce qu'il peut bien subir. On dit ainsi que certaines sortes de bois sont combustibles, parce qu'elles brûlent facilement, et incombustibles, parce qu'elles ne peuvent pas facilement être brûlées.

960- Il propose le quatrième sens d'emploi du mot, où il dit: "De plus, tous les états..." Il dit que toutes les possessions (habitus) ou formes ou dispositions par lesquelles les choses sont dites ou rendues

redduntur omnine impassibilia, vel immobilia, aut non de facili mobilia in pejus. Quod enim in pejus mutantur, sicut quod frangantur, vel curventur, vel conterantur, vel qualitercumque corrumpantur, non inest corporibus per aliquam potentiam, sed magis per impotentiam et defectum alicujus principii, quod corrumpenti resistere non potest. Nunquam enim corrumpitur aliquid nisi propter victoriam corrumpentis supra ipsum. Quod quidem contingit ex debilitate propriae virtutis. Illis vero, quae non possunt tales defectus pati, "aut vix aut paulatim", idest tarde vel modicum patiuntur, accidit eis propter potentiam, et in eo quod habent "aliquo modo posse", idest cum quadam perfectione, ut non superentur a contrariis. Et per hunc modum dicitur in Praedicationis, quod durum vel sanativum significat potentiam naturalem non patiendi a corrumpentibus. Molle autem et aegrotativum impotentiam

961- Deinde cum dicit "dicta vero" ponit modos possibilis correspondentes praedictis modis potestatis. Primo autem modo potestatis respondent duo modi possibilis. Secundum potestatem enim activam aliquid dicitur potens agere dupliciter. Uno modo, quia ipse per seipsum agit immediate. Alio modo, quia agit mediante altero, cui potentiam suam communicat, sicut rex agit per ballivum.

962- Deinde cum dicit "alio si" secundo ponit secundum modum respondentem secundo modo potentiae, idest potentiae passivae: dicens, quod alio modo a praedicto dicitur possibile sive potens, quod potest mutari in aliquid, quicquid sit illud; scilicet sive possit mutari in pejus, sive in melius. Et secundum hoc, aliquid dicitur corruptibile, quia "potest corrumpi", quod est in pejus mutari: vel non corruptibile, quia potest non corrumpi, si sit impossibile illud ipsum corrumpi.

tout à fait impassibles ou immobiles, ou pas facilement changeables dans le sens du pire, sont dites puissances. Quand les choses sont transformées dans le sens du pire, qu'elles soient brisées, courbées, broyées, ou détruites de quelque façon, ce n'est pas en vertu de quelque pouvoir, mais bien par impuissance et par défaut de quelque principe qui ne peut résister à l'agent corrupteur. Tout ce qui est corrompu en effet l'est par une victoire du corrupteur. Ce qui provient donc d'une faiblesse de la vertu propre du patient. Mais les choses qui ne peuvent pâtir de telles défections, ou qui ne sont affectées qu'avec peine et légèrement, c'est en raison de leur puissance ou d'une certaine perfection dans leur capacité de lutter contre les éléments contraires. Et c'est selon ce mode d'usage du mot qu'on dit dans les Prédicaments que le "résistant" et le "sanatif" signifient la puissance naturelle de résister aux forces de corruption. La mollesse et le maladif représentent l'impuissance.

961- Ensuite, quand il dit: "Telles étant les...", il propose les sens du mot possible, correspondant aux sens donnés plus haut du mot puissance. Au premier sens de la puissance correspondent deux sens mot possible. Selon la puissance active en effet, quelque chose est capable d'agir de deux manières: d'une première façon, en tant qu'il agit par lui-même immédiatement; d'une second façon, parce qu'il agit par l'intermédiaire d'un autre, auquel il communique sa puissance. Ainsi le roi agit par son ministre.

962- Ensuite, où il dit: " en un autre sens...", il propose le second sens du mot possible, correspondant au second sens du mot puissance: la puissance passive. Il dit que le possible ou le "capable" se dit d'une autre manière que la précédente. Il se dit de ce qui peut être changé en un nouvel état, quel qu'il soit, c'est-à-dire en un état pire ou meilleur. En ce sens là, on dit que quelque chose est corruptible, parce qu'il "peut se corrompre": ce qui est dans le sens du pire; ou bien, ou le dit incorruptible, parce qu'il ne peut se corrompre, s'il est impossible pour lui d'être corrompu.

963- Oportet autem illud, quod est possibile ad aliquid patiendum, habere in se quandam dispositionem, quae sit causa et principium talis passionis; et illud principium vocatur potentia passiva. Principium autem passionis potest inesse alicui passibili dupliciter. Uno modo per hoc, quod habet aliquid; sicut homo est possibilis pati infirmitatem propter abundantiam alicujus inordinati humoris in ipso. Alio vero modo est aliquid potens pati per hoc, quod privatur aliquo, quod posset repugnare passioni; sicut si homo dicatur potens infirmari propter subtractionem fortitudinis et virtutis naturalis. Et haec duo oportet esse in quolibet potente pati. Nunquam enim aliquid pateretur, nisi esset in eo subjectum, quod esset receptivum dispositionis, vel formae, quae per passionem inducitur; et nisi esset debilitas virtutis in patiente ad resistendum actioni agentis.

964- Hi enim duo modi principii patiendi possunt reduci in unum, quia potest privatio significari ut habitus. Et sic sequetur, quod privari sit habere privationem. Et ita uterque modus erit in aliquid habendo. Quod autem privatio possit significari ut habitus, et ut aliquid habitum, ex hoc contingit, quod ens aequivoce dicitur. Et secundum unum modum et privatio et negatio dicitur ens, ut habitus est in principio quarti. Et sic sequitur quod etiam negatio et privatio possunt significari ut habitus. Et ideo possumus universaliter dicere, quod aliquid possibile sit pati propter hoc quod habet in se quandam habitum et quoddam principium passionis; cum etiam privari sit habere aliquid, si contingat privationem habere.

965- Deinde cum dicit "alio in" Tertium modum ponit hic; et respondet

963- Il faut cependant que celui qui est capable de recevoir quelque chose possède en lui-même une certaine disposition qui soit cause et principe d'une telle passion; et ce principe s'appelle puissance passive. Le principe de la passion peut exister dans le sujet passible de deux manières. D'une première façon, à cause d'une certaine possession, à cause de quelque chose de positif en lui, comme l'homme qui est capable de subir une certaine maladie à cause de l'abondance de quelque humeur déréglée en lui. D'une autre façon, la possibilité de pâtir peut provenir de la privation de ce qui pourrait résister à la passion; comme lorsqu'on dit qu'un homme est capable de maladie à cause d'un manque de force, d'une faiblesse dans sa nature. Et il faut que ces deux sens existent dans tout être capable de pâtir. Jamais quelque chose ne pourrait pâtir s'il n'y avait en lui un sujet capable de recevoir la disposition ou la forme qui est communiquée dans la passion et s'il n'y avait une faiblesse dans la force du patient qui l'empêche de résister à l'action de l'agent.

964- Ces deux conditions du principe de la passion peuvent être réduites à une seule, parce que la privation peut être représentée comme une certaine possession. Et ainsi il s'ensuit qu'être privé est posséder une certaine privation. De là découle que les deux sens signifient la possession de quelque chose. Que la privation puisse être représentée comme une possession ou comme quelque chose de possédé, cela provient de l'équivocité de l'être. Selon un des sens de l'être, et la privation et la négation peuvent se dire des êtres, comme on l'a noté au début du quatrième livre. Il s'ensuit donc que la négation et la privation peuvent être signifiées comme des possessions. C'est pourquoi nous pouvons dire universellement qu'il y a possibilité de pâtir chez un être parce qu'il a en lui-même une certaine possession ou un certain principe de la passion, puisque être privé est posséder quelque chose, s'il est possible de posséder une privation.

965- Ensuite, quand il dit: "Si, au contraire, on...", il propose le troisième

quarto modo potentiae, secundum quod potentia dicebatur inesse alicui, quod non potest corrumpi, vel in pejus mutari. Dicit ergo, quod alio modo dicitur possibile vel potens, inquantum non habet potestatem vel principium aliquod ad hoc quod corrumpatur. Et hoc dico ab alio inquantum est aliud; quia secundum hoc aliquid dicitur potens et vigorosum, quod ab exteriori vinci non potest, ut corrumpatur.

966- Deinde cum dicit "amplius autem" Quartum modum ponit, qui respondet tertio modo potentiae, secundum quem dicebatur potentia ad bene agendum vel patiendum. Dicit ergo, quod secundum praedictos modos, qui pertinent ad agendum vel patiendum, potest dici aliquid potens vel ex eo solum, quod aliquid accidit fieri vel non fieri, vel ex eo quod accidit etiam bene fieri. Sicut etiam dicitur potens agere, quia potest bene et faciliter agere, vel quia potest agere simpliciter. Et similiter potens pati et corrumpi, quia de facili hoc pati potest. Et iste modus potestatis etiam invenitur in rebus inanimatis "ut in organis", idest in lyra et musicis instrumentis. Dicitur enim quod aliqua lyra potest sonare, quia bene sonat; alia non potest sonare, quia non bene sonat.

967- Deinde cum dicit "impotentia autem" Ostendit quot modis dicitur impotentia; et circa hoc duo facit. Primo distinguit hoc nomen impotentia. Secundo hoc nomen impossibile, ibi, "Impossibilia vero." Circa primum duo facit. Primo enim ostendit communem rationem hujus nominis impotentia. Secundo ostendit quot modis dicatur, ibi, "Amplius autem." Dicit ergo primo quod impotentia est privatio potentiae. Ad rationem autem privationis duo requiruntur: quorum primum est remotio habitus oppositi. Id autem, quod opponitur impotentiae, est potentia. Unde, cum po-

sens du mot, qui correspond au quatrième du mot puissance, en tant que cette dernière est dite exister dans un être qui ne peut être corrompu ou modifié dans le sens du pire. Il dit donc que le possible ou le "capable de" se dit d'une autre façon en tant qu'un être n'a pas la puissance ou le principe d'être corrompu. Je dis bien d'être corrompu par un autre en tant qu'autre, parce que quelque chose est dit puissant et vigoureux du fait même qu'il ne peut subir la défaite de la corruption par quelque agent extérieur.

966- Ensuite, quand il dit: "Enfin, tous ces...", il propose le quatrième sens qui correspond au troisième de la puissance, où l'on parlait de la puissance à bien agir ou à bien subir. Il dit donc que, d'après les sens susdits qui appartiennent à l'action ou à la passion, on peut dire de quelque chose qu'il est "capable de" du seul fait qu'il peut être changé ou ne pas être changé, ou encore du fait qu'il peut être bien changé. Et pareillement, à l'égard de l'action, l'expression "quelqu'un capable d'agir" peut vouloir dire capable d'agir purement et simplement, ou capable d'agir bien et avec facilité. Ainsi en est-il de la capacité du côté de la passion. Et ce sens de la puissance se retrouve même dans les êtres inanimés, comme dans la lyre ou les instruments de musique. On dit en effet qu'une lyre peut résonner, parce qu'elle résonne bien, alors que nous disons des autres qu'elles ne peuvent résonner, parce qu'elles résonnent mal.

967- Ensuite, où il dit: "L'impuissance est...", il montre en combien de sens on peut employer le mot impuissance. Ce qu'il fait en deux parties. Il distingue, en premier, les sens du mot impuissance et, en second, ceux du mot impossible, où il dit: "Impuissance et incapable, etc." A propos du premier mot, il montre sa notion commune; en second, il montre ses divers sens, où il dit: "De plus, à chaque sorte etc." Il dit donc tout d'abord que l'impuissance est la privation de la puissance. Or, à la raison de privation deux éléments sont requis. Le premier élément est la suppression de la possession opposée. Or, ce qui s'oppose à l'im-

tentia sit quoddam principium, impotentia erit sublatio quaedam talis principii, qualis dicta est esse potentia. Secundum quod requiritur, est quod privatio proprie dicta sit circa determinatum subjectum et determinatum tempus. Improperie autem sumitur absque determinatione subjecti et temporis. Non enim caecum proprie dicitur nisi quod est aptum natum habere visum, et quando est natum habere visum

968- Impotentia autem sic dicta dicit remotionem potentiae, "aut omnino", id est universaliter, ut scilicet omnis remotio potentiae impotentia dicatur, sive sit aptum natum habere, sive non: aut dicitur remotio in eo quod est aptum natum habere quodcumque, aut solum tunc quando aptum natum est habere. Non enim similiter accipitur impotentia, cum dicimus puerum non posse generare, et cum virum et eunuchum simul. Puer enim dicitur impotens generare, quia subjectum est aptum ad generandum, non tamen pro illo tempore. Vir autem eunuchus dicitur impotens ad generandum, quia pro illo tempore esset quidem aptus, non tamen potest, quia caret principiis activis generationis. Unde hic magis salvatur ratio privationis. Mulus autem vel lapis dicitur impotens ad generandum, quia non potest nec etiam habet aptitudinem in subjecto existentem.

969- Deinde cum dicit "amplius autem" dat intelligere impotentiae modos per oppositum ad modos potentiae. Sicut enim potentia est duplex, scilicet activa et passiva: et iterum utraque aut ad agendum et patiendum simpliciter, aut ad bene agendum et patiendum; ita secundum utramque potentiam est impotentia opposita.

970- Deinde cum dicit "impossibilia vero... Ostendit quot modis dicitur impossibile: et circa hoc duo facit. Primo distinguit modos impossibilis.

puissance, c'est la puissance. Et ainsi, puisque la puissance est un certain principe, l'impuissance consistera dans une suppression d'un tel principe, qu'on a appelé puissance. Le second élément requis est que la privation proprement dite doit concerner un sujet déterminé et selon un temps déterminé. Sans la détermination du sujet et du temps, la privation ne peut être prise que dans un sens impropre. L'aveugle ne se dit proprement que de ce qui est apte à posséder la vision et quand il possède cette aptitude.

968-En ce sens, l'impuissance dit suppression de la puissance: ou bien universellement, de telle sorte que toute privation d'une puissance se dit impuissance, que le sujet soit apte à la posséder ou non; ou bien, l'impuissance signifie la privation d'une puissance dans un sujet capable de la posséder en tout temps, ou seulement pendant la période de temps où il en a l'aptitude. L'impuissance ne signifie pas la même chose quand on dit qu'un enfant ne peut pas engendrer et qu'un homme eunuque ne peut le faire. Quand on dit que l'enfant est impuissant, on signifie que le sujet est apte à le faire sans pouvoir le faire pendant la période de temps qu'il traverse. L'homme eunuque est dit impuissant, parce qu'il a déjà été apte à engendrer pendant son enfance sans pouvoir le faire actuellement parce qu'il lui manque les principes actifs de la génération. La mule ou la pierre sont dites impuissantes à engendrer, parce qu'elles ne peuvent engendrer ni ne possèdent l'aptitude.

969- Ensuite, quand il dit: "De plus, à chaque...", il donne les sens de l'impuissance par opposition aux sens de la puissance. Comme, en effet, la puissance est double, active et passive, et que, de plus, les deux peuvent se dire de façon absolue ou relative au mieux, ainsi l'impuissance s'oppose à ce double sens de la double puissance.

970- Ensuite, quand il dit: "Impuissant, incapable...", il montre en combien de sens se dit l'impossible. Là-dessus il fait la double besogne de la distinction

Secundo reducit illos modos ad unum, ibi, "Quae vero secundum." Circa primum tria facit. Primo dicit, quod uno modo dicuntur aliqua impossibilia secundum quod habent impotentiam praedictam, quae opponitur potentiae. Et hujusmodi modus in quatuor dividitur, sicut et impotentia.

971- Ideo cum dicit "alio modo", ponit alium modum, quo dicuntur aliqua impossibilia, non propter privationem alicujus potentiae, sed propter repugnantiam terminorum in propositionibus. Cum enim posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum; ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei: sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur, cujus contrarium est verum de necessitate, ut diametrum quadrati esse commensurabilem ejus lateri, est impossibile, quia hoc tale est falsum, cujus contrarium non solum est verum, sed etiam necessarium, quod quidem est non commensurabilem esse. Et propter hoc esse commensurabilem est falsum de necessitate, et hoc est impossibile.

972-Tertio ibi "contrarium vero" Manifestat quid sit possibile oppositum impossibili secundo modo dicto. Impossibile enim opponitur possibili secundo modo dicto, sicut dictum est. Dicit ergo, quod possibile contrarium huic secundo impossibili est cujus contrarium non est de necessitate falsum: sicut sedere hominem est possibile, quia non sedere, quod est ejus oppositum, non est de necessitate falsum.

des sens et de la réduction à un seul. Il traite ce dernier point, où il dit: "...mais les sens de capable etc." Il traite son premier point en trois parties. Il dit en premier que l'impossible se dit, en un sens, de ce qui a l'impuissance ci-haut mentionnée, c'est-à-dire celle qui s'oppose à la puissance. Ce sens du mot peut se distinguer en quatre sens, comme il en est du mot impuissance.

971- C'est pourquoi, quand il dit "selon un autre sens", il donne un autre sens du mot, selon lequel l'impossible se dit, non pas à cause de la privation de quelque puissance, mais à cause de la répugnance entre les termes dans les propositions. En effet le "pouvoir être" se dit par relation à l'être et l'être se dit non seulement de ce qui existe dans la nature des choses, mais aussi de la composition de la proposition, en tant qu'elle est vraie ou fausse. Ainsi, le possible et l'impossible se disent non seulement à cause de la puissance et de l'impuissance dans les choses, mais à cause de la fausseté et de la vérité de la composition ou de la division dans les propositions. Voilà pourquoi l'impossible se dit de ce dont le contraire est nécessairement vrai, comme il est impossible que le diamètre d'un carré soit commensurable à son côté, parce que ceci est faux dont le contraire est non seulement vrai, mais nécessairement vrai. Ce qui est, dans le cas, d'être incommensurable. Et à cause de cela, le fait d'être commensurable est nécessairement faux: ce qui est impossible.

972- En troisième, où il dit: "Le contraire...", il manifeste ce qu'est le possible opposé à l'impossible selon le dernier sens. Impossible en effet s'oppose au possible selon le second sens. Il dit donc que le possible opposé au second sens de l'impossible est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux. Ainsi, l'homme s'assoit est possible, parce que ne pas s'asseoir, qui est son opposé, n'est pas nécessairement faux.

973- Ex quo patet, quod ille modus possibilis in tres modos dividitur. Dicitur enim uno modo possibile quod falsum est, sed non ex necessitate: sicut hominem sedere dum non sedet, quia ejus oppositum non est verum ex necessitate. Alio modo dicitur impossibile quod est verum, sed non de necessitate, quia ejus oppositum non est falsum de necessitate, sicut Socratem sedere dum sedet. Tertio modo dicitur possibile, quia licet non sit verum, tamen contingit in proximo verum esse.

974- Deinde cum dicit "secundum metaphoram"
Ostendit quomodo potentia sumatur metaphorice; et dicit, quod in geometria dicitur potentia secundum metaphoram. Potentia enim lineae in geometria dicitur quadratum lineae per hanc similitudinem: quia sicut ex eo quod est in potentia fit illud quod est in actu, ita ex ductu alicujus lineae in seipsam, resultat quadratum ipsius. Sicut si diceremus, quod ternarius potest in novenarium, quia novenarius consurgit ex ductu ternarii in seipsum. Nam ter tria sunt novem. Sicut autem impossibile secundo modo acceptum non dicitur secundum aliquam impotentiam, ita et modi possibilis ultimo positi, non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum similitudinem, vel secundum modum veri et falsi.

975- Deinde cum dicit "quae vero"
Reducit omnes modos possibilis et impossibilis ad unum primum: et dicit quod possible, quae dicuntur secundum potentiam, omnia dicuntur per respectum ad unam primam potentiam, quae est prima potentia activa, de qua supra dictum est, quod est principium mutationis in alio in quantum est aliud. Nam omnia alia possible dicuntur per respectum ad istam potentiam.

973- D'où il appert que ce sens du possible peut se diviser en trois. Le possible peut se dire de ce qui est faux, mais pas nécessairement, comme si on dit que l'homme s'assoit alors qu'il reste debout, parce que l'opposé n'est pas vrai par nécessité. L'impossible se dit d'une seconde façon de ce qui est vrai, mais sans nécessité, parce que son opposé n'est pas nécessairement faux. Si on dit par exemple que Socrate s'assoit, alors qu'il se tient debout. Selon le troisième sens, le possible se dit de ce qui est prochainement vrai sans l'être actuellement.

974- Ensuite, où il dit: "Par extension de sens...", il montre comment la puissance peut être prise métaphoriquement, en disant qu'en géométrie, la puissance se dit métaphoriquement. On dit, en géométrie, que la puissance de la ligne est le carré de la ligne, par la similitude suivante: de la même façon que de ce qui est en puissance on peut faire quelque chose en acte, ainsi en refermant une ligne sur elle-même on peut en faire le carré. Comme si nous disions que le nombre trois peut devenir le nombre neuf, parce que ce dernier peut être engendré par la multiplication du nombre trois par lui-même. Trois fois trois font neuf en effet. Cependant, comme la seconde acception de l'impossible ne se dit pas selon l'impuissance, ainsi les derniers sens du possible ne sont pas pris selon la puissance, mais par similitude, ou d'après le sens du vrai et du faux.

975- Ensuite, où il dit: "...mais les sens de capable...", il réduit tous les sens du possible et de l'impossible à un premier. Il dit que les possibles, qui sont appelés ainsi d'après la puissance, le sont tous par référence à une première puissance, qui est la première puissance active, dont on a dit plus haut qu'elle était le principe de la mutation dans l'autre en tant qu'autre. Tous les autres possibles sont dits possibles par rapport à cette puissance.

Aliquid enim dicitur possibile per hoc, quod aliquid aliud habet potentiam activam in ipsum, secundum quod dicitur possibile secundum potentiam passivam. Quaedam vero dicuntur possible in non habendo aliquid aliud talem potentiam in ipsa: sicut quae dicuntur potentia, quia non possunt corrumpi ab exterioribus agentibus. Quaedam vero potentia "in sic habendo", idest in hoc quod habent potentiam, ut bene aut faciliter agant vel patientur.

976- Et sicut omnia possible, quae dicuntur secundum aliquam potentiam, reducuntur ad unam primam potentiam; ita omnia impossible, quae dicuntur secundum aliquam impotentiam, reducuntur ad unam primam impotentiam, quae est opposita primae potentiae. Patet igitur, quod propria definitio potentiae primo modo dictae est principium permutationis in alio in quantum est aliud, quod est ratio potentiae activae.

Une chose est dite possible selon qu'une autre a une puissance active sur elle. Et ainsi elle est possible selon la puissance passive. D'autres sont dites possibles, au contraire, parce qu'elles n'ont pas de puissance extérieure ayant prise sur elles. Ainsi ces êtres sont dits possibles ou puissants parce qu'ils ne peuvent être corrompus par des agents extérieurs. D'autres sont dits puissants du fait qu'ils ont la puissance d'agir ou de pâtir avec facilité et bonté.

976- Et comme tous les possibles, qui sont appelés ainsi selon quelque puissance, se réduisent à une première puissance, ainsi tous les impossibles, qui le sont par relation à quelque impuissance, se réduisent à la première impuissance, qui est opposée à la première puissance. Il est donc évident que la définition propre de la puissance selon le premier sens ou le sens fondamental est le principe du changement dans l'autre en tant qu'il est autre. Ce qui est la raison de la puissance active.

TEXTE D'ARISTOTE -

Quantité.

Quantité se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle. Une multiplicité est une quantité, si elle est nombrable, une grandeur, si elle est mesurable. On appelle multiplicité ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues, et grandeur, ce qui est divisible en parties continues. La grandeur continue dans une seule dimension est la longueur dans deux dimensions, la largeur, et dans trois dimensions, la profondeur. Une multiplicité finie, c'est un nombre une longueur finie, une ligne, une largeur finie, une surface, et une profondeur finie, un corps.

En outre, on distingue la quantité par soi et la quantité par accident: par exemple, la ligne est une quantité par soi, le musicien, une quantité par accident. -- Parmi les quantités par soi, les unes les sont substantiellement, par exemple la ligne est une quantité (car la quantité entre dans la définition exprimant l'essence de la ligne); d'autres le sont comme des déterminations et des états de cette espèce de substance, par exemple, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, le haut et le bas, le lourd et le léger, et les autres modes de ce genre. Le grand et le petit, le plus et le moins, considérés tant en eux-mêmes que dans leurs relations mutuelles, sont aussi des modes essentiels de la quantité; mais, par extension, on applique aussi ces noms à d'autres objets. -- La quantité par accident s'entend, tantôt dans le sens où nous avons dit que le musicien et le blanc sont des quantités, c'est-à-dire parce que ce à quoi ils appartiennent est une quantité, tantôt dans le sens où le mouvement et le temps sont des quantités: on dit, en effet, que le mouvement et le temps sont des quantités, et des quantités continues, en raison de la divisibilité de ce dont ils sont les attributs; j'entends la divisibilité, non pas du mobile lui-même, mais de l'espace que son mouvement a parcouru; ce n'est, en effet, que parce que l'espace est quantité que le mouvement est aussi quantité, et ce n'est que parce que le mouvement est quantité que le temps est quantité.

LECON XV

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE CE QU'EST L'ETRE QUANTIFIE. QUELLES EN SONT LES ESPECES, QUELS SONT LES ETRES QUANTIFIE PAR ESSENCE ET PAR ACCIDENT.

977- Quoniam ens non solum dividitur in potentiam et actum, sed etiam in decem praedicamenta, postquam Philosophus distinxit hoc nomen potentia, hic incipit distinguere nomina, quae significant praedicamenta. Et primo nomen quantitatis. Secundo nomen qualitatis, ibi, "Quale autem". Tertio distinguit modos ad aliquid, ibi, "Ad aliquid dicuntur." Alia vero praedicamenta praetermittit, quia sunt determinata ad aliquod genus rerum naturalium; ut patet praecipue de agere et pati, et de ubi et quando. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem quantitatis; dicens, quod quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt. Quod quidem dicitur ad differentiam divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa, quae non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis; sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. Et iterum addit, quod utrumque aut singulum, est natum esse "unum aliquid", hoc est aliquid demonstratum. Et hoc dicit ad removendum divisionem in partes essentielles, quae sunt materia et forma. Nam neutrum eorum aptum natum est esse unum aliquid per se.

978- Secundo ibi "multitudo ergo" Ponit species quantitatis; inter quas primae sunt duae; scilicet multitudo sive pluralitas, et magnitudo sive mensura. Utrumque autem eorum habet rationem quanti, in quantum

977- Parce que l'être ne se divise pas seulement par la puissance et l'acte, mais aussi en dix prédicaments, le Philosophe, après avoir clarifié les sens du mot puissance, entreprend ici de distinguer les noms qui signifient les prédicaments. Et tout d'abord le mot quantité. En second, le terme qualité, où il dit: "La qualité se dit, etc." (lec. XVI) En troisième, le mot relation, où il dit: "Relatif se dit, etc. (lec. XVII) Il omet les autres prédicaments parce qu'ils sont restreints à un certain genre des êtres naturels, comme on le voit principalement au sujet des prédicaments action, passion, ubi et quando. Il traite son premier point en trois parties. Premièrement, il pose la raison de quantité, en disant que la quantité se dit de ce qui est divisible en ses éléments intégrants, en ses parties constituantes. Ce que l'on dit pour distinguer cette division de celle des mixtes. Car le corps mixte se résout en ses éléments qui n'existent pas en acte dans le mixte, mais virtuellement seulement. Dans ce cas, il n'y a pas une pure division quantitative: il faut qu'il y ait une certaine altération par laquelle le mixte se résout dans ses éléments. Et Aristote ajoute que les deux parties ou chaque partie de la division de la quantité est apte à être "une chose une et individuelle", à exister par elle-même. Ceci est quelque chose de démontré. Il fait cette addition pour exclure la division en parties essentielles, que sont la matière et la forme. Aucune de ces parties essentielles n'est apte à être un singulier autre par soi, c'est-à-dire n'est apte à exister par soi séparément.

978- En second, où il dit: "Une multiplicité...", il propose les espèces de quantité, parmi lesquelles il y en a deux premières: le multiple ou la pluralité et la grandeur ou la mesure. La multiplicité a raison de quantité, en tant qu'elle est

multitudo numerabilis est et magnitudo est mensurabilis. Mensuratio enim propria pertinet ad quantitatem. Definitur autem multitudo sic. Multitudo est, quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas. Magnitudo autem quod est divisibile in partes continuas. Quod quidem contingit tripliciter: et secundum hoc sunt tres species magnitudinis. Nam, si sit divisibile secundum unam tantum dimensionem in partes continuas, erit longitudo. Si autem in duas, latitudo. Si autem in tres, profunditas. Ulterius autem, quando pluralitas vel multitudo est finita, dicitur numerus. Longitudo autem finita, dicitur linea. Latitudo finita, corpus. Si enim esset multitudo infinita, non esset numerus; quia quod infinitum est, numerari non potest. Similiter, si esset longitudo infinita, non esset linea. Linea enim est longitudo mensurabilis. Et propter hoc in ratione lineae ponitur, quod ejus extremitates sunt duo puncta. Simile est de superficie et corpore.

979- Tertio ibi "amplius autem" Distinguit modos quantitatis; Et circa hoc tria facit. Primo distinguit quantum in id quod est quantum per se, sicut linea, et in id quod est quantum per accidens, sicut musicum.

980- Secundo ibi "eorum vero" Distinguit quantum per se; quod quidem duplex est. Quaedam enim significantur per modum substantiae et subjecti, sicut linea, vel superficies, vel numerus. Quodlibet enim istorum substantialiter est quantum, quia in definitione cujuslibet ponitur quantitas. Nam linea est quantitas continua secundum longitudinem divisibilis, finita: et similiter est de aliis.

981- Quaedam vero per se pertinet ad genus quantitatis, et significantur per modum habitus vel passionis talis substantiae, scilicet lineae, quae est substantialiter quantitas,

nombrable; la grandeur, en tant que mesurable. La mensuration en effet appartient proprement à la quantité. La multiplicité se définit ainsi: ce qui est divisible en puissance en parties non continues. La grandeur est ce qui est divisible en parties continues. Cette dernière division se fait de trois manières: ce qui donne trois espèces de grandeur. Si le divisible en parties continues l'est selon une seule dimension, nous aurons la longueur. S'il l'est selon deux dimensions, nous aurons la largeur; si selon trois, la profondeur. On peut ajouter que lorsque la pluralité ou la multiplicité est finie, on l'appelle nombre. La longueur finie est la ligne; la largeur finie, la superficie; la profondeur finie, le corps. S'il y avait une pluralité infinie, elle ne serait pas un nombre, parce que ce qui est infini n'est pas nombrable. Pareillement, si la longueur était infinie, elle ne serait pas une ligne. La ligne en effet est une longueur mesurable. C'est pourquoi on pose dans la raison de la ligne que ses deux extrémités sont des points. La même chose se dit de la superficie et du corps.

979- En troisième, où il dit: "En outre..." il distingue les sens de la quantité. Ce qu'il élabore en trois points. En premier, il distingue la quantité en ce qui est quantité par soi, comme la ligne, et en ce qui est quantité par accident, comme le musicien.

980- En second, où il dit: "Parmi les...", il distingue la quantité par soi qui est double. Certaines quantités sont signifiées à la manière d'une substance et d'un sujet, comme la ligne, la superficie, le nombre. Tout ce qu'on vient d'énumérer est substantiellement quantité, car la quantité entre dans leur définition. La ligne est la quantité continue, finie, divisible selon la longueur. Les autres se définissent de la même façon.

981- D'autres quantités appartiennent de soi au genre quantité et sont signifiées à la manière de la possession ou de la propriété d'une telle substance à savoir la ligne, qui est essentiellement quantité.

vel aliarum similium quantitatum: sicut multum et paucum significantur ut passiones numeri: et productum et breve, ut passiones lineae: et latum et strictum, ut passiones superficiei: et profundum et humile sive altum, ut passiones corporis: et similiter grave et leve, secundum opinionem illorum, qui dicebant multitudinem superficierum vel atomorum esse causam gravitatis in corporibus, paucitatem vero eorundem, causam levitatis. Sed secundum veritatem grave et leve non pertinent ad quantitatem, sed ad qualitatem, ut infra ponet. Et similiter est de aliis talibus.

982- Quaedam etiam sunt, quae communiter cujuslibet quantitatis continuae passiones sunt, sicut magnum et parvum, majus et minus; sive haec dicantur "secundum se", idest absolute, sive dicantur "ad invicem", sicut aliquid dicitur magnum et parvum respective, sicut in Praedicamentis habetur. Ista autem nomina, quae significant passiones quantitatis per se, transferuntur etiam ad alia quam ad quantitates. Dicitur enim albedo magna et parva, et alia hujusmodi.

983- Sciendum autem est, quod quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. Unde quidam quantitates esse substantias putant, scilicet lineam et numerum et superficiem et corpus. Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuari nisi per subjectum. Et inde est, quod in solo quantitatis genere aliqua significantur ut subjecta, alia ut passiones.

984- Tertio ibi "secundum accidens" Distinguit modos quantitatis per accidens; et ponit duos modos quantitatis per accidens: quorum unus est secundum quod aliqua dicuntur quanta

Ou encore comme possession ou propriété des autres quantité, du même genre. Ainsi le beaucoup et le peu sont signifiés comme propriété du nombre; le long et le court comme déterminations de la ligne; le large et l'étroit, comme propriétés de la superficie; le haut et le profond (le bas), comme états du corps. Même le lourd et le léger signifient des propriétés quantitatives, d'après l'opinion de ceux qui disaient que la multitude des superficies ou des atomes était cause de la pesanteur dans les corps, alors que leur petit nombre causait la légèreté. Le lourd et le léger cependant n'appartiennent pas véritablement à la quantité, mais à la qualité, comme il apparaîtra plus loin. Ainsi en est-il des autres cas semblables.

982- Il y a des propriétés qui appartiennent communément à toute quantité continue, comme le grand et le petit, le plus et le moins, considérés de façon absolue, en eux-mêmes, ou considérés dans leurs relations mutuelles, comme lorsqu'on dit que quelque chose est respectivement grand et petit. C'est ainsi qu'on en parle dans les Prédicaments. Ces noms qui signifient les propriétés de la quantité par soi sont aussi appliqués, par extension, à d'autres objets que les quantités, On dit en effet que la blancheur est grande et petite, etc.

983- Il faut savoir que la quantité est, de tous les accidents, le plus proche de la substance. C'est pourquoi plusieurs pensent que les quantités sont des substances, tels la ligne, le nombre, la superficie, et le corps. Seule la quantité, en effet, après la substance, peut être divisée en parties propres. La blancheur ne peut être divisée et, par conséquent, on comprend qu'elle ne peut être individuée que par un sujet. De là vient d'ailleurs que c'est uniquement dans le genre quantité que certaines choses sont signifiées à la manière d'un sujet et d'autres comme propriétés.

984- En troisième, où il dit: "La quantité par accident...", il distingue les sens de la quantité par accident. Il en propose deux sens. Le premier sens est celui selon lequel on dit qu'une chose

per accidens ex hoc solo, quod sunt accidentia alicujus quanti, sicut album et musicum per hoc quod sunt accidentia alicujus subjecti, quod est quantum.

985- Alio modo dicuntur aliqua quanta per accidens non ratione subjecti, in quo sunt, sed eo quod dividuntur secundum quantitatem ad divisionem alicujus quantitatis; sicut motus et tempus, quae dicuntur quaedam quanta et continua, propterea quod ea, quorum sunt, sunt divisibilia, et ipsa dividuntur ad divisionem eorum. Tempus enim est divisibile et continuum propter motum; motus autem propter magnitudinem; non quidem propter magnitudinem ejus quod movetur, sed propter magnitudinem ejus in quo aliquid movetur. Ex eo enim quod illa magnitudo est quanta, et motus est quantus. Et propter hoc quod motus est quantus, sequitur tempus esse quantum. Unde haec non solum per accidens quantitates dici possunt, sed magis per posterius, in quantum quantitatis divisionem ab aliquo priori sortiuntur.

986- Sciendum est autem, quod Philosophus in Praedicamentis posuit tempus quantitatem per se, cum hic ponat ipsum quantitatem per accidens; quia ibi distinguit species quantitatis secundum diversas rationes mensurae. Aliam enim rationem mensurae habet tempus, quod est mensura extrinseca, et magnitudo, quae est mensura intrinseca. Et ideo ponitur ibi ut alia species quantitatis. Hic autem considerat species quantitatis quantum ad ipsum esse quantitatis. Et ideo illa, quae non habent esse quantitatis nisi ex alio, non ponit hic species quantitatis, sed quantitates per accidens, ut motum et tempus. Motus autem non habet aliam rationem mensurae quam tempus et magnitudo. Et ideo nec hic

est quantité par accident du seul fait qu'elle est un accident d'un sujet quantifié. Ainsi le blanc et le musicien sont des quantités, du fait qu'ils sont des accidents d'un sujet, qui est quantifié.

985- L'autre sens selon lequel on attribue la quantité par accident à certains objets ne se prend pas en raison du sujet dans lequel ils sont, mais parce qu'ils reçoivent une division quantitative conformément à la division d'une certaine quantité. Ainsi en est-il du mouvement et du temps, qui sont dits quantités et continus parce que les êtres qu'ils concernent sont divisibles et eux-mêmes sont divisés conformément à la division de ces êtres. Le temps en effet est divisible et continu à cause du mouvement; le mouvement, lui, à cause de la grandeur, pas de la grandeur du mobile, mais de la grandeur de ce en quoi se meut le mobile. Du fait que cette grandeur est une quantité, le mouvement lui-même est une quantité. Et parce que le mouvement est une quantité, le temps est une quantité. C'est pourquoi ces derniers peuvent être dits quantités non seulement par accident, mais analogiquement, en tant qu'ils partagent la division quantitative grâce à quelque chose qui leur est antérieur.

986- Il faut savoir cependant que, dans les Prédicaments, le Philosophe pose le temps comme quantité par soi, alors qu'ici il le pose comme quantité par accident. La raison en est que, dans les Prédicaments, il distingue les espèces de quantité selon les différentes raisons de mesure. Or le temps a une autre raison de mesure, qui est d'être mesure extrinsèque, que celle de la grandeur, qui est une mesure intrinsèque. C'est pourquoi, dans les Prédicaments il situe le terme comme une autre espèce de quantité. Ici il considère les espèces de quantité d'après l'existence (l'être) même de la quantité. C'est pourquoi il ne pose pas ici comme espèces de quantité les choses qui ne reçoivent l'existence de la quantité que par un autre. Il les appelle quantités par accident, comme le temps et le mouvement. Le mouvement ce-

nec hic nec ibi ponitur quantitatis species. Locus autem ponitur ibi species quantitatis, non hic, quia habet aliam rationem mensurae, sed non aliud esse quantitatis.

pendant n'a pas d'autre raison de mesure que celle du temps et de la grandeur. C'est pourquoi, ni dans les Prédicaments, ni ici, il n'en fait une espèce de quantité. Quant au lieu, dans l'autre livre, il en fait une espèce de quantité, parce qu'il possède une autre raison de mesure; ce qu'il ne fait pas ici, parce qu'il n'établit pas une nouvelle existence de la quantité.

TEXTE D'ARISTOTE -

Qualité.

La qualité se dit, en un premier sens, de la différence de la substance: par exemple, l'homme est un animal d'une certaine qualité, parce qu'il est bipède, le cheval a pour qualité d'être quadrupède, le cercle est une figure qui a pour qualité d'être sans angle, toutes choses qui montrent que la différence selon la substance est bien une qualité. Tel est le premier sens de qualité: la différence de la substance. -- En un autre sens, la qualité se dit des choses mathématiques immobiles; c'est le sens dans lequel les nombres ont une certaine qualité: ce sont, par exemple, les nombres composés, autrement dit, non pas les nombres à une seule dimension, mais ceux dont la surface et le solide sont une copie (ce sont respectivement les nombres qui sont les produits de deux facteurs, et ceux qui sont les produits de trois facteurs); et, en général, ce qui, dans l'essence du nombre, est en dehors de la quantité, est qualité, car la substance de chaque nombre est ce qu'il est une fois: six, par exemple, n'est pas deux fois ou trois fois un nombre, mais une fois, car six est une fois six. -- La qualité se dit encore des propriétés des substances en mouvement, comme la chaleur et la froidure, la blancheur et la noirceur, la pesanteur et la légèreté, et autres déterminations de ce genre, d'après lesquelles, quand elles changent, les corps aussi sont dits subir une altération. -- Enfin, à cette dernière sorte de qualité se rapportent la vertu et le vice, et, en général, le bien et le mal.

On pourrait donc, sans doute, ramener les différents sens de la qualité à deux principaux, dont l'un est le sens fondamental. La qualité première, en effet, est la différence de la substance, et la qualité dans les nombres en est une variété, car c'est une différence de substances, mais de substances ou bien non mobiles, ou bien non prises en tant que mobiles. Le second sens embrasse les déterminations des êtres mobiles en tant que mobiles, et les différences des mouvements. La vertu et le vice font, en quelque manière, partie de ces derniers modes, car ils manifestent des différences de mouvement et d'activité d'après lesquelles les êtres en mouvement agissent ou pâtissent bien ou mal: en effet, ce qui peut être mû, ou agir, de telle manière, est bon, et ce qui peut être mû, ou agir, de telle autre manière, d'une manière contraire, est mauvais. C'est surtout dans les êtres animés que le bien et le mal expriment la qualité, et, parmi ces êtres, principalement dans ceux qui sont doués du libre choix.

LECON XVI

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES QUATRE SENS DU MOT QUALITE, ET LES REDUIT A DEUX.

987- Hic distinguit modos qualitatis: et circa hoc duo facit. Primo ponit quatuor modos qualitatis. Secundo re- ducit eos ad duos, ibi, "Fere vero secundum duos modos." Dicit ergo pri- mo, quod unus modus qualitatis est se- cundum quod qualitas dicitur "diffe- rentia substantiae", idest differen- tia, per quam aliquid ab altero sub- stantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et prop- ter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? respondemus quod bipes: et quale animal equus? respondemus quod qua- drupes: et qualis figura est circulus? respondemus quod "agonion", id est sine angulo; ac si differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur.

988- Huxo autem modum qualitatis Aristoteles in Praedicamentis prae- termisit, quia non continetur sub Praedicamento qualitatis, de quo ibi agebat. Hic autem agit de significa- tionibus hujus nominis, qualitas.

989- Secundum ponit ibi "alio vero" Dicit, quod alius modus qualitatis vel qualis est secundum quod immo- bilia et mathematica dicuntur qualia. Mathematica enim abstrahunt a motu, ut in sexto hujus dicitur. Mathemati- ca enim sunt numeri, et magnitudines; et in utrisque utimur nomine qualis, Dicimus enim superficies esse quales, inquantum sunt quadratae vel trian- gulares. Et similiter numeri dicuntur quales, inquantum sunt compositi. Di- cuntur autem numeri compositi, qui communicant in aliquo numero mensu- rante eos; sicut senarius numerus et novenarius mensurantur ternario, et non solum ad unitatem comparationem

987- Il distingue ici les différents sens de la qualité. Ce qu'il fait en deux points: il établit, en premier, quatre sens du mot qualité; en second, il les réduit à deux, où il dit: "On pourrait donc, etc." Il dit donc tout d'abord que la qualité se dit de la différence de la substance, c'est-à-dire de la différence par laquelle quelque chose diffère sub- stantiellement d'une autre, de la diffé- rence qui fait partie de la définition de la substance. C'est pourquoi il dit que la différence s'attribue comme "quale quid", comme qualificatif substantiel, Si, par exemple, on demande: quel animal est l'homme? Nous répondons qu'il est bipède. Quel animal est le cheval? Nous répondons qu'il est quadrupède. Quelle figure est le cercle? Nous répondons une figure sans angle; comme si la dif- férence de la substance était une quali- té. La qualité se dit donc d'une certaine manière de la différence de la substance.

988- Aristote ne fait pas mention de ce sens de la qualité dans les Prédicaments, parce qu'il n'est pas contenu sous le prédicament qualité, dont il était ques- tion à cet endroit. Ici, il s'agit de distinguer les significations du mot qualité.

989- Il donne le second sens, où il dit: "En un autre...", il dit qu'un autre sens de la qualité est celui selon lequel on dit que les choses mathématiques ou immo- biles sont des qualités. Les mathématiques en effet font abstraction du mouvement, comme on le dira dans le 6ème livre. Or les mathématiques sont les nombres et les grandeurs: et, dans chaque cas, on se sert du mot qualité. On dit en effet que les superficies sont des qualités, en tant qu'elles sont carrées ou triangulai- res. Ce qu'on dit pareillement du nombre, en tant qu'il est composé. On appelle nombres composés ceux qui communiquent dans un certain nombre qui les mesure (qui ont un commun dénominateur): ainsi

habent, sicut ad mensuram communem. Numeri autem incompositi, vel primi in sua proportione dicuntur, quos non mensurat alius numerus communis, nisi sola unitas.

les nombre six et neuf sont mesurés par le nombre trois et ne sont pas mesurés uniquement par l'unité, qui est la mesure commune à tout nombre. On appelle nombres non-composés, ou nombres premiers dans leur rapport, ceux qui ne sont pas mesurés par un autre nombre commun, mais uniquement par l'unité.

990-991-992 Ces numéros ont trait aux nombres figurés, à la multiplication des nombres... Ils soulignent aussi que les mots mathématiques qui signifient des qualités sont ceux qui se rapportent aux mots qui signifient la quantité à la manière d'une substance, etc...

993- Tertio ponit ibi "amplius quaecumque" Dicit, quod etiam qualitates dicuntur passionum substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur, ut calidum, frigidum, et hujusmodi. Et hic modus pertinet ad tertiam speciem qualitatis in Praedicamentis positam

993- Il donne le troisième sens du mot qualité, où il dit: "La qualité..." Sont aussi dites qualités les passions des substances mobiles, selon lesquelles les corps changent par altération, comme le chaud, le froid, et ainsi de suite. Ce sens correspond à la troisième espèce de qualité posée dans les Prédicaments.

994- Quartum ponit ibi "amplius secundum" - Dicit quod qualitas sive quale dicitur quarto modo secundum quod aliquid disponitur per virtutem et vitium, vel qualitercumque per bonum et malum, sicut per scientiam et ignorantiam, sanitatem et aegritudinem, et hujusmodi. Et haec est prima species qualitatis in Praedicamentis posita.

994- Il donne le quatrième sens où il dit: "Enfin..." Il dit que la qualité se dit aussi de ce que quelque chose est disposé par la vertu ou par le vice, ou disposé de quelque façon par le bien ou le mal, comme par la science et l'ignorance, la santé et la maladie. La qualité se dit de toutes les dispositions de la sorte. Et ceci est la première espèce de qualité posée dans les Prédicaments.

995-Praetermittit autem inter hos modos secundam qualitatis speciem, quia magis comprehenditur sub potentia, cum non significetur nisi ut principium passioni resistens; sed propter modum denominandi ponitur in Praedicamentis inter species qualitatis. Secundum autem modum essendi magis continetur sub potentia, sicut et supra posuit.

995- Il omet, dans les modes énumérés, la seconde espèce de qualité parce qu'elle appartient davantage à la puissance, puisqu'elle n'est signifiée que comme principe qui résiste à la passion. Mais à cause du mode de dénommer, elle était posée parmi les qualités, dans les Prédicaments. Selon le mode d'être cependant elle appartient davantage à la puissance, où il l'a située plus haut (en traitant de la puissance et de l'impuissance).

996- Deinde cum dicit "fere vero" Reducit quatuor positos modos ad duos; dicens, quod quale dicitur aliquid fere secundum duos modos, in quantum alii duo de quatuor reducuntur ad alios duos. Horum autem unus principalissimus est primus modus, secundum quem differentia substantiae dicitur qualitas, quia per eum aliquid

996- Ensuite, où il dit: "On pourrait donc...", il réduit les quatre sens à deux, en disant que la qualité se dit presque de deux manières seulement, en tant que deux des sens se ramènent aux deux autres. Le sens tout à fait premier est le premier sens où l'on dit que la différence de la substance est une qualité, parce que d'après ce sens on si-

significatur informatum et qualificatum.

gnifie que quelque chose est informé et qualifié.

997- Et ad hunc modum reducitur qualitas, quae est in numeris, et in mathematicis aliis, sicut quaedam pars. Hujusmodi enim qualitates sunt quasi quaedam differentiae substantiales mathematicorum. Nam ipsa significatur per modum substantiae potius quam alia accidentia, ut in capitulo de quantitate dictum est. Sunt autem hujusmodi qualitates differentiae substantiarum "aut non motorum, aut non inquantum sunt motae": et hoc dicit, ut ostendat quantum ad propositum non differe, utrum mathematica sint quaedam substantiae per se existentes secundum esse, ut dicebat Plato, a motu separatae; sive sint in substantiis mobilibus secundum esse, sed separatae secundum rationem. Primo enim modo essent qualitates non motorum. Secundo autem, motorum, sed non inquantum sunt mota.

997- A ce sens se réduit, comme en constituant une certaine partie, la qualité qui est dans les nombres et dans les autres choses mathématiques. Ces qualités sont quasi des différences substantielles des entités mathématiques, ces êtres mathématiques étant signifiées à la manière des substances plus qu'à la manière des accidents, comme on l'a vu dans la leçon précédente.

998- Secundus modus principalis est, ut passiones motorum inquantum mota, et etiam differentiae motuum dicantur qualitates. Quae quidem dicuntur differentiae motuum, quia alterationes differunt secundum hujusmodi qualitates, sicut calefieri et infrigidari secundum calidum et frigidum.

998- Le second sens principal est celui où les passions des mobiles, en tant même que mus, et même les différences des mouvements, sont dites qualités. Ces passions sont dites différences des mouvements, parce que les altérations diffèrent selon ces qualités, comme être réchauffé et être refroidi se disent d'après le chaud et le froid.

999- Et ad hunc modum reducitur ille modus secundum quem vitium et virtus dicitur qualitas. Hic enim modus est quasi quaedam pars illius. Virtus enim et vitium ostendunt quasdam differentias motus et actus secundum bene et male. Nam virtus est, par quam se aliquis habet bene et agendum et patiendum; vitium autem secundum quod male. Et simile est de aliis habitibus, sive intellectualibus, ut scientia, sive corporalibus, ut sanitas.

999- A ce sens se réduit l'autre d'après lequel on appelle qualité le vice et la vertu. Ce sens est comme une partie de l'autre. La vertu et le vice démontrent les différences des mouvements et des actes conformément au bien et au mal. La vertu en effet est ce par quoi quelqu'un est disposé à bien agir ou à bien recevoir; le vice porte à mal agir ou à mal recevoir. Il en est de même des autres habitus, ou intellectuels, comme la science, ou corporels, comme la santé.

1000- Sed tamen bene et male maxime pertinet ad qualitatem in rebus animatis; et praecipue in habentibus "prohaeresim" idest electionem. Et hoc ideo, quia bonum habet rationem

1000- Cependant le bien et le mal appartiennent surtout à la qualité qui existe dans les êtres animés; et, principalement, dans ceux qui peuvent choisir. Et cela parce que le bien a raison de fin. Et

finis. Ea vero, quae agunt per electionem, agunt propter finem. Agere autem propter finem maxime competit rebus animatis. Res enim inanimatae agunt vel moventur propter finem, non tamquam cognoscentes finem, neque tamquam se agentes ad finem; sed potius ab alio diriguntur, qui eis naturalem inclinationem dedit, sicut sagitta dirigitur in finem a sagittante. Res autem irrationales animatae cognoscunt quidem finem et appetunt ipsum appetitu animali, et movent seipsa localiter ad finem tamquam iudicium habentes de fine; sed appetitus finis, et eorum quae sunt propter finem, determinatur eis ex naturali inclinatione. Propter quod sunt magis acta quam agentia. Unde nec in eis est iudicium liberum. Rationalia vero in quibus solum est electio, cognoscunt fine, et proportionem eorum, quae sunt in finem ipsum. Et ideo sicut seipsa movent ad finem, ita etiam ad appetendum finem, vel ea quae sunt propter finem, ex quo est in eis electio libera.

les êtres qui agissent par élection agissent en vue d'une fin. Agir en vue d'une fin convient surtout aux êtres animés. Les êtres inanimés agissent ou sont mus en vue d'une fin, non pas en connaissant la fin ni en s'ordonnant à la fin, mais en étant plutôt ordonnés à la fin par un autre, par celui qui leur a donné une inclination naturelle à leur fin. Comme la flèche est dirigée à sa fin par l'archer. Les êtres animés non raisonnables connaissent la fin et la désirent par leur appétit animal et se meuvent localement à leur fin, parce qu'ils portent un certain jugement sur leur fin. Mais l'appétit de la fin et des moyens est déterminé chez eux par une inclination naturelle. Voilà pourquoi, ils sont davantage patients qu'agents. C'est pourquoi aussi ils n'ont pas un jugement libre. Les êtres raisonnables, eux, qui seuls possèdent l'élection, connaissent la fin et les relations entre les moyens et la fin. C'est pourquoi, comme ils se meuvent eux-mêmes à leur fin, ainsi ils se meuvent eux-mêmes à vouloir la fin ou les moyens qui mènent à la fin. D'où l'existence de l'élection libre chez eux.

TEXTE D'ARISTOTE -

Le Relatif.

Relatif se dit, d'une part, comme le double à la moitié, le triple au tiers, et, en général, le multiple au sous-multiple, et l'excès au défaut; d'autre part, comme ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, ce qui peut couper à ce qui peut être coupé, et, d'une manière générale, l'actif au passif. Le relatif est aussi comme le mesuré à la mesure, le connaissable à la connaissance, le sensible à la sensation.

Les relations de la première espèce sont des relations numériques, indéterminées, ou déterminées soit par rapport aux nombres eux-mêmes, soit par rapport à l'unité. Par exemple, le double est dans une relation numérique déterminée avec l'unité, tandis que le multiple est dans une relation numérique avec l'unité, mais non déterminée: ce peut être telle ou telle relation. La relation du sesquialtère au sous-sesquialtère est une relation numérique déterminée par rapport à un nombre; la relation du superpartiel au sous-superpartiel est indéterminée, comme la relation du multiple l'est à l'unité. La relation de l'excès au défaut est une relation numérique totalement indéterminée; en effet, tout nombre entier est commensurable, mais pour les grandeurs incommensurables, aucun nombre ne peut les exprimer: car l'excès par rapport au défaut, c'est autant que le défaut, plus quelque chose; or ce quelque chose est indéterminé, puisqu'il peut indifféremment se trouver ou égal, ou inégal, au défaut. -- Toutes ces relations sont donc des relations numériques et des déterminations du nombre, comme aussi, mais d'une autre manière, l'Egal, le Semblable et le Même. En effet, il y a l'Un sous chacun de ces modes: le Même, c'est ce dont la substance est une; le Semblable, ce dont la qualité est une; l'Egal, ce dont la quantité est une. Or l'Un est principe et mesure du nombre, de sorte qu'on peut dire que toutes ces relations sont des relations numériques, bien que ce ne soit pas dans le même sens.

La relation de l'actif au passif est relation de la puissance active à la puissance passive, et des actes de ces puissances: par exemple, il y a relation de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, ce qui est relation d'êtres en puissance; il y a, à son tour, relation de ce qui échauffe à ce qui est échauffé, de ce qui coupe à ce qui est coupé, ce qui est relation d'êtres en acte. Les nombres, au contraire, échappent aux relations selon l'acte, à moins qu'on ne l'entende au sens que nous avons indiqué ailleurs, mais il s'agit

alors d'actes étrangers au mouvement. Quant aux relations selon la puissance, il en est où intervient aussi la notion de certaines périodes de temps: c'est, par exemple, la relation de ce qui a fait à ce qui a été fait, de ce qui fera à ce qui sera fait. Ainsi, le père est dit père de son fils, car, dans le passé, l'un a fait et l'autre a subi l'action d'une certaine façon. -- Il y a enfin des relations selon privation de puissance, comme l'impossible et autres notions de mêmes nature, l'invisible, par exemple.

Toute chose dite relative numériquement, ou selon la puissance, est donc relative en ce sens que tout son être est proprement dans sa relation à une autre chose, et non pas en ce sens qu'une autre chose est relative à elle; tout au contraire, le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, en ce sens qu'une autre chose est relative à eux. Le pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose. De même, la vue est vue d'un objet déterminé, non de ce dont elle est la vue (bien que, en un sens, il soit vrai aussi de la dire), mais elle est relative à la couleur ou à quelque autre chose de ce genre: autrement, on répéterait deux fois la même chose, à savoir que la vue est la vue de ce dont elle est la vue.

Les choses appelées relatives par elles-mêmes le sont, tantôt comme celles dont nous venons de parler, tantôt parce que leurs genres sont relatifs de cette manière: par exemple, la Médecine rentre dans les relatifs, parce que son genre, la science, se range de l'avis ordinaire, dans les relatifs. Sont encore relatifs par eux-mêmes les attributs en vertu desquels les êtres qui les possèdent sont dits relatifs: par exemple, l'égalité, en raison de l'égal, et la similitude, en raison du semblable. -- Il y a enfin le relatif par accident: ainsi un homme est relatif parce qu'il lui arrive accidentellement d'être double de quelque chose, et que le double est un relatif; le blanc peut aussi être relatif, si le même être est, par accident, double et blanc.

LECON XVII

- COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS -

ARISTOTE DISTINGUE LES RELATIFS PAR ESSENCE ET PAR ACCIDENT, OU TOUS LES SENS DE LA RELATION. IL DIT QUANTITE DE CHOSES SUR LES RAPPORTS.

1001- Hic determinat Philosophus de ad aliquid: et circa hoc duo facit. Primo ponit modos eorum, quae sunt ad aliquid secundum se. Secundo eorum, quae sunt ad aliquid ratione alterius, ibi, "Illa vero quia sua genera." Circa primum duo facit. Primo enumerat modos eorum, quae secundum se ad aliquid dicuntur. Secundo prosequitur de eis, ibi, "Dicuntur autem prima." Ponit ergo tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur: quorum primus est secundum numerum et quantitatem, sicut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et "multiplicatum", idest multiplex, ad partem "multiplicati", idest ad submultiplex, "et continens ad contentum". Accipitur autem continens pro eo, quod excedit secundum quantitatem. Omne enim excedens secundum quantitatem continet in se illud quod exceditur. Est enim hoc et adhuc amplius; sicut quinque continet in se quatuor, et tricubitum continet in se bicubitum.

1002- Secundus modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam, sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones naturales, et sectivum ad sectibile, quod pertinet ad actiones artificiales, et universaliter omne activum ad passivum.

1003- Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem, (hoc enim ad primum modum pertinet in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum

1001- Le Philosophe détermine ici le sens du mot relatif. Ce qu'il fait en deux points. En premier, il propose les sens de ce qui est relatif par soi, et, en second, il détermine ce qui est relatif par un autre que par soi, où il dit: "...tantôt parce que leurs genres etc." Il divise son premier point en deux parties. Il classifie tout d'abord le relatif par soi pour ensuite faire une courte étude de chacun de ses sens, où il dit: "Les relations etc." Il pose donc trois sens de ce qui est relatif par soi. Le premier sens se prend d'après la quantité et le nombre, comme le double à la moitié, le triple au tiers, le multiple au sous-multiple, le contenant au contenu, c'est-à-dire l'excès au défaut....

1002- Le second sens est celui où les choses sont dites relatives d'après l'action et la passion, ou d'après la puissance active et passive, comme ce qui peut réchauffer à ce qui peut être réchauffé, ce qui peut couper à ce qui peut être coupé. Les deux exemples donnés représentent l'actif et le passif dans l'ordre naturel et dans l'ordre artificiel, mais on peut dire universellement que tout actif est relatif à un passif.

1003- Le troisième sens est celui selon lequel le mesurable se dit par relation à la mesure. Ici, on ne se sert pas des mots mesure et mesurable en tant qu'ils impliquent la quantité, (ce qui appartient au premier sens, dans lequel les deux nombres se disent l'un de l'autre: le double est relatif à la moitié et la moitié

mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et propter hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cuius est imago, tanquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago.

est relative au double), mais d'après la mensuration de l'existence et de la vérité. La vérité en effet de la science est mesurée par l'objet connaissable. Du fait que la chose existe ou n'existe pas, le discours est vrai ou faux: l'inverse n'est pas vrai. Il en est pareillement du sens et du sensible. C'est pourquoi il n'y a pas de réciprocité, et donc inversion possible, entre la mesure et le mesurable, comme dans les autres sens, mais la relation est à sens unique: du mesurable à la mesure. Semblablement, l'image est relative à ce dont elle est l'image, comme le mesurable à la mesure. La vérité de l'image est mesurée par la chose dont elle est l'image.

1004- Ratio autem istorum modorum haec est. Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus. Vel secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid; et sic est secundus modus. Vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam; et sic est primus modus.

1004- Voici la raison de ces sens. Puisque la relation, qui existe dans la réalité, consiste dans un certain ordre d'une chose à une autre, il faut qu'il y ait autant de sens de ces relations qu'il y a de manières pour une chose d'être ordonnée à une autre. Or une chose est ordonnée à une autre selon l'existence, en tant que son existence dépend d'une autre. Ce qui donne le troisième sens. Ou bien l'ordre est conforme à la puissance active et passive, en tant qu'une chose reçoit quelque chose d'une autre ou communique quelque chose à une autre. Ce qui est le second sens. Ou bien l'ordre s'établit en tant qu'une chose peut être mesurée par une autre. Ce qui constitue le premier sens.

1005- Qualitas autem rei, in quantum huiusmodi, non rescipit nisi subjectum in quo est. Unde secundum ipsam una res non ordinatur ad aliam, nisi secundum quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicujus ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid albius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentia ad habitum.

1005- La qualité, elle, en tant que telle, ne dit rapport qu'au sujet où elle se trouve. C'est pourquoi elle n'ordonne pas de soi une chose à une autre, à moins forcément qu'elle ne revête, soit la raison de puissance passive ou active, en tant qu'elle est principe d'action ou passion, soit la raison de quantité ou de quelque chose qui appartient à la quantité, comme lorsqu'on dit qu'une chose est plus blanche qu'une autre, ou lorsqu'on dit qu'une chose est semblable à une autre du fait que les deux possèdent une même qualité. Les autres genres d'être sont davantage consécutifs à la relation que capables de causer une relation. Le "quando" consiste dans une certaine relation au temps: l'ubi, au lieu; le site comporte l'ordre des parties et l'habitus dit relation du possédant au possédé.

Les nos 1006 à 1022 traitent des différentes relations entre les nombres et les grandeurs.

1022- Deinde cum dicit "et amplius" Ponit relativa, quae accipiuntur secundum unitatem, et non per comparationem numeri ad unum vel ad numerum; et dicit quod alio modo a praedictis dicuntur relative, aequale, simile, et idem. Haec enim dicuntur secundum unitatem. Nam eadem sunt, quorum substantia est una. Similia, quorum qualitas est una. Aequalia, quorum quantitas est una. Cum autem unum sit principium numeri et mensura, patet etiam, quod haec dicuntur ad aliquid "secundum numerum", idest secundum aliquid ad genus numeri pertinens; non eodem modo tamen haec ultima cum primis. Nam primae relationes erant secundum numerum ad numerum, vel secundum numerum ad unum; hoc autem secundum unum absolute.

1023- Deinde cum dicit "activa vero" Prosequitur de secundo modo relationum, quae sunt in activis et passivis; et dicit, quod hujusmodi relativa sunt relativa dupliciter. Uno modo secundum potentiam activam et passivam; et secundo modo secundum actus harum potentiarum, qui sunt agere et pati; sicut calefactivum dicitur ad calefactibile secundum potentiam activam et passivam. Nam calefactum est, quod potest calefacere; calefactibile vero, quod potest calefieri. Calefaciens autem ad calefactum, et secans ad id quod secatur, dicuntur relative secundum actus praedictarum potentiarum.

1024-Et differt iste modus relationum a praemissis. Quae enim sunt secundum numerum, non sunt aliquae actiones nisi secundum similitudinem, sicut multiplicare, dividere et hujusmodi, ut etiam in aliis dictum est, scilicet in secundo Physicorum; ubi ostendit, quod mathematica abstrahunt a motu, et ideo in eis esse non possunt hujusmodi actiones, quae secundum motum sunt.

1022- Ensuite, où il dit: "...comme aussi, mais d'une...", Aristote pose ce qui est dit relatif par rapport à l'unité, sans l'être cependant par la comparaison du nombre à l'un ou à un autre nombre. Il dit que le relatif se dit, d'une façon différente de celles énumérées dans les numéros précédents, de l'égal, du semblable et de l'identique. Sont identiques les êtres dont la substance est une. Sont semblables ceux qui ont une qualité. Sont égaux ceux qui ont même quantité. Or, puisque l'un est principe du nombre et mesure, il apparaît que le semblable, l'égal et l'identique sont dits relatifs selon quelque chose qui appartient au nombre. Mais cette appartenance au genre du nombre n'est pas la même que celle donnée plus haut. Les premières relations s'établissaient selon l'ordre d'un nombre à un autre ou d'un nombre à l'unité; ces dernières selon l'unité de façon absolue.

1023- Ensuite, où il dit: "La relation de l'actif...", il entreprend l'étude des secondes sortes de relation, celles que l'on retrouve dans l'actif et le passif. Il note d'abord que ces relatifs le sont de deux manières. D'une première manière, selon la puissance active et passive; d'une seconde manière, selon les actes de ces puissances, qui sont l'agir et la pâtir. Ainsi ce qui peut réchauffer se dit par rapport à ce qui peut être réchauffé, comme puissance active relative à une puissance passive. Ce qui est réchauffant se dit relativement à ce qui est réchauffé, et ce qui coupe actuellement, à ce qui est coupé, selon les actes de ces puissances.

1024- Et ce sens des relations diffère des précédents. Les relations selon les nombres ne sont des actions que par similitude, comme multiplier, diviser et les actes de la sorte. On peut référer là-dessus au second livre des Physiques où on a montré que les mathématiques font abstraction du mouvement. C'est pourquoi on ne peut retrouver en elles les actions qui se rapportent au mouvement.

1025- Sciendum etiam est quod eorum relativorum, quae dicuntur secundum potentiam activam et passivam, attenditur diversitas secundum diversa tempora. Quaedam enim horum dicuntur relative secundum tempus praeteritum, sicut quod fecit, ad illud quod factum est; ut pater ad filium, quia ille genuerit, iste genitus est; quae differunt secundum fecisse, et passum esse. Quaedam vero secundum tempus futurum, sicut facturus refertur ad faciendum. Et ad hoc genus relationum reducuntur illae relationes, quae dicuntur secundum privationem potentiae, ut impossibile et invisibile. Dicitur enim aliquod impossibile huic vel illi; et similiter invisibile.

1026- Deinde cum dicit "ergo secundum" Prosequitur de tertio modo relationum; et dicit quod in hoc differt iste tertius modus a praemissis, quod in praemissis, unumquodque dicitur relative ex hoc, quod ipsum ad aliud refertur; non ex eo quod aliud referatur ad ipsum. Duplum enim refertur ad dimidium, et e converso; et similiter pater ad filium, et e converso; sed hoc tertio modo aliquid dicitur relative ex eo solum, quod aliquid refertur ad ipsum; sicut patet, quod sensibile et scibile vel intelligibile dicuntur relative, quia alia referuntur ad illa. Scibile enim dicitur aliquid, propter hoc, quod habetur scientia de ipso. Et similiter sensibile dicitur aliquid quod potest sentiri.

1027- Unde non dicitur relative propter aliquid quod sit ex eorum parte, quod sit qualitas, vel quantitas, vel actio, vel passio, sicut in praemissis relationibus accidebat; sed solum propter actiones aliorum, quae tamen in ipsa non terminantur. Si enim videre esset actio videntia perveniens ad rem visam, sicut calefactio pervenit ad calefactibile; sicut calefactibile refertur ad calefaciens, ita visibile referretur ad videntem. Sed videre et intelligere et hujusmodi actiones, ut in nono hujus dicitur,

1025- Il faut noter de plus que dans les relatifs selon la puissance active et passive entre aussi la diversité du temps. Certains de ces êtres sont dits relatifs d'après le temps passé, comme ce qu'il a fait à ce qui a été fait. Ainsi, par exemple, dans la relation du père au fils: celui-là, parce qu'il a engendré. D'autres cas sont relatifs d'après le temps futur, comme le ce-qui-sera-fait se réfère à ce qu'il faudra faire. A ce genre de relations se réduisent aussi celles qui le sont selon la privation de puissance, comme l'impossible et l'invisible. On dit que quelque chose est impossible à celui-ci ou à celui-là. Ainsi de l'invisible.

1026- Ensuite, où il dit: "Toute chose...", il entreprend de traiter du troisième sens des relations. Ce sens diffère des deux autres en ce que, dans les deux autres sens, chacun des êtres est relatif du fait qu'il se rapporte lui-même à un autre, non du fait qu'un autre se rapporte à lui. Le double dit rapport à la moitié et inversement; semblablement, le père dit rapport au fils et inversement; semblablement, le père dit rapport au fils et le fils au père. Mais dans ce troisième sens, quelque chose est dit relatif du seul fait qu'un autre se réfère à lui. Ainsi le sensible, le connaissable et l'intelligible sont dits relativement, parce que d'autres êtres se rapportent à eux. Le connaissable est dit relatif, parce qu'il y a une science qui porte sur lui. Et on appelle sensible ce qui peut être senti.

1027- Ainsi donc, ils ne sont pas dits relatifs parce qu'il y aurait de leur côté quelque chose d'assimilable à la qualité ou à la quantité ou à l'action ou à la passion, comme il arrivait dans les autres relations, mais ils sont relatifs uniquement à cause de l'action d'autres êtres, actions qui ne se terminent pas en eux. Si l'action de voir de celui qui voit parvenait jusqu'à la chose vue, comme la caléfaction parvient au réchauffé, la chose vue serait relative au voyant. Mais voir et intelliger et les actions de cette sorte demeurent dans leurs agents et ne

manent in agentibus, et non transeunt in res passas; unde visibile et scibile non patitur aliquid, ex hoc quod intelligitur vel videtur. Et propter hoc non ipsamet referuntur ad alia, sed alia ad ipsa. Et simile est in omnibus aliis, in quibus relative aliquid dicitur propter relationem alterius ad ipsum, sicut dextrum et sinistrum in columna. Cum enim dextrum et sinistrum designent principia motuum in rebus animatis, columnae et alicui inanimato attribui non possunt, nisi secundum quod animata aliquo modo se habeant ad ipsam, sicut columna dicitur dextra, quia homo est ei sinister. Et simile est de imagine respectu exemplaris, et denario, quo fit pretium emptionis. In omnibus autem his tota ratio referendi in duobus extremis, pendet ex altero. Et ideo omnia hujusmodi quodammodo se habent ut mensurabile et mensura. Nam ab eo quaelibet res mensuratur, a quo ipsa dependet.

1028- Sciendum est autem, quod quamvis scientia secundum nomen videatur referri ad scientem et ad scibile, dicitur enim scientia scientis, et scientia scibilis, et intellectus ad intelligentem et intelligibile; tamen intellectus secundum quod ad aliquid dicitur, non ad hoc cuius est sicut subjecti dicitur: sequeretur enim quod idem relativum his diceretur. Constat enim quoniam intellectus dicitur ad intelligibile, sicut ad objectum. Si autem diceretur ad intelligentem, bis diceretur ad aliquid; et cum esse relativi sit ad aliud quodammodo se habere, sequeretur quod idem haberet duplex esse. Et similiter de visu patet quod non dicitur ad videntem, sed ad objectum quod est color "vel aliquid aliud tale". Quod dicit propter ea, quae videntur in nocte non per proprium colorem, ut habetur in secundo de Anima.

passent pas dans les choses qui les reçoivent, comme on le dira dans le 9ème livre. C'est pourquoi, ces objets connus ne se rapportent pas aux autres, mais ce sont les autres qui sont relatives à elles. Et le cas se répète partout où une chose est dite relative à cause de la relation d'une autre chose à elle-même. Ainsi la droite et la gauche par rapport à une colonne. Comme la droite et la gauche désignent les principes des mouvements dans les choses animées, elles ne peuvent être attribuées à une colonne ou à une chose inanimée que si quelque être animé a un certain rapport avec elles. Ainsi en est-il lorsqu'on dit que la colonne est à droite parce qu'un homme est à gauche. Les cas de l'image par rapport à son exemplaire et de la pièce de monnaie qui signifie le prix de la vente sont semblables. Dans tous ces cas, toute la raison de la relativité dans les deux extrêmes dépend d'un seul extrême. Et tous ces cas se ramènent de quelque façon à la relation du mesurable et de la mesure. Toute chose est mesurée en effet par ce dont elle dépend.

1028- Malgré que la science, d'après son vocable, semble se référer aussi bien au **savant** qu'au **connaissable**, (on parle en effet de la science du **savant** et de la science de l'**objet connu**, du concept de l'**intelligence** et de la chose **intelligible**) cependant, en tant qu'elle se dit relativement, elle ne se dit pas par rapport à ce qui est son sujet; il s'ensuivrait qu'on répéterait deux fois la même chose. Car il est évident que le concept se dit par relation à l'intelligible comme à son objet. Si ce même concept se disait par référence au **connaissant**, il serait dénommé relatif par une double relation; et puisque l'essence du relatif est d'être un rapport à autre chose, il s'ensuivrait que la même chose aurait une double essence. Le cas de la vision est pareil au précédent: elle ne se dit pas par référence à son sujet, mais à son objet qui est la couleur ou "quelque chose de la sorte". Ce dernier membre de phrase est ajouté à cause des objets qui ne sont pas vus par leur couleur propre pendant la nuit. Ce qu'on a vu au second livre du De Anima.

1029- Quamvis et hoc recte posset dici, scilicet quod visus sit videntis. Regertu autem visus ad videntem, non inquantum est visus, sed inquantum est accidens, vel potentia videntis. Relatio enim respicit aliquid extra, non autem subjectum nisi inquantum est accidens. Et sic patet, quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur secundum se ad aliquid.

1030- Deinde cum dicit "illa vero" Ponit tres modos, quibus aliqua dicuntur ad aliquid non secundum se, sed secundum aliud. Quorum primus est, quando aliqua dicuntur ad aliquid propter hoc quod sua genera sunt ad aliquid, sicut medicina dicitur ad aliquid, quia scientia est ad aliquid, Dicitur enim, quod medicina est scientia sani et aegri. Et ista modo refertur scientia per hoc quod est accidens.

1031- Secundus modus est, quando aliqui abstracta dicuntur ad aliquid, quia concreta habentia illa abstracta ad aliud dicuntur; sicut aequalitas et similitudo dicuntur ad aliquid, quia simile et aequale ad aliquid sunt. Aequalitas autem et similitudo secundum nomen non dicuntur ad aliquid.

1032- Tertius modus est, quando subjectum dicitur ad aliquid, ratione accidentis; sicut homo vel album dicitur ad aliquid, quia utrique accidit duplum esse; et hoc modo caput dicitur ad aliquid, eo quod est pars.

1029- Cela ne s'oppose pas à ce que l'on puisse dire correctement que la vue appartient au voyant. La vue ne se réfère pas au voyant en tant qu'elle est vue, mais en tant qu'elle est un accident ou une puissance du voyant. La relation se rapporte à quelque chose d'extérieur au sujet; elle ne dit rapport à son sujet qu'en tant qu'elle est accident. Il est donc manifeste que ce sont là les sens selon lesquels les choses sont dites relatives par soi.

1030- Ensuite, quand il dit: "Tantôt parce que...", Aristote pose trois sens selon lesquels le relatif se dit par quelque chose d'autre, et non par soi. Le premier sens existe lorsque les êtres sont dits relatifs, parce que leur genre sont des relatifs, comme la médecine est dite relative parce que la science se dit par relation à un objet. On dit en effet que la médecine est la science de l'homme sain et de l'homme malade. Et selon ce sens, la science est relative du fait qu'elle est accident.

1031- Le second sens existe lorsque certains êtres abstraits sont dits relatifs, parce que les êtres concrets qui les possèdent sont dits par relation: ainsi l'égalité et la similitude sont relatives, parce que le semblable et l'égal sont relatifs. L'égalité et la similitude ne sont pas relatives comme telles d'après le sens des mots.

1032- Le troisième sens est celui où le sujet est dit relatif en raison d'un accident; comme l'homme et le blanc sont dits relatifs parce qu'il leur arrive d'être double. De cette façon on dit que la tête est relative du fait qu'elle est une partie.

TEXTE D'ARISTOTE -

Parfait.

Accompli, parfait, se dit d'abord de ce en dehors de quoi il n'est possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule: par exemple, le temps d'une chose est accompli, lorsque, en dehors de ce temps, il n'est pas possible d'appréhender quelque temps qui soit une partie de ce temps. -- Parfait se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de la qualité propre et du bien, n'est pas surpassé dans son genre: ainsi on dit un médecin accompli et un joueur de flûte accompli, quand, envisagés selon la forme de leur vertu propre, ils ne laissent rien à désirer. Par extension, cette qualification s'applique même à ce qui est mauvais: nous disons un sycophante accompli, un voleur accompli; nous leur donnons d'ailleurs aussi la qualité de bons: par exemple, nous disons un bon voleur, un bon sycophante. L'excellence d'un être est aussi une perfection: chaque être, en effet, est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur. -- Les choses qui ont atteint leur fin, cette fin étant bonne, sont aussi appelées parfaites, car, avoir atteint sa fin, c'est être parfait. Et comme la fin est un point extrême, on applique ce terme, par extension, même aux choses mauvaises, et l'on dit: parfaitement perdu, parfaitement détruit, lorsqu'il ne manque rien à la destruction et au mal, et qu'ils sont arrivés au dernier degré. C'est pourquoi aussi, la mort est appelée, par métaphore, du nom de fin, parce que l'une et l'autre sont des termes extrêmes; mais la cause finale et dernière est aussi une fin. -- Ce qui est dit parfait par soi est donc appelé ainsi en tous ces sens: tantôt, au point de vue du bien, c'est ce à quoi il ne manque rien, ce qui ne peut être surpassé, et ne présente, en dehors de soi, aucune partie; tantôt, d'une manière générale, c'est ce qui ne peut être surpassé dans chaque genre et n'a aucune partie en dehors de soi. -- Les autres choses, enfin sont parfaites d'après les espèces précédentes, soit parce qu'elles produisent la perfection, soit qu'elles la possèdent, soit qu'elles sont en harmonie avec elle, soit que, d'une manière quelconque, elles soutiennent un rapport avec le parfait proprement dit.

LECON XVIII

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

LE PARFAIT PAR SOI SE DIT EN TROIS SENS, REDUCTIBLES A DEUX. ARISTOTE
DECRIE AUSSI COMMENT CE QUI EST PARFAIT GRACE A QUELQUE CHOSE D'AUTRE EST DIT
PARFAIT.

1033- Postquam Philosophus distinxit nomina, quae significant causas, et subjectum, et partes subjectorum hujus scientiae; hic incipit distinguere nomina quae significant ea quae se habent per modum passionis; et dividitur in duas partes. In prima distinguit nomina ea quae pertinent ad perfectionem entis. In secunda distinguit nomina quae pertinent ad entis defectum, ibi, "Falsum dicitur uno modo". Circa primum duo facit. Primo distinguit nomina significantia ea quae pertinent ad perfectionem entis. Secundo pertinentia ad totalitatem. Perfectum enim et totum, aut sunt idem, aut fere idem significant, ut dicitur in tertio Physicorum. Secunda ibi, "Ex aliquo esse dicitur". Circa primum duo facit. Primo distinguit hoc nomen Perfectum. Secundo distinguit quaedam nomina, quae significant quasdam perfectiones perfecti, ibi, "Terminus dicitur". Circa primum duo facit. Primo ponit modos, quibus aliqua dicuntur perfecta secundum se. Secundo modos, quibus aliqua dicuntur perfecta per respectum ad alia, ibi, " alia vero". Circa primum duo facit. Primo ponit tres modos quibus aliquid secundum se dicitur perfectum. Secundo ostendit quomodo secundum hos modos aliqua diversimode perfecta dicuntur, ibi, "Secundum se dicta quidem igitur".

1034- Dicit ergo primo, quod perfectum uno modo dicitur, extra quod non est accipere aliquam ejus particulam; sicut homo dicitur perfectus, quando nulla deest ei pars. Et dicitur tempus perfectum, quando non est accipere extra aliquid quod sit temporis pars; sicut dicitur dies perfectus,

1033- Après avoir distingué les mots qui signifient les causes, le sujet et les parties des sujets de cette science, le Philosophe entreprend ici de distinguer les mots qui signifient ce qui se trouve dans l'être à la manière d'une propriété. Ce qu'il divise en deux parties. Dans la première, il distingue les mots qui appartiennent à la perfection de l'être. Dans la seconde, il distingue les mots qui appartiennent à la déficience ou au défaut de l'être, où il dit: "Le faux se dit, etc (no 1128) Au sujet de la perfection, il distingue les mots qui signifient ce qui appartient au parfait et les mots qui se rapportent à la totalité de l'être. Le parfait et le tout en effet sont ou identiques, ou signifient presque la même chose, comme on l'a dit au troisième livre des Physiques. La seconde partie de cette étude commence où il dit: "Provenir de venir de, etc. (lec. XXI) La distinction du vocabulaire sur la perfection se fait en deux parties. Aristote cerne tout d'abord le mot parfait, puis il distingue certains mots qui désignent certaines perfections du parfait. Dans le parfait, il distingue en premier les sens selon lesquels le parfait se dit par soi; en second, les sens d'après lesquels le parfait se dit de façon relative, par rapport à autre chose que soi, où il dit: " Les autres choses, enfin, etc." Au sujet du parfait par soi, il distingue trois sens; en second, il montre comment les choses sont dites parfaites selon ces trois sens, où il dit: "Ce qui est dit parfait par soi etc."

1034- L'accompli ou le parfait se dit d'abord de la chose qui possède toutes ses particules, dont aucune partie n'est extérieure à elle-même. Par exemple, l'homme est dit parfait quand il ne lui manque aucune partie. On dit encore que le temps est parfait ou accompli, quand il n'est pas possible de saisir quelque temps qui

quando nulla pars diei deest.

soit une partie hors de ce temps: la journée est accomplie ou parfaite, lorsqu'il ne lui manque aucune partie.

1035- Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum virtutem; et sic dicitur aliquid perfectum, quod non habet "hyperbolem", idest superexcellentiam vel superabundantiam ad hoc quod aliquid bene fiat secundum genus illud, et similiter nec defectum. Hoc enim dicimus bene se habere, ut dicitur in secundo Ethicorum, quod nihil habet nec plus nec minus quam debet habere. Et sic dicitur perfectus medicus et perfectus fistulator, quando non deficit ei aliquid, quod pertineat ad speciem propriae virtutis, secundum quam dicitur, quod hic est bonus medicus, et ille bonus fistulator. Virtus enim cujuslibet est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.

1035- D'une autre façon, le parfait se dit par rapport à la vertu. Ainsi une chose est parfaite lorsqu'elle est faite selon les exigences de son genre, ne possédant ni plus ni moins que ce qu'elle doit posséder. Nous disons qu'une chose est bonne, comme on le voit dans le second livre de l'Ethique, quand elle possède ce qu'elle doit posséder sans plus et sans moins. Ainsi on parle d'un médecin parfait et d'un joueur de flûte parfait quand il ne leur manque rien de ce qui appartient à l'espèce de leur vertu propre, selon laquelle on dit que celui-ci est un bon médecin et celui-là un bon joueur de flûte. La vertu de qui que ce soit en effet, est ce qui rend bon celui que la possède et qui rend bonne son oeuvre.

1036- Secundum autem hunc modum utimur translativè nomine perfecti etiam in malis. Dicimus enim perfectum "sycophantam", idest calumniatorem, et perfectum latronem, quando in nullo deficit ab eo quod competit eis in quantum sunt tales. Nec est mirum, si in istis quae magis sonant defectum, utimur nomine perfectionis; quia etiam cum sint mala, utimur in eis nomine bonitatis per quamdam similitudinem. Dicimus enim bonum furem et bonum calumniatorem, quia sic se habent in suis operationibus, licet malis, sicut boni in bonis.

1036- Selon ce sens, on se sert du mot parfait par transposition ou extension même dans les choses mauvaises. Nous parlons d'un sycophante parfait ou d'un voleur parfait en tant qu'il ne leur manque rien de ce qui leur convient en tant qu'ils sont tels. D'ailleurs, il ne faut pas s'étonner si nous utilisons le mot parfait même dans les défections: c'est que, par similitude, nous utilisons dans les oeuvres mauvaises les mots qui se rapportent à la bonté. Nous parlons d'un bon calomniateur ou d'un bon voleur parce qu'ils sont, bien que mauvais, à l'égard de leurs opérations et de leurs oeuvres mauvaises, comme les bons par rapport à leurs bonnes actions.

1037- Et quod aliquid dicatur perfectum, per comparationem ad virtutem propriam, provenit quia virtus est quaedam perfectio rei. Unumquodque enim tunc est perfectum quando nulla pars magnitudinis naturalis, quae competit ei secundum speciem propriae virtutis, deficit ei. Sicut autem quaelibet res naturalis, habet determinatam mensuram naturalis magnitudinis secundum quantitatem continuam, ut dicitur in secundo de Anima, ita etiam quaelibet res

1037- Que quelque chose soit dit parfait par rapport à sa vertu propre, cela provient de ce que la vertu est une certaine perfection de ce quelque chose. En effet, chacun est parfait, quand il ne lui manque aucune partie de la grandeur naturelle qui lui convient selon l'espèce de sa vertu propre. Comme toute chose naturelle a une mesure déterminée de sa grandeur naturelle selon la quantité continue, comme on le dit dans le second livre de l'Ame, ainsi toute chose possède une quantité déterminée de sa vertu naturelle. Ainsi

habet determinatam quantitatem suae virtutis naturalis. Equus enim habet quantitatem dimensionam determinatam secundum naturam cum aliqua latitudine. Est enim aliqua quantitas, ultra quam nullus equus protenditur in magnitudine. Et similiter est aliqua quantitas, quam non transcendit in parvitate. Ita etiam ex utraque parte determinatur aliquibus terminis quantitas virtutis equi. Nam aliqua est virtus equi, qua major in nullo equo invenitur: et similiter est aliqua tam parva, qua nulla est minor.

1038- Sicuti igitur primus modus perfecti accipiebatur ex hoc quod nihil rei deerat de quantitate dimensiona sibi naturaliter determinata, ita hic secundus modus accipitur ex hoc quod nihil deest alicui de quantitate virtutis sibi debitae secundum naturam. Uterque autem modus perfectionis attenditur secundum interiorem perfectionem.

1039- "Amplius quibus"
Tertium modum ponit per respectum ad exterius; dicens, quod illa dicuntur tertio modo perfecta "quibus inest finis", idest quae jam consecuta sunt suum finem; si tamen ille finis fuerit "studiosus", idest bonus; sicut homo, quando jam consequitur beatitudinem. Qui autem consequitur finem suum in malis, magis dicitur deficiens quam perfectus; quia malum est privatio perfectionis debitae. In quo patet, quod mali, quando suam perficiunt voluntatem, non sunt feliciores, sed mireriores. Quia vero omnis finis est quoddam ultimum, ideo per quandam similitudinem transferimus nomen Perfectum ad ea, quae perveniunt ad ultimum, licet ultimum ^{sit} malum. Sicut dicitur aliquid perfecte perdi, vel corrupti, quando nihil deest de corruptione vel perditione rei. Et per hanc metaphora, mors dicitur finis, quia est ultimum. Sed finis non solum habet quod sit ultimum, sed etiam quod sit cuius causa fit aliquid. Quod non contingit morti vel cor-

le cheval à la quantité dimensionnelle déterminée d'après sa nature selon certaines limites. Il y a une certaine quantité qu'aucun cheval ne dépasse en grandeur. Et, pareillement, il y a une certaine quantité minimum qu'il ne peut dépasser (pour demeurer cheval). Ainsi, les deux côtés, la quantité de la vertu du cheval doit être déterminée par certaines limites. Il y a une vertu maximum du cheval qu'aucun cheval ne peut dépasser; et aussi, il y a une vertu minimum si petite qu'il ne peut y en avoir de plus petite.

1038- Ainsi, comme le premier sens du parfait provenait de ce que rien ne manquait à un être de la quantité dimensionnelle qui lui était naturellement déterminée, ainsi le second sens se prend de ce qu'il ne manque rien à la quantité de vertu qui est due à un être selon sa nature. Les deux sens sont donc considérés selon la perfection intérieure d'un être.

1039- Ensuite où il dit: "Les choses qui ont...", il donne le troisième sens par relation à quelque chose d'extérieur, en disant que les choses parfaites selon le troisième sens sont celles qui ont déjà atteint leur fin, si cette fin est bonne: comme l'homme par exemple qui possède déjà la béatitude. Ceux qui ont déjà atteint leur fin dans le mal sont dits davantage défailants - imparfaits - misérables - que parfaits: le mal étant la privation de la perfection due. Ce qui rend manifeste que les hommes mauvais, quand ils accomplissent leur volonté, ne sont pas plus heureux, mais plus misérables. Parce que toute fin est un certain point ultime ou un terme dernier, on a transposé le mot parfait pour désigner ceux qui ont atteint un certain point ultime, bien que ce terme dernier soit mauvais. Nous disons, par exemple, que quelque chose est parfaitement perdu ou corrompu quand il ne manque plus rien à sa perdition ou à sa corruption. Et par cette métaphore, la mort est dite une fin, parce qu'elle est le terme ultime de la vie. Mais à la fin sont requises non seulement la condition de terme extrême, mais aussi celle d'être ce

ruptioni.

1040-Deinde cum dicit "secundum se" Ostendit quomodo aliqua diversimode se habeant ad praedictos modos perfectionis; et dicit, quod quaedam dicuntur secundum se perfecta: et hoc dupliciter. Alia quidem universaliter perfecta, quia nihil omnino deficit eis absolute, nec aliquam habent "hyperbolem", idest excedentiam, quia a nullo videlicet penitus in bonitate exceduntur, nec aliquid extra accipiunt, quia nec indigent exteriori bonitate. Et haec est conditio primi principii, scilicet Dei, in quo est perfectissima bonitas, cui nihil deest de omnibus perfectionibus in singulis generibus inventis.

1041- Alia dicuntur perfecta in aliquo genere, ex eo quod quantum ad illud genus pertinet, nec "habent hyperbolem", idest excedentiam, quasi aliquid eis deficiat eorum, quae ad perfectionem illius generis pertinent, est extra ea, quasi eo careant; sicut homo dicitur perfectus, quando jam adeptus est beatitudinem.

1042- Et sicut fit haec distinctio quantum ad secundum modum perfectionis supra positum, ita potest fieri quantum ad primum, ut tangitur in principio Caeli et mundi. Nam quodlibet corpus particulare est quantitas perfecta secundum suum genus, quia habet tres dimensiones, quibus non sunt plures. Sed mundus dicitur perfectus universaliter, quia omnino nihil extra ipsum est.

1043- Deinde cum dicit "alia vero" Ponit modum, secundum quem aliqua dicuntur perfecta per respectum ad aliud: et dicit, quod alia dicuntur perfecta "secundum ipsa", idest per

en vue de quoi quelque chose se fait. Cette dernière condition ne se trouve pas dans la mort ou la corruption.

1040-Ensuite, quand il dit: "Ce qui est dit parfait...", il montre comment les choses sont dites parfaites par rapport aux sens du parfait ci-haut mentionnés. Il dit que certains êtres sont dits parfaits par eux-mêmes. Et cela de deux façons. Certains êtres sont parfaits à tous points de vue

parce qu'ils ne leur manquent absolument rien, étant incapables d'une addition quelconque parce qu'ils ne peuvent être dépassés par quoi que ce soit dans le bien, étant incapables aussi de recevoir quelque chose de l'extérieur parce qu'ils n'ont nullement besoin de quelque bonté extérieure. Ce qui est la condition du premier principe, à savoir Dieu, dans lequel se trouve la bonté la plus parfaite et à qui ne manque aucune des perfections que l'on retrouve dans les genres particuliers d'être.

1041- D'autres êtres sont dits parfaits dans un certain genre en tant que, par rapport à ce genre, ils ne sont pas surpassés, comme s'il leur manquait quelque chose de dû à ce genre ou comme si quelque chose de nécessaire à la perfection du genre leur faisait défaut. Ainsi l'homme est dit parfait quand il a déjà obtenu la béatitude.

1042- Cette distinction peut se faire dans le premier sens aussi bien que dans le second, comme on l'a entrevu au début du "De Caelo et Mundo" Tout corps particulier est une quantité parfaite selon son genre parce qu'il a les trois dimensions possibles. Mais le monde est dit parfait absolument, parce qu'il n'y a absolument rien en dehors de lui.

1043- Il pose le sens selon lequel une chose est dite parfaite par rapport à autre chose. Certaines choses sont dites parfaites par comparaison à celles qui sont parfaites par soi. D'autres sont

comparationem ad perfecta, quae sunt secundum se perfecta. Vel ex eo, quod faciunt aliquid perfectum aliquo priorum modorum; sicut medicina est perfecta, quia facit sanitatem perfectam. Aut ex eo, quod habent aliquid perfectum; sicut homo dicitur perfectus, qui habet perfectam scientiam. Aut repraesentando tale perfectum; sicut illa, quae habent similitudinem ad perfecta; ut imago dicitur perfecta, quae repraesentat hominem perfecte. Aut qualitercumque aliter referantur ad ea, quae dicuntur per se perfecta primis modis.

dites parfaites parce qu'elles produisent la perfection selon les trois premiers sens énumérés. Ainsi, la médecine est parfaite parce qu'elle produit une parfaite santé. D'autres encore sont parfaites, parce qu'elles possèdent quelque chose de parfait: c'est ainsi que l'homme est dit parfait parce qu'il possède une science parfaite. D'autres sont dites parfaites, parce qu'elles représentent une telle perfection, comme les choses qui ont une ressemblance avec les choses parfaites. Ainsi l'image est dite parfaite, parce qu'elle représente parfaitement un homme. Les choses sont dites parfaites aussi parce qu'elles soutiennent un rapport quelconque avec celles qui sont parfaites par elles-mêmes selon les premiers sens.

TEXTE D'ARISTOTE -

Limite.

Limite se dit de l'extrémité d'une chose, c'est-à-dire du premier point au delà duquel il n'est plus possible de rien appréhender de la chose, et du premier point en deçà duquel est son tout. -- C'est aussi la forme, quelle qu'elle soit, de la grandeur ou de ce qui a grandeur, -- et la fin de chaque chose, c'est-à-dire le point d'arrivée du mouvement et de l'action, et non le point de départ; quelquefois cependant on donne ce nom aussi bien au point de départ qu'au point d'arrivée, c'est-à-dire à la cause finale. La limite est aussi la substance formelle de chaque chose et sa quiddité, car c'est la limite de la connaissance, et, comme limite de la connaissance, c'est aussi la limite de la chose. -- Il en résulte manifestement que limite a autant d'acceptations que principe, et même davantage: le principe est une limite, tandis que la limite n'est pas toujours un principe.

18

En quoi, par quoi, pourquoi.

Le en quoi "ou par quoi, ou pourquoi", reçoit plusieurs acceptations. En un premier sens, c'est la forme et la substance de chaque chose: par exemple, ce par quoi l'homme bon est bon, c'est le Bien en soi. -- En un autre sens, c'est le sujet premier et naturel d'un attribut, telle la surface pour la couleur. En quoi, dans son acception première, c'est donc la forme, et, en un sens secondaire, c'est comme la matière de chaque chose, son sujet prochain. -- En général, ce terme recevra toutes les acceptations du mot cause. On dit, en effet, indifféremment: pourquoi est-il venu? ou bien: dans quel but est-il venu? Pourquoi a-t-on fait un paralogisme ou un syllogisme? ou bien: quelle est la cause du paralogisme ou du syllogisme? -- Pourquoi se dit encore de la position: pourquoi on est debout, ou pourquoi on marche, car, dans tous ces cas, on signifie la position et le lieu.

Il en résulte que le par soi se prend aussi nécessairement en plusieurs sens. D'une part, par soi signifie la quiddité de chaque être: par exemple, Callias par soi, c'est Callias et la quiddité de Callias -- En un autre sens, il exprime

tout ce qui se trouve dans l'essence: par exemple, Callias est, par soi, animal, car, dans la notion de Callias, entre l'animal: Callias est quelque animal. -- Par soi se dit aussi de l'attribut que le sujet reçoit en lui-même immédiatement, ou dans l'une de ses parties: ainsi la surface est blanche par soi, et l'homme est vivant par soi, car l'âme, dans laquelle la vie réside immédiatement, est une partie de l'homme. -- Ce terme se dit encore de ce qui n'a pas de cause autre que soi: l'homme a plusieurs causes formelles, à savoir l'animal et le bipède; mais cependant l'homme est homme par soi. -- Il se dit, enfin, de tout attribut qui appartient à un seul sujet, pris en tant que seul: c'est pourquoi ce qui est séparé est par soi.

LECON XIX

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE EN COMBIEN DE SENS SE DISENT LES MOTS "EN QUOI", SELON QUOI, PAR SOI ET DISPOSITION.

1044- Hic prosequitur de nominibus, quae significant conditiones perfecti. Perfectum autem, ut ex praemissis patet, est terminatum et absolutum, non dependens ab alio, et non privatum, sed habens ea, quae sibi secundum suum genus competunt. Et ideo primo ponit hoc nomen Terminus. Secundo hoc quod dicitur per se, ibi "Et secundum quod dicitur." Tertio hoc nomen Habitus, ibi, "Habitus vero dicitur." Circa primum tria facit. Primo ponit rationem termini; dicens, quod terminus dicitur quod est ultimum cujuslibet rei, ita quod nihil de primo terminato est extra ipsum terminum; et omnia quae sunt ejus, continentur intra ipsum. Dicit autem "primi" quia contingit id, quod est ultimum primi, esse principium secundi; sicut nunc quod est ultimum praeteriti, est principium futuri.

1045- "Et quaecumque"
Secundo ponit quatuor modos, quibus dicitur terminus; quorum primus est secundum quod in qualibet specie magnitudinis, finis magnitudinis, vel habentis magnitudinem, dicitur terminus; sicut punctus dicitur terminus lineae, et superficies corporis, vel etiam lapidis habentis quantitatem.

1046- Secundus modus est similis primo, secundum quod unum extremum motus vel actionis dicitur terminus, hoc scilicet ad quod est motus, et non a quo: sicut terminus generationis est esse, non autem non esse; quamvis quandoque ambo extrema motus dicantur terminus largo modo, scilicet a quo, et in quod; prout dicimus, quod omnis

1044- Il entreprend ici l'étude des mots qui signifient les conditions du parfait. Le parfait, tel qu'il apparaît dans la leçon antérieure, est ce qui est terminé et absolu, ne dépendant pas d'autre chose, ce qui ne souffre pas privation, mais possède tout ce qui convient à son genre d'être. Voilà pourquoi il propose tout d'abord le mot "terme" ou "limite". En second, il propose "ce qui se dit par soi", où il dit: "Le en quoi "ou par quoi, ou pourquoi" recoit..." Troisièmement, il propose le terme habitus où il dit: "Etat, en un sens..." (no 1062) Au sujet du mot limite, il fait trois choses. Il en donne tout d'abord la raison en disant que le terme se dit de l'extrémité d'une chose, de telle sorte que rien de la première chose terminée n'est en dehors du terme et tout ce qui lui appartient est à l'intérieur de cette limite. Il parle de la première chose terminée parce qu'il arrive quelquefois que l'extrémité de la première chose soit le principe dans la seconde. Ainsi l'instant présent est l'extrémité du temps passé et le principe du temps futur.

1045-Où il dit: "C'est aussi la forme...". Il pose quatre sens selon lesquels se dit la limite. Le premier est celui où, dans toutes espèces de grandeur, la fin de la grandeur, ou de ce qui la possède, se dit limite. Ainsi, le point est la limite de la ligne et la superficie, la limite du corps ou de la pierre qui possède la quantité.

1046- Le second sens est semblable au premier en tant qu'une extrémité du mouvement ou de l'action est appelée limite, à savoir le point d'arrivée et non le point de départ. Ainsi, le terme de la génération est l'être et non pas le non-être. Il arrive cependant que les deux extrémités du mouvement sont appelées termes dans un sens large en tant que nous disons que

motus est inter duos terminos.

1047- Tertius modus dicitur terminus, cujus causa fit aliquid; hoc enim est ultimum intentionis, sicut terminus secundo modo dictus est ultimum motus vel operationis.

1048- Quartus modus est secundum quod substantia rei, quae est essentia et definitio significans quod quid est res, dicitur terminus. Est enim terminus cognitionis. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendam rei definitionem; quo cum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. Vel dicitur terminus cognitionis definitio, quia infra ipsam continentur ea, per quae scitur res. Si autem mutetur una differentia, vel addatur, vel subtrahatur, jam non erit eadem definitio. Si autem est terminus cognitionis, oportet quod sit rei terminus, quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.

1049- Deinde cum dicit "quare palam" Concludit comparisonem termini ad principium; dicens, quod quoties dicitur principium, toties dicitur terminus, et adhuc amplius; quia omne principium est terminus, sed non terminus omnis est principium. Id enim ad quod motus est, terminus est, et nullo modo principium est: illus vero a quo est motus, est principium et terminus, ut ex praedictis patet.

1050- Deinde cum dicit "es secundum" Hic determinat de per se: et circa hoc tria facit. Primo determinat de hoc, quod dicitur secundum quod; quod est communius quam secundum se. Secundo concludit modos ejus, quod dicitur secundum se, ibi, "Quare secundum se." Tertio, quia uterque dictorum modorum secundum aliquem modum significat dispositionem, determinat de nomine dispositionis, ibi "dispositionis, ibi dispositio". Circa primum ponit quatuor modos ejus quod dicitur secundum

tout mouvement se fait entre deux termes.

1047- Dans le troisième sens, le terme se dit de ce en vue de quoi quelque chose se fait: le point ultime de l'intention, comme dans le second sens le terme était le point ultime d'arrivée du mouvement ou de l'opération.

1048- Le quatrième sens est celui selon lequel la substance de la chose, qui est l'essence et la définition signifiant ce qu'est la chose, se disent termes. La définition est en effet le terme de la connaissance. La connaissance de la chose commence aux signes extérieurs par lesquels on parvient à connaître sa définition: et cette définition acquise, on a une connaissance parfaite de la chose. On peut dire encore que la définition est le terme de la connaissance parce qu'elle contient dans ses limites tout ce qui peut faire connaître la chose. Si une seule différence change, ou est ajoutée ou est soustraite, ce ne sera plus déjà la même définition (1) est terme de la connaissance, il faut qu'elle soit terme de la chose, parce qu'elle se fait par l'assimilation du connaissant à la chose connue.

1049- Ensuite, où il dit: "Il en résulte...", il conclut par une comparaison du terme au principe en disant que le mot terme a autant d'acceptions que le mot principe et même davantage, parce que tout principe est terme, mais tout terme n'est pas principe. Le point d'arrivée du moment est terme, mais n'est principe d'aucune manière. Le point du départ du mouvement est principe et terme, comme il apparaît parce que nous avons dit.

1050- Ensuite, quand il dit: "Le en quoi..." le Philosophe détermine le sens de par soi. Et là-dessus il fait une triple réflexion. Il détermine en premier lieu l'expression "quod dicitur secundum quod", selon que, selon quoi, selon lequel, en tant que, conformément à quoi, (La traduction française du grec: en quoi, par quoi.) Cette expression est plus commune que le "secundum se", le "par soi". En second, il apporte les différents sens du par soi. Et en troisième, parce que chacune de ces expressions signifie d'une

(1) Et si elle est terme....

quod: quorum primus est, prout "species", idest forma, et "substantia rei", idest essentia, est id, secundum quod aliquid esse dicitur; sicut secundum Platonicos, "per se bonum" idest idea boni, est illud, secundum quod aliquid bonum dicitur.

1051- Secundus modus est, prout subjectum, in quo primo aliquid natum est fieri, dicitur secundum quod, sicut color primo fit in superficie; et ideo dicitur, quod corpus est coloratum secundum superficiem. Hic autem modus differt a praedicto, quia praedictus pertinet ad formam et hic pertinet ad materiam.

1052-Tertius modus est, prout universaliter quaelibet causa dicitur secundum quod. Unde toties dicitur secundum quod quoties et causa. Idem enim est quaerere secundum quod venit, et cujus causa venit; similiter secundum quod paralogizatum, aut syllogizatum est, et qua causa facti sunt syllogismi.

1053- Quartus modus est prout secundum quod significat positionem et locum; sicut dicitur, iste "stetit secundum hunc," idest juxta hunc, et ille "vedit secundum hunc", idest juxta hunc; quae omnia significant positionem et locum. Et hoc manifestius in graeco idiomate apparet.

1054- Deinde cum dicit "quare secundum"
Concludit ex praedictis, quatuor modos dicendi per se, vel secundum se. Quorum primus est, quando definitio significans quid est esse uniuscujusque, dicitur ei inesse secundum se, sicut

certaine manière une disposition; il traite du mot disposition. Au sujet de la première expression: selon quoi, selon lequel, en quoi etc... il pose quatre sens. Le premier est celui où "l'espèce", la forme et la substance de la chose, c'est-à-dire son essence, est ce selon quoi, par quoi, quelque chose est dit exister. Ainsi, selon les Platoniciens, le bien par soi, à savoir l'idée du bien, est ce selon quoi, est ce par quoi, quelque chose se dit bon.

1051- Le second sens existe en tant que le sujet, dans lequel quelque chose est, en premier, apte à devenir, est dit "selon lequel". Ainsi, la couleur se fait en premier lieu dans la superficie; c'est pourquoi on dit que le corps est coloré selon sa superficie, en tant qu'il a une superficie, dans sa superficie. Ce mode diffère de l'autre parce que le précédent appartient à la forme, et celui-ci à la matière.

1052- Le troisième sens existe en tant qu'universellement toute cause se dit "selon laquelle". Ainsi le "selon quoi" se prend en autant d'acceptions que la cause. C'est la même chose en effet de rechercher le "selon quoi", le pourquoi, de la venue de quelqu'un que de s'enquérir de sa fin; et pareillement, le par quoi ou le pourquoi du syllogisme revient à se demander la cause du syllogisme.

1053- Le quatrième sens est celui où le "selon quoi" signifie la position et le lieu, comme lorsqu'on dit que celui-ci se tient "secundum hunc", selon celui-là, c'est-à-dire près de celui-là. Dans ce cas, le "secundum" latin signifie la position et le lieu. Ce sens apparaît mieux dans la langue grecque (et encore mieux dans la langue latine que dans la langue française.)

1054- De là, il conclut les quatre modes de dire par soi. Le premier est celui où la définition, signifiant ce qu'est l'être d'une chose, est dite exister par soi dans cette chose. Ainsi Callias et l'essence de Callias ont de tels rapports entre eux que l'une est dite exis-

Callias " et quod quid erat esse Calliam", idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed aliquo modo etiam quaecumque insunt in definitione dicente quid est, praedicantur de definitione secundum se, sicut Callias est animal secundum se. Animal enim inest in ratione Calliae. Nam Callias est quoddam animal; et poneretur in ejus definitione, si singularia definitionem habere possent. Et hi duo modi sub uno comprehenduntur. Nam eadem ratione, definitio et pars definitionis per se de unoquoque praedicantur. Est enim hic primus modus per se, qui ponitur in libro Posteriorum; et respondet primo modo ejus quod dicitur secundum quod, superius posito.

1055- Secundus modus est, quando aliquid ostenditur esse in aliquo, sicut in primo subjecto, cum inest ei per se. Quod quidem contingit dupliciter: quia vel primum subjectum accidentis est ipsum totum subjectum de quo praedicatur (Sicut superficies dicitur colorata vel alba secundum seipsam. Primum enim subjectum coloris est superficies, et ideo corpus dicitur coloratum ratione superficiei). Vel etiam aliqua pars ejus; sicut homo dicitur vivens secundum se, quia aliqua pars ejus est primum subjectum vitae, scilicet anima. Et hic est secundus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando scilicet subjectum ponitur in definitione praedicati. Subjectum enim primum et proprium, ponitur in definitione accidentis proprii.

1056- Tertius modus est prout secundum se esse dicitur illud, cujus non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa, quod praedicatum insit subjecto. Unde, licet homo habeat multas causas, sicut animal et

ter dans l'autre par soi. Et non seulement toute la définition se dit par soi du défini, mais aussi, d'une certaine façon, tout ce qui se trouve dans la définition désignant l'essence se prédique par soi du sujet. Ainsi Callias est animal par soi. Animal se trouve en effet dans la définition de Callias. Callias est un certain animal et animal serait posé dans sa définition si le singulier pouvait se définir. Et ces deux modes sont compris sous un seul, car c'est pour la même raison que la définition et la partie de la définition s'attribuent par soi d'une chose. Ceci est le premier mode de dire par soi, posé dans les Seconds Analytiques, et il correspond au premier mode de dire "selon que", en tant que, par quoi, posé plus haut.

1055- Le second mode est celui où une chose existe dans un être comme dans son premier sujet, puisqu'elle existe dans ce sujet par soi. Ce qui arrive de deux manières. D'une première façon, parce que le premier sujet de l'accident est tout le sujet lui-même duquel cet accident est prédiqué. (Ainsi on dit que la superficie est colorée ou blanche par elle-même. Le premier sujet en effet de la couleur est la superficie, et c'est pourquoi le corps est dit coloré en raison de la superficie). D'une seconde façon, parce qu'une partie du sujet possède quelque chose par soi: l'homme est dit vivant par soi parce qu'une partie de l'homme est le premier sujet de la vie, à savoir l'âme. Et ceci est le second mode de dire par soi posé dans les Seconds Analytiques, à savoir quand le sujet est posé dans la définition du prédicat. En effet, le sujet premier et propre est posé dans la définition de son accident propre.

1056- Le troisième mode du par soi se dit de ce qui n'a pas d'autre cause. Ainsi, toutes les propositions immédiates qui ne sont pas prouvées par un moyen terme sont par soi. Le moyen terme dans les démonstrations "propter quid" est la cause de l'existence du prédicat dans le sujet. C'est pourquoi, bien que l'homme possède plusieurs causes, comme animal

bipes, quae sunt causae formales au-
jus; tamen hujus propositionis, homo
est homo, cum sit immediata, nihil
est causa; et propter hoc homo secun-
dum se. Et ad modum reducitur quar-
tus modus dicendi per se in Posteriori-
bus positus. Quando effectus prae-
dicatur de causa: ut cum dicitur in-
terfectus interiit propter interfec-
tionem, vel infrigidatum infriguit
vel refriguit propter refrigerium.

1057- Quartus modus est, prout illa
dicuntur secundum se inesse alicui,
quae ei soli in quantum soli insunt.
Quod dicit ad differentiam priorum
modorum, in quibus non dicebatur se-
cundum se inesse ex eo quod est soli
inesse. Quamvis etiam ibi aliquid soli
inesset, ut definitio definitio. Hic
autem secundum se dicitur ratione so-
litudinis. Nam hoc quod dico Secundum
se, significat aliquid separatum; si-
cut dicitur homo secundum se esse, quan-
do solus est. Et ad hunc reducitur
tertius modus in Posterioribus posi-
tus, et quartus modus dicendi secun-
dum quod, qui positionem importabat.

et bipède, qui sont ses causes formelles,
cette proposition cependant: "l'homme
est homme" n'a pas de cause parce qu'elle
est immédiate. Et à cause de cela, l'hom-
me est homme par soi. A ce mode se réduit
le quatrième mode de dire par soi posé
dans les Seconds Analytiques où l'effet
est prédiqué de la cause. Ainsi lorsqu'on
dit que le mort est mort à cause du meur-
tre, ou que le corps froid est refroidi
à cause du froid.

1057- Le quatrième mode est celui où l'on
dit que quelque chose existe par soi dans
un autre, en tant qu'il existe dans cet
unique sujet, en tant même qu'unique. A-
ristote fait cette remarque pour bien po-
ser la différence avec les autres modes où
l'exister par soi dans un sujet ne se di-
sait pas d'une chose du fait qu'elle n'ex-
istait que dans un seul sujet bien que,
dans les modes précédents quelque chose
n'existait que dans un seul, comme la
définition dans le défini. Ce mode de dire
par soi se dit en effet en raison de la
solitude. Car l'expression "par soi" ex-
prime quelque chose de séparé, comme
lorsque je dis que l'homme existe par lui-
même, quand il est seul. Et à ce mode se
réduit le troisième mode posé dans les
Seconds Analytiques et le quatrième mode
de dire "selon lequel", "en quoi", qui
comportait la position.

Disposition

Disposition s'entend de l'arrangement de ce qui possède des parties, selon le lieu, la puissance ou la forme. Il faut bien, en effet, qu'il y ait là une certaine position, comme le montre le mot même de disposition.

20

Etat, Manière d'être.

Etat, en un sens, est comme un acte de ce qui a et est "eu", quelque comme une action ou un mouvement: car, entre l'artiste et son œuvre s'insère la création. Ainsi, entre ce qui porte un vêtement et le vêtement porté, il y a un intermédiaire, le port du vêtement. Il est manifeste que cette sorte d'état ne peut lui-même avoir un état, car on irait à l'infini si l'état de ce qui est "eu" pouvait avoir lui-même un état. -- En un autre sens, l'état se dit d'une disposition, situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport à un autre: par exemple, la santé est un état, car c'est une disposition de cette sorte. Enfin, état s'applique à une partie d'une telle disposition; c'est pourquoi l'excellence des parties d'une chose est aussi un état.

21

Affection.

On appelle affection, en un premier sens, la qualité suivant laquelle un être peut être altéré; par exemple, le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté, et autres déterminations de ce genre. -- En un autre sens, c'est l'acte de ces qualités et dès lors les altérations elles-mêmes. -- On entend aussi par là, particulièrement, les altérations et les mouvements nuisibles, et surtout les dommages fâcheux. -- Enfin, on appelle affections de grandes et cruelles infortunes.

22

Privation.

Privation se dit, en un sens quand un être n'a pas un des attributs qu'il est naturel de posséder, même sans que le sujet lui-même soit fait pour le posséder: par exemple, on dit qu'une plante est privée d'yeux. -- En un autre sens, il y a privation pour un être, lorsque une qualité devant naturellement se trouver en lui, ou dans son genre, il ne la possède cependant pas: ainsi, c'est tout autrement que l'homme aveugle et la taupe sont privés de la vue: pour la taupe, la privation est contraire à la nature du genre animal; pour l'homme, elle est

contraire à sa nature à lui. -- Il y a encore privation quand un être, devant naturellement posséder une qualité, et dans le temps où il devrait naturellement la posséder, ne l'a pas: quoique la cécité, en effet, soit une privation, un être n'est pas aveugle à tout âge, mais seulement si, à l'âge où il devait avoir naturellement la vue, il ne la possède pas. De même encore, un homme est appelé aveugle, s'il n'a pas naturellement la vue, dans le milieu requis, par rapport à l'organe intéressé, eu égard à l'objet, et dans les circonstances où il devrait l'avoir. -- La suppression violente de quelque chose s'appelle encore privation.

Toutes les négations affectées de l'privatif expriment autant d'espèces de privations. Un être en effet, est dit inégal, quand il ne possède point l'égalité qui lui est naturelle; invisible, quand il est absolument sans couleur ou faiblement coloré; apode, quand il n'a pas de pieds du tout, ou qu'ils sont insuffisants. Il y a aussi privation d'une chose, quand elle se trouve en petite quantité: ainsi un fruit sans noyau, pour un fruit qui n'a qu'un noyau insignifiant; ou encore quand une chose se fait difficilement ou mal: insécable, par exemple, signifie non seulement ce qui ne peut être coupé, mais aussi ce qui se coupe difficilement ou mal. Enfin la privation est le manque absolu: on n'appelle pas aveugle celui qui ne voit que d'un oeil, mais celui qui ne voit ni d'un oeil, ni de l'autre. C'est pourquoi tout être n'est pas bon ou méchant, juste ou injuste, mais il y a aussi l'état intermédiaire.

23

Avoir.

Avoir se prend en plusieurs acceptions. En un premier sens, c'est mener quelque chose suivant sa propre nature, ou suivant sa propre tendance; on dit, par exemple, que la fièvre possède l'homme, les tyrans, leurs cités; et les gens habillés, leur vêtement. -- En un autre sens, ce en quoi une chose réside comme dans un réceptacle est dite avoir la chose: l'airain possède la forme de la statue, et le corps, la maladie. C'est encore comme le contenant par rapport au contenu, car on peut dire qu'une chose est renfermée par ce en quoi elle est comme dans un contenu: c'est ainsi que nous disons que le vase contient le liquide, la ville, les hommes, et le vaisseau, les matelots. De même le tout contient les parties. -- Ce qui empêche un être de se mouvoir ou d'agir selon sa propre tendance est dit aussi tenir cet être: ainsi, les colonnes soutiennent les masses qui

les surmontent, et les poètes font Atlas soutenir le Ciel, sans quoi il tomberait sur la Terre, comme le disent aussi certains physiologues. C'est encore dans le même sens que l'on applique le terme avoir à ce qui maintient ensemble les objets qui sont ensemble, puisque autrement ils se sépareraient, chacun suivant sa propre tendance. -- Enfin, être dans quelque chose a des significations semblables et correspondantes à avoir.

LECON XX

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

UNE FOIS PROPOSEE LA DEFINITION DE LA DISPOSITION, ARISTOTE PROPOSE LES TROIS SENS DU MOT, LES DEUX SENS DU MOT HABITUS AINSI QUE DE LA PASSION; IL PROPOSE ENSUITE LES HUIT SENS DE LA PRIVATION ET LES QUATRE DU MOT HABITUS.

1058- Quia uno modo Secundum quod positionem significat, ideo consequenter Philosophus prosequitur de nomine dispositionis; et ponit rationem communem hujus nominis Dispositio, dicens, quod dispositio nihil est aliud quam ordo partium in habente partes. Ponit autem modos quibus dicitur dispositio: qui sunt tres. Quorum primus est secundum ordinem partium in loco. Et sic dispositio sive situs est quoddam praedicamentum.

1058- Parce que l'un des sens du "en quoi, ou du selon que," est de signifier la position, conséquemment le Philosophe entreprend l'étude du mot disposition. Il pose d'abord la notion commune du mot en disant que la disposition n'est rien d'autre que l'ordre des parties dans la chose qui les possède. Il propose ensuite les sens du mot qui sont au nombre de trois. Le premier sens désigne l'ordre des parties dans le lieu. Et ainsi la disposition ou le site est un certain prédicament.

1059- Secundus modus est, prout ordo partium attenditur secundum potentiam sive virtutem; et sic dispositio ponitur in prima specie qualitatis. Dicitur enim aliquid hoc modo esse dispositum, ut puta secundum sanitatem vel aegritudinem, ex eo quod partes eius habent ordinem in virtute activa vel passiva.

1059- Le second sens est celui où l'ordre des parties doit se prendre d'après la puissance ou la vertu; de cette façon, la disposition entre dans la première espèce de qualité. Selon ce mode, on dit que quelque chose est disposé, à la santé ou à la maladie par exemple, du fait que ses parties comportent un certain ordre dans sa capacité d'opération ou de réception.

1060- Tertius modus est, prout ordo partium attenditur secundum speciem et figuram totius; et sic dispositio sive situs ponitur differentia in genere quantitatis. Dicitur enim quod quantitas alia est habens positionem, ut linea, superficies, corpus et locus; alia non habens, ut numerus et tempus.

1060- Le troisième sens est celui où l'ordre des parties se prend par conformité à l'espèce et à la figure du tout: ainsi la disposition ou le site constituant des différences dans le genre quantité. On dit que la quantité qui a une position, comme la ligne, la superficie, le corps et le lieu, est autre que celle qui n'a pas de position, comme le nombre et le temps.

1061- Ostendit etiam quod hoc nomen Dispositio, ordinem significet. Significat enim positionem, sicut ipsa nominis impositio demonstrat: de ratione autem positionis est ordo.

1061- Il montre aussi que le mot disposition signifie l'ordre. Il signifie en effet la position, comme l'imposition du mot elle-même le démontre. Or l'ordre appartient à la raison de position.

1062- "Habitus vero" Hic prosequitur de nomine habitus; et primo distinguit ipsum nomen habitus. Secundo quaedam nomina quae habent propinquam considerationem ad hoc nomen, ibi "Passio dicitur". Ponit ergo primo duos modos, quibus

1062- Où il dit; "Etat, en un sens...", il entreprend ici l'étude du mot "habitus" (Etat). En premier, il distingue le mot lui-même puis, en second, certains mots qui semblent logiquement voisins du terme, où il dit: "On appelle affection, etc." Il donne deux sens au mot. Le premier est

hoc nomen dicitur. Quorum primus est aliquid medium inter habentem et habitum. Habere enim, licet non sit actio, significat tamen per modum actionis. Et ideo inter habentem et habitum intelligitur habitus esse medius, et quasi actio quaedam; sicut calefactio intelligitur esse media inter calefactum et calefaciens; sive illud medium accipiatur ut actus, sicut quando calefactio accipitur active; sive ut motus, sicut quando calefactio accipitur passive. Quando enim hoc facit, et illud fit, est media factio. In graeco habetur quod factionem significat. Et siquidem ulterius procedatur ab agente in patiens, est medium factio activa, quae est actus facientis. Si vero procedatur a facto in facientem, sic est medium factio passiva, quae est motus facti. Ita etiam inter hominem habentem vestem, et vestem habitam, est medius habitus; quia si consideretur procedendo ab homine ad vestem, erit ut actio, prout significatur in hoc quod dicitur habere: si vero e converso, erit ut passio motus, prout significatur in hoc quod dicitur haberi.

d'être quelque chose d'intermédiaire entre le possédant et le possédé. Avoir, en effet, bien que ce ne soit pas une action, signifie cependant par mode d'action. C'est pourquoi, on entend par habitus (Etat-possession) un certain intermédiaire et quasiment une certaine action entre le possédant et le possédé, comme on comprend la caléfaction comme étant intermédiaire entre le réchauffé et le réchauffant; que d'ailleurs cette caléfaction revête le sens d'un certain acte, d'un intermédiaire conçu activement, ou le sens d'un certain mouvement, quand elle est conçue passivement. Quand en effet "ceci fait et l'autre est fait", il y a une "faction" (fabrication) intermédiaire. En grec, il y a le mot "ποίησις" qui signifie la fabrication. Et si, en vérité, la "faction" précède ultérieurement de l'agent au patient, l'intermédiaire est une faction active, qui est l'acte du fabricant. Si on conçoit cette faction comme allant de l'œuvre faite au fabricant, l'intermédiaire est une faction passive, qui est le mouvement de la chose fabriquée. Ainsi en est-il entre l'homme possédant un vêtement et le vêtement possédé: il y a une possession intermédiaire. Et si l'on considère cette possession en allant de l'homme au vêtement elle prend l'allure d'une action, comme on le signifie dans le verbe: avoir; si, au contraire, on va en sens inverse, la possession sera comme une passion du mouvement, et ainsi on le désigne par le verbe: être possédé.

1063- Quamvis autem habitus intelligatur esse medius inter hominem et vestem, in quantum habet eam; tamen manifestum est, quod non contingit inter ipsum habitum et habentem esse aliud medium, quasi adhuc sit alius habitus medius inter habentem et ipsum medium habitum. Sic enim procederetur in infinitum, si dicatur quod convenit habere habitum "habiti", id est rei habitae. Homo enim habet "rem habitam", id est vestem. Sed illum habitum rei habitae non habet homo, alio medio habitu, sicut homo faciens facit factum factione media; sed ipsam mediam factionem non facit aliqua alia factione media. Et propter hoc etiam relationes, quibus subjectum refertur ad aliud, non

1063- Bien qu'on comprenne l'état comme un certain intermédiaire entre homme et vêtement, en tant que l'homme possède le vêtement, il est cependant manifeste qu'il n'y pas entre la possession et le possédant un autre intermédiaire, comme s'il avait une autre possession intermédiaire entre la première possession et le possédant. Il y aurait ainsi processus à l'infini, si l'on disait qu'il convient de posséder la possession du possédé, c'est-à-dire de la chose possédée. Homme, en effet, possède la chose possédée, le vêtement. Mais l'homme ne possède pas la possession du vêtement, comme le fabricant fait la chose faite par une faction intermédiaire, sans faire la faction intermédiaire par une autre faction intermédiaire.

referuntur ad subjectum aliqua alia relatione media, nec etiam ad oppositum; sicut paternitas neque ad patrem neque ad filium refertur aliqua alia relatione media: et si aliquae relationes mediae dicantur, sunt rationis tantum, et non rei. Habitus autem sic acceptus est unum praedicamentum.

1064- Secundo modo dicitur habitus dispositio, secundum quam aliquid disponitur bene et male; sicut sanitate aliquid disponitur bene, aegritudine male. Utroque autem, scilicet aegritudine et sanitate, aliquid disponitur bene vel male dupliciter; scilicet aut secundum se aut per respectum ad aliquid. Sicut sanum est quod est bene dispositum secundum se; robustum autem quod est bene dispositum ad aliquid agendum. Et ideo sanitas est habitus quidam, quia est talis dispositio qualis dicta est. -- Et non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius; sicut bonae dispositiones partium animalis, sunt partes bonae habitudinis in toto animali. Et virtutes etiam partium animae, sunt quidam habitus; sicut temperantia concupiscibilis, et fortitudo irascibilis, et prudentia rationalis.

1065- Deinde cum dicit "passio dicitur" hic prosequitur de illis quae consequuntur ad habitum; et primo de his quae se habent ad ipsum per modum oppositionis. Secundo de eo quod se habet ad ipsum per modum effectus, scilicet de habere, quod ad habitum denominatur, ibi, "Habere multipliciter dicitur".

Habitui autem opponitur aliquid, scilicet passio, sicut imperfectum perfecto, Privatio autem oppositione directa. Unde primo determinat de passione. Secundo de privatione, ibi, "Privatio dicitur".

Ponit ergo primo, quatuor modos, quibus passio dicitur. Uno modo dicitur qua-

C'est pour cela aussi que les relations par lesquelles le sujet est référé à autre chose ne sont pas référées au sujet ou à son opposé par une autre relation intermédiaire. Ainsi la paternité ne se rapporte pas au père ni au fils par quelque autre relation intermédiaire. Et si on pose certaines relations intermédiaires, elles ne sont que de raison et non réelles. Et selon cette acception est un prédicament.

1064- Le second sens du mot habitus désigne la disposition selon laquelle quelque chose est bien ou mal disposé; par exemple, par la santé quelqu'un est bien disposé, par la maladie, mal disposé. Par la santé et par la maladie quelqu'un est bien et mal disposé de deux manières: ou bien par rapport à lui-même ou bien par rapport à un autre. Celui qui est sain est bien disposé à l'égard de lui-même; celui qui est robuste, bien disposé à faire quelque chose. C'est pourquoi la santé est un certain habitus, parce qu'elle est une disposition dans le sens que nous avons dit. Et non seulement l'habitus se dit de la disposition du tout, mais aussi de la disposition de la partie, qui est une partie de la disposition du tout: ainsi, les bonnes dispositions des parties de l'animal sont des parties de la bonne disposition dans tout l'animal. Et les vertus des parties de l'âme sont certains habitus, comme la tempérance, vertu du concupiscible, la force, vertu de l'irascible et la prudence, vertu de la raison.

1065- Ensuite, quand il dit: "On appelle affection..." il entreprend l'étude de ce qu'il y a de consécutif à l'habitus, et tout d'abord de ce qui dit relation à l'habitus par mode d'opposition. Ensuite, de ce qui en est comme un effet, à savoir de l'avoir, du posséder, qui est dénommé par l'habitus, où il dit: "Avoir se prend..."

A l'habitus s'oppose quelque chose savoir la passion, comme l'imparfait au parfait. La privation elle, s'y oppose directement. C'est pourquoi, il détermine d'abord le sens de passion; en second, celui de privation. Il pose quatre sens selon lesquels se dit passion. Dans le premier sens, le mot passion se dit de la qualité selon

litas, secundum quam fit alteratio, sicut album et nigrum et hujusmodi. Et haec est tertia specie qualitatis. Probatum enim est in septimo Physicorum, quod in sola tertia specie qualitatis potest esse alteratio.

1066- Secundus modus est, secundum quod hujusmodi actiones qualitatis et alterationis, quae fiunt secundum eas, dicuntur passionis; et sic passio est unum praedicamentum, ut calefieri et infrigidari et hujusmodi.

1067- Tertio modo dicuntur passionis, non quaelibet alterationes, sed quae sunt novitiae, et ad malum terminatae, et quae sunt lamentabiles, sive tristes: non enim dicitur aliquid parti secundum hunc modum quod sanatur, sed quod infirmatur; vel etiam cuicumque aliquid nocuum accidit: et hoc rationabiliter. Patiens enim per actionem agentis sibi contrarii, trahitur a sua dispositione naturali in dispositionem similem agenti. Et ideo magis proprie aliquid de eo quod sibi congruebat, et dum agitur in ipso contraria dispositio, quam quando fit e contrario. Tunc enim magis dicitur perfici.

1068- Et quia illa, quae sunt modica, quasi nulla reputantur, ideo quarto modo dicuntur passionis, non quaecumque nocivae alterationes, sed quae habent magnitudinem nocui, sicut magnae calamitates et magnae tristitiae. Quia etiam excedens laetitia fit nociva, cum quodcumque propter excessum laetitiae aliqui mortui sint et infirmati; et similiter superabundantia prosperitatis in nocuum vertitur his qui bene uti nesciunt: ideo alia littera habet "Magnitudines lamentationum et exultationum passionis dicuntur". Cui concordat alia littera, quae dicit "Magnitudines dolorum et prosperorum".

laquelle se fait l'altération, comme le blanc et le noir par exemple. Et ceci est la troisième espèce de qualité. On a prouvé, dans le septième livre des Physiques que l'altération n'existait que dans la troisième espèce de qualité.

1066- Le second sens est celui où ce qui se fait selon les actions de la qualité et de l'altération se dit passion. Ainsi, la passion est un prédicament, comme être réchauffé et être refroidi.

1067- Le troisième sens est celui d'après lequel on appelle passions non pas n'importe lesquelles altérations, mais celles qui sont nocives et qui se terminent dans le mal, et qui sont lamentables ou tristes. Ainsi, selon ce sens, on ne dit pas que quelqu'un pâtit en tant qu'il est guéri mais en tant qu'il est malade. Et, pareillement, on emploie le mot à propos de tout ce qui reçoit un certain dommage. Ce qui est logique d'ailleurs. Le patient en effet, par l'action d'un agent qui lui est contraire, est entraîné hors de ses dispositions naturelles vers les dispositions qui l'assimilent à l'agent. C'est pourquoi, c'est en un sens beaucoup plus propre qu'on le dit pâtir, puisqu'on lui soustrait ce qui lui convenait, et qu'on lui communique une disposition contraire à sa nature. Si c'est le contraire qui a lieu on dit davantage qu'il est perfectionné.

1068- Et, parce que les détails sont considérés comme des riens, il pose de là le quatrième mode, qui est d'appeler passions, non pas n'importe quelles altérations nuisibles, mais celles qui infligent un grand dommage, comme une grande calamité ou une grande tristesse. Et parce que, aussi, un excès de joie peut devenir nocif, comme il arrive quelquefois que sous le coup d'une joie excessive quelqu'un meurt ou tombe malade, ainsi une trop grande prospérité peut devenir nuisible à qui ne sait pas s'en servir. C'est pourquoi une double version du texte d'Aristote dit tout à tour: "La surabondance de larmes et de joie est dite passion" et "les grandes douleurs et les prospérités trop florissantes."

1069- Sciendum est autem, quod quia haec tria, scilicet dispositio, habitus, et passio, non significant genus praedicamenti, nisi secundum unum modum significationis, ut ex praehabitis patet, ideo non posuit ea cum aliis partibus entis, scilicet quantitate, qualitate et ad aliquid. In illis enim vel omnes vel plures modi ad genera praedicamenti, significata per illa nomina, pertinebant.

1070- -- "Privatio dicitur"

Hic distinguit modos, quibus dicitur privatio; et quia privatio includit in sua ratione negationem et aptitudinem subjecti, ideo primo distinguit modos privationis ex parte aptitudinis. Secundo ex parte negationis, ibi, "Et quoties".

Et circa primum ponit quatuor modos. Primus modus est, secundum quod aptitudo consideratur ex parte rei privatae, non ex parte subjecti. Dicitur enim hoc modo privatio, quando ab aliquo non habetur id quod natum est haberi, licet hoc quod ipso caret non sit natum habere; sicut planta dicitur privari oculis, quia oculi nati sunt haberi, licet non a planta. In his vero quae a nullo nata sunt haberi, non potest dici aliquid privati, sicut oculus visu penetrante per corpora opaca.

1071- Secundus modus attenditur secundum aptitudinem subjecti. Hoc enim modo dicitur privari hoc solum quod natum est illud habere, aut secundum se, aut secundum genus suum; secundum se, sicut homo caecus dicitur privari visu, quem natus est habere secundum se. Talpa autem dicitur privari visu, non quia ipsa secundum se sit nata habere visum; sed quia genus ejus, scilicet animal, natum est habere visum. Multa enim sunt a quibus aliquid non impeditur ratione generis, sed ratione differentiae; sicut homo non impeditur quin habeat alas ratione generis, sed ratione differentiae.

1069- Il faut remarquer que les trois termes: disposition, habitus et passion ne signifient le genre du prédicament que selon un seul de leurs sens, comme on peut s'en rendre compte par ce qui précède, c'est pourquoi, il ne les a pas étudiés avec les autres parties de l'être: la quantité, la qualité et la relation. Dans ces derniers cas, tous les sens ou du moins la plupart de leurs sens appartenaient aux genres des prédicaments que leurs noms signifiaient.

1070- Où il dit: "Privation se dit...", il distingue les sens selon lesquels se dit la privation; et, parce que la privation inclut dans sa notion la négation et l'aptitude du sujet, il distingue d'abord la privation d'après l'aptitude du sujet puis, du côté de la négation, où il dit: "Toutes les négations..." Par rapport à l'aptitude, il distingue quatre sens. Le premier sens est celui où la privation se prend du côté de la chose dont elle prive, non du côté du sujet. De cette manière, on parle de privation lorsqu'elle prive de ce qui est apte à être possédé, sans l'être par celui qui en est privé: on dit que la plante est privée du sens de l'oeil, parce que l'oeil est apte à être possédé, sans l'être par les plantes. Par rapport à ce qui ne peut être possédé par aucun être, comme deux yeux pouvant voir à travers les corps opaques, on ne parle pas de privation.

1071- Le second sens se prend d'après l'aptitude du sujet. Et de cette façon, on ne parle de privation que lorsqu'elle a lieu dans un sujet capable de posséder ce dont elle prive, ou bien par lui-même, ou bien selon son genre. Par soi, comme l'homme aveugle est dit privé de la vue qu'il est apte à posséder par soi; par son genre, comme la taupe est dite privée de la vue, non pas parce qu'elle est apte à la posséder d'après son espèce, mais d'après le genre animal auquel elle appartient. Il y a quantité de choses que la différence spécifique empêche de posséder alors que le genre en donne l'aptitude. Ainsi l'homme n'a pas d'ailes à cause de sa différence spécifique, non pas à cause de son genre.

1072- Tertius modus attenditur ex parte circumstantiarum. Unde hoc modo dicitur aliquid privari aliquo, si non habet ipsum habitum cum natum sit habere. Sicut caecitas, quae est quaedam privatio, et tamen animal non dicitur caecum secundum omnem aetatem, sed solum si non habeat vitum in illa aetate in qua natum est habere; unde canis non dicitur caecus ante nonum diem. Et sicut est de hac circumstantia. Quando, ita est et de aliis circumstantiis, scilicet "in quo", ut in loco; sicut nox dicitur privatio lucis in loco ubi nata est esse lux, non in cavernis, ad quas lumen solis pervenire non potest; "Et secundum quid", sicut homo non dicitur edentulus, si non habet dentes in manu; sed si non habet secundum illam partem, secundum quam natus est habere; "Et ad quod", sicut homo non dicitur parvus, vel deficientis staturae si non est magnus respectu montis, vel respectu cujuscumque alterius rei, ad cujus comparationem non est natus habere magnitudinem: et sic homo non dicitur tardus esse mortuus, si non currat ita velociter sicut lepus vel ventus; vel ignorans, si non intelligit sicut Deus.

1073- Quartus modus est secundum quod ablatio cujuslibet rei per violentiam, dicitur privatio. Violentus enim est contra impetum naturalem, ut habitum est supra, Et ita ablatio per violentiam est respectu ejus quod quis natus est habere.

1074- Deinde cum dicit "et quoties" Distinguit modos privationis ex parte negationis. Graeci enim utuntur hac praepositione in compositionibus ad designandas negationes et privationes, sicut nos utimur hac praepositione in. Dicit ergo quod quoties dicuntur negationes designatae ab hac praepositione posita in principio dictionis per compositionem, toties dicuntur etiam privationes. Dicitur enim inaequale uno modo, quod non habet aequalitatem, si aptum natum est habere; et invis-

1072- Le troisième sens se prend du côté des circonstances. De cette façon, on dit qu'un être est privé de quelque chose s'il n'en a pas la possession, bien qu'il en ait l'aptitude. Ainsi de la cécité qui est une certaine privation: on ne dit pas, cependant, que l'animal est aveugle à tout âge, mais uniquement quand il est aveugle à l'âge où il devrait voir. Le chien n'est pas dit aveugle avant le neuvième jour. Et comme il en est de la circonstance du temps, ainsi en est-il de toutes les autres circonstances, à savoir du "en quoi" comme dans le lieu. La nuit par exemple est dite priver un lieu de la lumière du soleil où cette lumière peut pénétrer, non dans une caverne où cette lumière n'a aucune chance de faire son chemin. Ainsi en est-il de la circonstance "selon un certain rapport": l'homme n'est pas dit édenté s'il n'a pas de dent dans la main s'il n'en a pas relativement à cette partie où il est apte à en avoir. La privation se prend ainsi selon la circonstance de la relation: l'homme n'est pas dit petit ou déficient de taille s'il n'est pas grand par rapport à une montagne ou à quelque chose auquel il n'a pas de proportion naturelle. Ainsi, par exemple, on ne dit pas que l'homme retarde dans son mouvement s'il ne court pas aussi vite qu'un lièvre ou s'il ne se déplace pas à la vitesse du vent, ou, ignorant, s'il ne connaît pas autant que Dieu.

1073- Le quatrième sens se dit de ce qui est enlevé par violence. Le violent est de qui va contre l'inclination naturelle. Et alors, l'ablation par violence va contre l'aptitude naturelle de ce qui est privé.

1074- Ensuite, où il dit: "Toutes les négations...", il distingue les sens de privation par rapport à la négation. Les Grecs se servent de l'alpha dans les mots composés pour désigner la négation ou la privation, comme nous nous servons en latin du préfixe "in". Aristote dit donc que chaque fois que le préfixe " " désigne une négation dans la composition d'un mot, chaque fois on peut parler de privation. Inégal se dit donc d'une façon de l'être qui n'a pas l'égalité s'il est apte à avoir cette égalité; invisible, de ce qui

bile, quod non habet colorem; et sine pede, quod non habet pedes.

1075- Secundo modo dicuntur hujusmodi negationes non per hoc quod est omnino non habere; sed per hoc quod est prave vel turpiter habere; sicut dicitur non habere colorem, quia habet malum colorem vel turpem; et non habere pedes, quia habet parvos vel turpes.

1076- Tertio modo significatur aliquid privative vel negative ex hoc, quod est parum habere; sicut dicitur in graeco idest non ignitum, ubi est modicum de igne: et hic modus quodammodo continetur sub secundo, quia parum habere est quodammodo prave et turpiter habere.

1077- Quarto modo dicitur aliquid privative vel negative, ex eo quod non est facile, vel non bene; sicut aliquid dicitur insecabile, non solum quia non secatur, sed quia non facile, aut non bene.

1078- Quinto modo dicitur aliquid negative vel privative, ex eo quod est omnino non habere. Unde monoculus non dicitur caecus, sed ille qui in ambobus oculis caret visu.

1079- Ex hoc inducit quoddam corollarium; scilicet quod inter bonum et malum, justum et injustum, est aliquid medium. Non enim ex quocumque defectu bonitatis efficitur aliquid malus, sicut Stoici dicebant ponentes omnia peccata esse paria; sed quando multum a virtute recedit, et in contrarium habitum inducitur. Unde in secundo Ethicorum dicitur: ex eo quod homo recedit parum a medio virtutis, non vituperatur.

n'a pas de couleur; et sans pied (a-pode) de ce qui n'a pas de pied.

1075- Le second sens de dire de ces négations ne se prend pas de ce qu'elles déposent au complet le sujet, mais de ce que le sujet possède mal ce qu'il possède. Ainsi, on dit d'un corps qu'il n'a pas de couleur; parce qu'il a une couleur laide ou une couleur insignifiante. On dit aussi de quelqu'un qu'il n'a pas de pied, parce qu'il les a petits ou difformes.

1076- Le troisième sens du négatif ou du privatif désigne un sujet qui possède peu de ce qu'il devrait posséder. Ainsi en grec, on dit "apurenon", à savoir non allumé, où il n'y a que peu de feu. Ce troisième sens est compris de quelque façon dans le second sens où la négation et la privation désignent une possession difforme ou laide, parce que posséder peu revient de quelque manière à mal posséder.

1077- Le quatrième mode d'emploi de la formule privative ou négative exprime ce qui n'est pas facile ou ce qui ne se prête pas au bon ou au beau. Ainsi on dit du bois qu'il est insecable non seulement parce qu'il ne se fend pas, mais parce qu'il ne se fend pas facilement ou qu'il se fend mal.

1078- Le cinquième sens du mot se prend du fait que le sujet ne possède pas du tout une chose. Ainsi, le borgne n'est pas dit aveugle; l'aveugle est celui qui ne voit pas du tout.

1079- De là il tire un certain corollaire, à savoir qu'entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, il y a un certain intermédiaire. Le mal ne provient pas de n'importe quelle déficience de bien, comme les Stoiciens l'affirmaient en disant que tous les péchés étaient égaux; mais le mal existe lorsqu'il éloigne fortement de la vertu et installe un habitus contraire. Voilà pourquoi on dit dans le second livre de l'Ethique: du fait que l'homme s'éloigne peu du milieu de la vertu, il n'est pas gâté ou blâmable.

1080- Deinde cum dicit "habere multipliciter"

Hic ponit quatuor modos ejus, quod est habere: quorum primus est, secundum quod habere aliquid est ducere illud secundum suam naturam in rebus naturalibus, aut secundum suum impetum in rebus voluntariis. Et hoc modo febris dicitur habere hominem, quia homo traducitur a naturali dispositione in dispositionem febrilem. Et hoc modo habent tyranni civitates, quia secundum voluntatem et impetum tyrannorum res civitatum aguntur. Et hoc etiam modo induci dicuntur habere vestimentum, quia vestimentum coaptatur induto ut accipiat figuram ejus. Et ad hunc modum reducitur etiam habere possessionem, quia homo re possessa utitur secundum suam voluntatem.

1081- Secundus modus est, prout illud, in quo exitit aliquid ut in proprio susceptibili, dicitur habere illud; sicut aes habet speciem statuæ, et corpus habet infirmitatem. Et sub hoc modo comprehenditur habere scientiam, quantitatem, et quod cumque accidens, vel quancumque formam.

1082- Tertius modus est, secundum quod continens dicitur habere contentum, et contentum haberi a continente; sicut dicimus quod lagena "habet humidum", idest humorem aliquem, ut aquam vel vinum; et quod civitas habet homines, et navis nautas. Et secundum hunc modum etiam dicitur quod totum habet partes. Totum enim continet partem, sicut et locus locatum. In hoc enim differt locus a toto, quia locus est divisus a locato, non autem totum a partibus. Unde locatum est sicut pars divisa, ut habetur in quarto Physicorum.

1083- Quartus modus est secundum quod aliquid dicitur habere alterum, ex eo, quod prohibet ipsum operari vel moveri secundum suum impetum; sicut columnæ dicuntur habere corpora ponderosa imposita super eas, quia prohibet ea des-

1080- Ensuite, quand il dit: "Avoir se prend...", il propose les quatre sens du mot avoir. Le premier sens d'avoir ou de posséder se dit d'une chose qui dirige ou maîtrise une autre, soit selon sa nature, dans l'ordre des êtres naturels, soit selon sa volonté, dans l'ordre des choses volontaires. Et de cette manière on dit que la fièvre possède un homme, parce que l'homme est entraîné hors de sa disposition naturelle vers l'état fiévreux. C'est ainsi que les tyrans possèdent les cités, parce que tout se fait dans la cité selon leur volonté et leur commandement. C'est ainsi que ceux qui sont vêtus sont dits avoir un vêtement, parce que le vêtement s'ajuste à celui qui les porte pour en épouser la forme. On réduit aussi à ce mode "avoir une possession", parce que l'homme se sert de la chose possédée comme il le veut.

1081- Le second sens se dit de la possession d'une chose par son sujet propre: ainsi l'airain possède l'espèce statue, et le corps possède une infirmité. Et sous ce mode entrent les expressions: avoir la science, avoir la quantité, avoir n'importe quel accident ou n'importe quelle forme.

1082- Le troisième sens du mot avoir est celui où le contenant est dit avoir ou posséder le contenu, et le contenu est dit être possédé par le contenant, comme lorsqu'on dit que la gourde a du vin et de l'eau, et que la cité possède beaucoup de citoyens, et que le bateau possède les matelots. Et selon ce mode on dit que le tout a des parties. Le tout contient la partie comme le lieu contient le localisé. La différence qu'il y a entre ces deux derniers, c'est que le lieu est divisé du localisé, alors que le tout ne l'est pas de ses parties. C'est pourquoi, le localisé est comme une partie divisée comme on le voit dans le quatrième livre des Physiques.

1083- Le quatrième mode est celui selon lequel on dit que quelqu'un possède un autre du fait qu'il l'empêche d'opérer ou de se mouvoir selon son penchant ou son impulsion: ainsi, on dit qu'une colonne a un corps lourd sur elle parce

cendere deorsum secundum inclinatio-
nem. Et hoc etiam modo poetae dixerunt
quod Atlas habet caelum. Fingunt enim
poetae quod Atlas est quidam gigas
qui sustinet caelum ne cadat super
terram. Quod etiam quidam naturales
dicunt, qui ponebant quod caelum quan-
doque corrumpetur et resolutum cadet
super terram. Quod patet praecipue ex
opinionem Empedoclis, qui posuit mun-
dum infinities corrumpi et infinities
generari. Habuit autem poetica fictio
ex veritate originem. Atlas quidem
magnus astrologus, subtiliter motus
caelestium corporum perscrutatus est,
ex quo fictio processit quod ipse
caelum sustineret. -- Differt autem
hic modus a primo, Nam in primo ha-
bens, habitum cogebat sequi secundum
suum impetum, et sic erat causa motus
violenti. Hic autem habens, prohibet
habitum moveri motu naturali, unde
est causa quietis violentae. Ad hunc
autem modum reducitur tertius modus
quo continens dicitur habere conten-
ta; ea ratione quia aliter contenta
suo proprio impetu singula separantur
abinvicem, nisi continens prohaberet;
sicut patet in lagena continente
aquam, quae prohibet partes abinvi-
cem separari.

1084- Dicit autem in fine, quod esse
in aliquo similiter dicitur sicut et
habere; et modi essendi in aliquo
consequuntur ad modos habendi. Octo
autem modi essendi in aliquo in
quarto Physicorum positi sunt: quorum
duo, scilicet secundum quod totum
integrale est in partibus et e con-
verso: duo etiam, scilicet secundum
quod totum universale est in partibus,
et e converso, et alius modus secun-
dum quod locatum est in loco, conse-
quuntur ad tertium modum habendi,
secundum quod totum habet partes, et
locus locatum. Modus autem secundum
quod aliquid dicitur esse in aliquo,
ut in efficiente vel movente, sicut
quae sunt regni in rege, consequitur
primum modum habendi hic positum.

qu'elle l'empêche de descendre plus bas
selon son inclination naturelle. C'est
ainsi que les poètes disent qu'Atlas
possède le ciel, parce qu'ils imaginent
qu'Atlas est un géant qui supporte la
voûte du ciel pour qu'elle ne tombe pas
sur terre. Ce mode diffère du premier.
Dans le premier, le possédant forçait le
possédé à ne pas suivre son impulsion,
et il était ainsi cause du mouvement
violenté. Ici, la colonne est cause du
repos violenté. À ce mode se réduit aus-
si le troisième où le contenant est dit
posséder le contenu: le contenant empê-
che le contenu de se diviser en parties
et de s'éparpiller, comme il apparaît
dans le cas de la gourde qui empêche le
vin de s'écouler.

1084- Il dit, à la fin, qu'être dans
quelque chose se dit comme avoir et que
les modes d'être dans quelque chose sont
consécutifs aux modes d'avoir. On a posé
huit modes d'être dans quelque chose
dans le quatrième livre des Physiques.
Le premier de ces modes, à savoir selon
que le tout intégral est dans ses parties
et l'inverse, et que le tout universel
est dans ses parties et l'inverse, et le
second, selon que le localisé est dans
le lieu, sont consécutifs au troisième
sens d'avoir; selon que le tout possède
les parties et le lieu, le localisé. Le
mode selon lequel on dit que quelque chose
est dans un autre comme dans sa cause
efficiente ou mouvante est consécutif au
premier mode d'avoir. Le mode "d'être
dans" selon que la forme est dans la

Modus autem essendi in, secundum quod forma est in materia, reducitur ad secundum modum modum habendi hic positum. Modus autem quo aliquid est in fine, reducitur ad modum habendi quartum hic positum; vel etiam ad primum, quia secundum finem moventur et quiescunt ea quae sunt ad finem.

matière, se réduit au second mode d'avoir. Le mode d'être selon que quelque chose est dans sa fin se ramène au quatrième mode d'avoir posé plus haut ou, encore, au premier, parce que c'est selon la fin que sont mus ou en repos ceux qui sont ordonnés à une fin.

TEXTE D'ARISTOTE -

Provenir de.

Provenir de, venir de, se dit d'abord de ce dont une chose est faite, à titre de matière. Ce premier sens peut être lui-même pris de deux façons: selon genre premier, ou selon l'espèce dernière: par exemple, pour le premier cas, comme tous les fusibles proviennent de l'eau, et, pour le second, comme la statue provient de l'airain. -- En un autre sens, provenir de se dit comme du premier principe moteur: ainsi, d'où vient le combat? De l'insulte, parce que l'insulte a été l'origine du combat. -- C'est encore provenir du composé de la matière et de la forme, à la façon dont les parties proviennent du tout, le vers, de l'Illiade, et les pierres, de la maison: en effet, la forme est une fin, et ce qui atteint sa fin est parfait. -- En un autre sens, provenir de se dit comme la forme provient de sa partie: ainsi l'homme vient du bipède, et la syllabe en général, de la lettre en général, mais non de la même manière que la statue vient de l'airain, car la substance composée vient de la matière sensible, tandis que la forme vient de la matière de la forme. -- Il y a donc des choses qui sont dites provenir de en ces différents sens; d'autres sont dites provenir de en chacun de ces sens, si elles proviennent d'une partie de la chose seulement: c'est ainsi que l'enfant provient du père et de la mère, et les plantes, de la terre, parce qu'ils viennent d'une certaine partie de ces êtres. -- En un autre sens, cette expression marque la succession dans le temps: ainsi la nuit vient du jour, et la tempête, du calme, parce que l'un vient après l'autre. Dans ces cas, tantôt il y a changement réciproque, comme dans nos derniers exemples, tantôt il y a seulement succession dans le temps: par exemple, on est parti de l'équinoxe pour naviguer, c'est-à-dire on est parti après l'équinoxe; les Thargélies viennent des Dionysiaques, c'est-à-dire après les Dionysiaques.

Partie.

Partie se dit, en un premier sens, de ce en quoi une quantité peut, d'une manière quelconque, être divisée: tout ce qui, en effet, est retranché d'une quantité en tant que quantité est appelé partie de cette quantité: deux, par exemple, peut être pris comme une partie de trois. En un sens différent, partie signifie seulement celles de ces parties qui mesurent le tout: ainsi, deux, à un point de vue, sera-t-il partie de trois, mais non à un autre point de vue. -- En outre, ce en quoi la forme peut se diviser, abstraction faite de la quantité, est appelé partie de cette forme; c'est pourquoi on dit que les espèces sont des parties du genre. -- Partie se dit aussi de ce en quoi se divise un tout, ou de ce qui constitue le tout, tout pouvant signifier soit la forme, soit ce qui a la forme: de la sphère d'airain, par exemple, ou du cube d'airain, l'airain est une partie, car c'est la matière dans laquelle la forme est engagée; l'angle est aussi une partie. -- Enfin, les éléments de la définition qui exprime chaque être, sont aussi des parties du tout: c'est pourquoi le genre peut être considéré aussi comme une partie de l'espèce, quoique, en un autre sens, ce soit l'espèce qui est une partie du genre.

26

Tout.

Un tout, s'entend de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout. -- C'est aussi ce qui contient les choses contenues, de telle façon qu'elles forment une unité. Cette unité est de deux sortes: ou bien en tant que les choses contenues ont chacune une unité, ou bien en tant que de leur ensemble résulte l'unité. Dans le premier cas, l'universel et ce qui est dit, d'une façon générale, à titre de tout, est universel en tant qu'il embrasse une multiplicité d'êtres, par le fait qu'il est prédicat de chacun d'eux, et que tous sont un en ce sens que chacun est l'unité: par exemple,

homme, cheval, dieu sont un, parce qu'ils sont tous des êtres vivants. Dans le second cas, le continu, le limité est un tout, quand une unité résulte de plusieurs parties intégrantes, surtout quand ces parties sont seulement en puissance, et, à défaut, même quand elles sont en entéléchie. De ces dernières sortes de tous, les êtres naturels sont plus véritablement tout que les objets artificiels, comme nous l'avons déjà dit à propos de l'Un, attendu que la totalité est une espèce d'unité.

En outre, des quantités ayant un commencement, un milieu et une fin, celles dans lesquelles la position des parties est indifférente sont appelées une somme, et les autres, un tout; celles qui peuvent réunir les deux caractères sont à la fois tout et somme: telles sont celles dont la nature reste la même après le déplacement des parties, mais dont la figure varie, par exemple de la cire, un vêtement; elles sont alors dites, à la fois, tout et somme, car elles ont les deux caractères. Mais l'eau, tous les liquides et le nombre sont dits seulement somme, le mot tout ne s'appliquant ni au nombre, ni à l'eau, si ce n'est par extension. Et les mêmes choses auxquelles on applique le terme somme quand on les considère en tant que formant une unité, se voient, quand on les prend en tant que divisées, appliquer le terme totalité: tout ce nombre, toutes ces unités.

27

Tronqué.

Tronqué, mutilé, se dit des quantités, mais non pas de n'importe laquelle: il faut non seulement que cette quantité soit partageable, mais encore qu'elle forme un tout. Le nombre deux, en effet, n'est pas tronqué si l'on retranche une des deux unités (car la partie enlevée par mutilation n'est jamais égale au reste), et il en est de même, en général, de tous les nombres. En effet, il faut aussi que la substance persiste: une coupe tronquée est encore une coupe, tandis que le nombre n'est plus le même. En outre, même si la chose est formée

de parties dissemblables, il n'y aura pas toujours mutilation, car, en un sens, un nombre a aussi des parties dissemblables, par exemple la dyade et la triade. Mais, en général, il n'y a pas de mutilation pour les choses dans lesquelles la position des parties est indifférente, comme l'eau ou le feu; il faut qu'elles soient d'une nature telle que la position des parties tienne à la substance.

Il faut aussi la continuité; il y a, en effet, dans une harmonie, des tons différents disposés dans un ordre déterminé, et pourtant une harmonie ne peut devenir tronquée. -- En outre, les choses qui sont des tous ne sont pas mutilées par la privation d'une partie quelconque, car il ne faut ôter ni les parties constitutives de la substance, ni une partie quelconque: par exemple, une coupe percée n'est pas tronquée, elle l'est si l'anse ou le bord a été retranché. Un homme n'est pas mutilé s'il a perdu de la chair ou la rate, mais seulement s'il a perdu quelque extrémité, et cela, non pas même toute extrémité: il faut que cette extrémité, une fois complètement retranchée, ne puisse jamais se reproduire. Voilà pourquoi les chauves ne sont pas des mutilés.

LECON XXI

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES SENS DES MOTS, VENIR DE, PROVENIR DE, PARTIE, TOUT ET TRONQUE.

1085- Hic incipit prosequi de his quae pertinent ad rationem totus et partis; et primo de his quae pertinent ad partem. Secundo de his, quae pertinent ad totum, ibi, "Totum dicitur." Et quia ex partibus constituitur totum; ideo circa primum duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur aliquid esse ex aliquo. Secundo quot modis dicitur pars, ibi, "Pars dicitur uno quidem modo". Circa primum tria facit. Primo ponit modos, quibus aliquid ex aliquo fieri dicitur proprie et primo. Secundo quo modo fit aliquid ex aliquo, sed non primo, ibi, "Alia vero si secundum partem". Tertio quo modo fit aliquid ex aliquo non proprie, ibi, "alia vero". Circa primum ponit quatuor modos. Quorum primus est, secundum quod aliquid dicitur esse ex aliquo, ut ex materia. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod accipitur "materia primi generis", scilicet communis; sicut aqua est materia omnium liquabilium, quae omnia dicuntur esse ex aqua. Alio modo "secundum speciem ultimam", idest specialissimam; sicut haec species, quae est statua, dicitur fieri ex aere.

1086- Secundo modo dicitur aliquid fieri ex alio ut "ex primo principio movente", sicut pugna ex convitio, quod est principium movens animum convitiati ad pugnandum. Et sic etiam dicitur, quo domus est ex aedificante, et sanitas ex medicina.

1087- Tertio modo dicitur fieri ex aliquo, sicut simplex, "ex composito ex materia et forma". Et hoc est in

1085- Il entreprend ici l'étude de ce qui appartient à la notion du tout et de la partie. Il commence par ce qui se rapporte à la partie. Il traite en second lieu de ce qui appartient au tout. Et parce que le tout est constitué des parties, il traite tout d'abord de l'expression "provenir de", ou "venir de" pour en montrer les différents sens; en second, il donne les différents sens du mot partie, où il dit: "Partie se dit, en un premier sens, etc. Au sujet de l'expression "provenir de", il fait une triple réflexion; la première concerne les modes selon lesquels "être fait de" se dit proprement et en premier lieu. La seconde dégage le sens de "ce qui est fait de" proprement, mais non en premier, où il dit: "D'autres sont dites provenir de..." La troisième analyse comment une chose provient d'une autre improprement, où il dit: "En un autre sens..." Au sujet du "devenir de" au sens propre et premier, il distingue quatre modes. Provenir de, être fait de, ou venir de, se dit d'abord de ce dont une chose est faite, à titre de matière. Ce qui arrive de deux manières: ou bien la chose provient de la matière du premier genre, c'est-à-dire commune, comme l'eau est la matière de tous les liquides qui sont tous dits provenir de l'eau; ou bien la chose provient de la matière qui est l'espèce ultime, ou de la matière très spécialisée, comme cette forme, qui est la statue, est dite être faite de l'airain.

1086- En un second sens, on dit qu'une chose provient de ou "est de" comme d'un premier mouvant. Ainsi l'on dit que le combat provient de l'insulte, parce que l'insulte a été la cause qui a poussé les insultés au combat. Ainsi dit-on encore que la maison provient de l'ouvrier et la santé vient de la médecine.

1087- Le troisième sens du "provenir de quelque chose" désigne le simple qui provient du composé de matière et de forme.

via resolutionis, sicut dicimus quod partes fiunt ex toto, "et versus ex Iliade", idest ex toto tratatu Homeri de Troia; resolvitur enim Ilias in versus, sicut totum in partes. Et similiter dicitur quod lapides fiunt ex domo. Ratio autem hujus est, quia forma est finis in generatione. Perfectum enim dicitur quod habet finem, ut supra habitum est. Unde patet, quod perfectum est quod habet formam. Quando igitur ex toto perfecto fit resolutio partium, est motus quasi a forma ad materiam; sicut e converso, quando partes componuntur, est motus a materia in formam. Et ideo haec praepositio. Ex quae principium designat, utrobique competit: et in via compositionis, quia determinat principium materiale; et in via resolutionis, quia significat principium formale.

Et ceci est selon le mode résolutif, comme lorsque nous disons que les parties proviennent du tout, et le vers, de l'Illiade, c'est-à-dire de toute l'épopée d'Homère sur la guerre de Troie: l'Illiade se résout en vers, comme le tout en ses parties. Et pareillement, on dit que les pierres proviennent de la maison. La raison de cela c'est que la forme est la fin dans la génération. Or, le parfait se dit de qui possède sa fin, comme on l'a dit dans une leçon précédente. Il est donc évident que le parfait est ce qui possède sa forme. Et donc, quand la résolution se fait à partir du tout parfait dans les parties, le mouvement va pour ainsi dire de la forme à la matière comme, dans le cas inverse où les parties sont composées, le mouvement va de la matière à la forme. C'est pourquoi la préposition "ex", de, qui désigne le principe, convient aux deux cas: et à la voie compositive, parce qu'elle détermine le principe matériel; et à la voie résolutive, parce qu'elle désigne le principe formel.

1088- Quarto modo dicitur aliquod fieri ex aliqua sicut "species ex parte speciei". Pars autem speciei potest accipi dupliciter: aut secundum rationem, aut secundum rem. Secundum rationem, sicut bipes est pars hominis, quia est pars definitionis ejus, quamvis secundum rem non sit pars, quia aliter non praedicaretur de toto. Toti enim homini competit habere duos pedes. Secundum rem vero, sicut "syllaba est ex elemento", idest ex litera sicut ex parte speciei. Hic autem quartus modus differt a primo. Nam ibi dicebatur aliquid esse ex parte materiae sicut statua ex aere. Nam haec substantia quae est statua, est composita ex sensibili materia tanquam ex parte substantiae. Sed haec species componitur ex parte speciei.

1088- Le quatrième sens du mot "devenir de", "être fait de", ou "provenir de" s'emploie lorsqu'une espèce provient d'une partie de l'espèce. La partie d'une espèce peut se prendre de deux façons: ou bien selon la raison, ou bien selon l'ordre réel. Selon la raison, comme bipède est partie de l'homme parce qu'il est une partie de sa définition, bien que, en réalité, il n'en soit pas une partie; autrement, il ne serait pas prédiqué du tout. C'est à tout l'homme en effet qu'il convient d'avoir deux pieds. Selon la réalité, comme la syllabe provient de l'élément, c'est-à-dire de la lettre, comme d'une partie de l'espèce. Ce quatrième mode diffère du premier où l'on dit que quelque chose provient de la matière, comme la statue provient de l'airain. Cette substance qui est une statue est composée en effet de la matière sensible à titre d'une partie de la substance. Mais ici, l'espèce est composée d'une partie de l'espèce.

1089- Sunt enim partium, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae. Partes quidem speciei dicuntur, a quibus dependet perfectio speciei, e sine quibus esse non potest species. Unde et tales partes in definitione totius

1089- Parmi les parties, il y en a qui sont des parties de l'espèce et d'autres qui sont parties de la matière. On appelle parties de l'espèce celles dont dépend la perfection de l'espèce et sans lesquelles l'espèce ne peut exister. C'est pourquoi ces parties sont

ponuntur, sicut anima et corpus in definitione animalis, et angulus in definitione trianguli, et litera in definitione syllabae. Partes vero materiae dicuntur ex quibus species non dependet, sed quodammodo accidunt speciei; sicut accidit statuae quod fiat ex aere, vel ex quacumque materia. Accidit etiam circulo quod dividatur in duos semicirculos: et angulo recto, quod angulus acutus sit ejus pars. Unde hujusmodi partes non ponuntur in definitione totius speciei, sed potius e converso, ut in septimo hujus erit manifestum. Sic ergo patet quod sic quaedam dicuntur ex aliquo fieri primo et proprie.

1090- Aliqua vero dicuntur ex aliquo fieri non primo, sed secundum partem. Et hoc secundum "quaecumque praedictorum modorum;" sicut puer dicitur fieri ex patre, sicut principio motivo, et matre sicut ex materia; quia quaedam pars patris movet, scilicet sperma, et quaedam pars matris est materia, scilicet menstruum. Et plantae fiunt ex terra; non tamen quidem ex toto, sed ex aliqua ejus parte.

1091- Alio vero modo dicitur fieri aliquid ex aliquo non proprie, scilicet ex hoc ipso quod importat solum ordinem; et sic aliquid fieri dicitur ex aliquo, post quod fit, sicut "nox fit ex die", idest post diem; et "imber ex serenitate", idest post serenitatem. Hoc autem dicitur dupliciter. Quandoque enim inter ea, quorum unum dicitur fieri ex altero, attenditur ordo secundum motum, et non solum secundum tempus; quia vel sunt duo extrema ejusdem motus, ut cum dicitur quod album fit ex nigro: vel consequuntur aliqua extrema motus, sicut nox et dies consequuntur diversa ubi solis. Et similiter hiems et aestas. Unde in quibusdam dicitur hoc fieri post hoc, quia habent

posées dans la définition du tout, comme l'âme et le corps sont posées dans la définition de l'homme, l'angle dans la définition du triangle, et la lettre dans la définition de la syllabe. On appelle parties de la matière celles dont ne dépend pas l'espèce, mais qui de quelque manière sont accidentelles à l'espèce; comme il arrive à la statue d'être faite à partir de l'airain ou à partir de n'importe quelle matière déterminée. Il est accidentel au cercle d'être divisé en deux demi-cercles et à l'angle droit que l'angle aigu soit une de ses parties. C'est pourquoi, ces parties ne sont pas posées dans la définition du tout de l'espèce, mais c'est plutôt le contraire qui se fait, comme il sera manifesté dans le 7^e livre. Il appert donc que selon les sens énumérés on dit que certaines choses sont faites, ou, proviennent d'autre chose proprement et en premier.

1090- Certaines choses sont dites être faites d'autres choses non en premier, mais selon une partie. Et cela est possible conformément à tous les modes donnés plus haut. Ainsi, on dit que l'enfant vient du père, comme principe actif, et, de la mère, comme d'une certaine matière, parce qu'une certaine partie du père, le sperme, et une certaine partie de la mère le sang menstruel, est la matière. Et les plantes proviennent de la terre, non pas de toute la terre cependant, mais à partir d'une certaine partie de la terre.

1091- D'une autre manière, on dit que quelque chose provient d'une autre d'une façon impropre, c'est-à-dire du fait que l'expression ne comporte qu'un certain ordre. Ainsi on dit que quelque chose vient d'une autre parce qu'elle vient après, comme la nuit vient du jour et la pluie vient du beau temps, c'est-à-dire après la jour et après le beau temps. Cette façon impropre de désigner le devenir ou la provenance peut être double. Quelquefois l'ordre qui est exprimé entre la chose qui devient et celle d'où elle provient n'est que dans le mouvement sans l'être dans le temps: ou bien, parce qu'elles sont les extrémités du mouvement, comme lorsqu'on dit que le blanc vient du noir; ou bien, parce qu'elles sont consécutives aux points extrêmes, comme

transmutation adinvicem, ut in praedictis patet.

1092- Quandoque vero attenditur ordo secundum tempus tantum; sicut dicitur quod "ex aequinoctio fit navigatio", idest post aequinoctium. Haec enim duo extrema non sunt duo extrema unius motus, sed ad diversos motus pertinent. Et similiter dicitur, ex Dionysiis fiunt Thargelia, quia fiunt post Dionysia. Haec autem sunt quaedam festa, quae apud gentiles celebrabantur, quorum unum erat prius et aliud posterius.

1093- Deinde cum dicit "pars dicitur" hic ponit quatuor modos, quibus aliquid dicitur esse pars. Primo modo pars dicitur, in quam dividitur aliquid secundum quantitatem: et hoc dupliciter. Uno enim modo quantumcumque fuerit quantitas minor, in quam quantitas major dividitur, dicitur ejus pars. Semper enim id quod aufertur a quantitate, dicitur pars ejus; sicut duo aliquo modo sunt partes trium. Alio modo dicitur solum pars quantitas minor, quae mensurat majorem. Et sic duo non sunt part trium; sed sic duo sunt pars quatuor, quia bis duo sunt quatuor.

1094- Secundo modo ea dicuntur partes, in quae dividitur aliquid sine quantitate: et per hunc modum species dicuntur esse partes generis. Dividitur enim in species, non sicut quantitas in partes quantitatis. Nam tota quantitas non est in una suarum partium. Genus autem est in qualibet specierum.

1095- Tertio modo dicuntur partes, in quas dividitur, aut ex quibus componitur aliquod totum; sive sit species, sive aliquid habens speciem, scilicet

la nuit et le jour sont consécutifs aux divers lieux du soleil. Et le cas de l'été et de l'hiver est semblable au dernier. C'est pourquoi, dans ces cas, le changement peut être réciproque (la nuit vient après le jour et le jour vient après la nuit).

1092- Quelquefois l'expression ne désigne l'ordre ou la succession que dans le temps; par exemple, on est parti de l'équinoxe pour naviguer, c'est-à-dire après l'équinoxe. Ces deux extrêmes en effet ne sont pas les extrémités d'un seul mouvement, mais appartiennent à divers mouvements. Ainsi, encore, les Thargélies viennent des Dyonisiaques, parce qu'elles arrivent après les Dyonisiaques. Nous venons de nommer deux fêtes païennes dont l'une était après l'autre.

1093- Ensuite, quand il dit: "Partie se dit...", il donne les quatre sens du mot partie. La partie se dit en un premier sens de ce en quoi se divise quelque chose selon la quantité. Ce qui arrive d'une double façon. D'une première façon, on appelle partie d'une quantité toute quantité moins grande en laquelle se divise une plus grande quantité. Tout ce qu'on peut retrancher en effet à une quantité peut être appelé sa partie. Deux, par exemple, peut être pris comme partie de trois. D'une seconde façon, on appelle partie uniquement la moins grande quantité qui peut mesurer la plus grande. De cette manière, deux n'est pas partie de trois, mais est partie de quatre, parce que deux fois deux font quatre.

1094- Le mot partie, selon le second sens, désigne ce en quoi se divise quelque chose sans quantité; et selon ce mode, les espèces sont dites être les parties du genre. Le genre ne se divise pas en effet en espèces comme la quantité dans ses parties quantitatives. Car toute la quantité n'est pas dans une seule de ses parties. Le genre cependant existe dans chacune des espèces.

1095- Selon le troisième mode, les parties se disent de ce en quoi se divise un tout ou de ce qui le compose; que ce tout soit l'espèce ou ce qui a l'espèce, l'individu.

individuum. Sunt enim, sicut dictum est, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae, quae sunt partes individui. Aes enim est pars sphaerae aereae, aut cubi aerei, sicut materia, in qua species est recepta. Unde aes non est pars speciei, sed pars habentis speciem. Est autem cubus corpus contentum ex superficiebus quadratis. Angulus autem est pars trianguli sicut speciei, sicut supra dictum est.

1096- Quarto modo dicuntur partes, quae ponuntur in definitione cujuslibet rei, quae sunt partes rationis sicut animal et bipes sunt partes hominis.

1097- Ex quo patet, quod genus quarto modo est pars speciei: aliter vero, scilicet secundo modo, species est pars generis. In secundo enim modo sumebatur pars pro parte subjectiva totius universalis; in aliis autem tribus pro parte integrali. Sed in primo pro parte substantiae; ita tamen, quod pars secundum tertium modum est pars rei; sive sit pars speciei, sive pars individui. Quarto autem modo est pars rationis.

1098- Deinde cum dicit "totum dicitur" hic prosequitur de his quae pertinent ad totum. Et primo de toto in communi. Secundo de toto quodam, scilicet de genere, ibi, "Genus dicitur". Circa primum duo facit. Primo prosequitur de ipso nomine totius. Secundo de ejus opposito, scilicet de colobon, ibi, "Colobon autem dicitur". Circa primum tria facit. Primo ponit rationem communem totius quae consistit in duobus. Primo in hoc quod perfectio totius integratur ex partibus. Et significat hoc, cum dicit quod "totum dicitur cui nulla suarum partium deest, ex quibus" scilicet partibus "dicitur totum natura", id est totum secundum suam naturam constituitur. Secundum est quod partes uniuntur in toto. Et sic dicit quod totum "continens est contenta", scilicet

Il y a, comme on l'a vu, des parties de l'espèce et des parties de la matière, qui sont des parties de l'individu. L'airain en effet est une partie de la sphère d'airain ou du cube d'airain, comme la matière qui reçoit l'espèce. C'est pourquoi l'airain n'est pas une partie de l'espèce, mais une partie de ce qui a l'espèce. Le cube, lui, est un corps limité par des surfaces carrées. L'angle est une partie du triangle, comme partie de l'espèce.

1096- Le quatrième sens du mot partie signifie ce qui est posé dans la définition de tout être: les parties de la définition, comme animal et bipède sont parties de l'homme.

1097- D'où il appert que le genre est partie de l'espèce selon le quatrième sens, alors que l'espèce est partie du genre d'une autre façon, c'est-à-dire selon le second mode. Dans le second mode, on prenait la partie pour la partie subjective du tout universel; dans les trois autres modes, on parlait de la partie intégrale. Mais dans le premier mode, il s'agissait de la partie intégrale quantitative, dans les deux autres, de la partie de la substance de telle sorte cependant que la partie selon le troisième mode est partie de la chose: partie de l'espèce ou de l'individu. Dans le quatrième mode, il s'agit de la partie de la définition.

1098- Ensuite, quand il dit: "Un tout s'entend...", il entreprend l'étude de ce qui se rapporte au tout. En premier lieu, il traite du tout en général; en second, d'un certain tout, le genre, où il dit: "Genre, race, exprime..." Au sujet du tout en général, il fait deux choses: il étudie d'abord le terme "tout" en lui-même, puis son opposé, à savoir "colobon", où il dit: "Tronqué, mutilé, se dit..." Sur le mot tout, il fait une triple réflexion. Il pose tout d'abord la définition commune du tout qui comprend deux aspects. Le premier aspect du tout consiste dans le fait que la perfection du tout exige toutes ses parties. C'est ce que le Philosophe exprime en disant que le tout s'entend de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout. Le second aspect est que les parties soient unies

cet partes, ita quod illa contenta sunt aliquid unum in toto.

1099- Secundo ibi "hoc autem" Ponit duos modos totius; dicens quod totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum a toto continente, sit "ipsum unum", scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non quaelibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicatur.

1100- Tertio ibi "universale quidem" Exponit praedictos modos totius; et primo primum, dicens quod universale et quod totaliter" idest quod communiter praedicatur, dicitur quasi sit aliquid unum totum ex hoc quod praedicatur de unoquoque, sicut universale, quasi multa continens ut partes, in eo quod praedicatur de unoquoque. Et omnia illa sunt unum in toto universali, ita quod unumquodque illorum est illud unum totum. Sicut animal continet hominem et equum et deum, quia "omnia sunt animalia", idest quia animal praedicatur de unoquoque. Deum autem hic dicit aliquid corpus caeleste, ut solem vel lunam, quae antiqui animata corpora esse dicebant et deos putabant. Vel animalia quaedam aerea, quae Platonici dicebant esse daemones, et pro diis colebantur a gentibus.

1101- Secundo ibi "continuum vero" Exponit modum secundum totius qui pertinet ad totum integrale; et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem communem hujus totius, et praecipue de toto quod dividitur in partes quantitativas, quod est manifestius; dicens, quod aliquid dicitur "continuum et finitum", idest perfectum et totum. Nam infinitum non habet rationem totius, sed partium, ut dicitur in tertio Physicorum; quando scilicet unum aliquid fit ex pluribus quae insunt terti. Et hoc dicit

dans le tout. Et c'est ainsi qu'Aristote dit que le tout contient les choses contenues, de telle façon qu'elles forment une unité dans le tout.

1099- En second, où il dit: "Cette unité est de deux sortes...", il propose deux sens du tout en disant que le tout se dit de deux manières: ou bien, en tant que les choses contenues ont chacune l'unité qui est l'unité du tout lui-même: ce qui a lieu dans le tout universel prédiqué de chacune de ses parties; ou bien, en tant que de leur ensemble résulte l'unité, de telle sorte qu'aucune des parties ne soit cette unité. Ce qui est la raison du tout intégral, qui ne peut être prédiqué d'aucune de ses parties intégrales.

1100- En troisième, où il dit: "Dans le premier cas, l'universel...", il expose les sens susdits du tout. Il explique le premier en disant que l'universel et ce qui se prédique de façon commune se disent un tout en tant qu'ils sont prédicats de chacun de leurs sujets, en tant qu'ils embrassent une multiplicité d'êtres comme parties par le fait qu'ils se prédiquent de chacun d'eux. Et tous ces êtres sont un dans le tout universel de telle sorte que chacun de ces êtres est l'unité du tout. Comme animal contient homme et cheval et dieu parce qu'ils sont tous des animaux, parce qu'animal se prédique de chacun d'eux. Dieu désigne ici quelque corps céleste ou quelque animal aérien....

1101- En second, où il dit: "Dans le second cas...", il expose le second sens du tout qui appartient au tout intégral. Là-dessus, il fait double réflexion. Il donne tout d'abord la définition commune de ce tout et, principalement, du tout qui se divise en parties quantitativas, ce tout étant plus manifeste. Il dit donc que quelque chose se dit continu et fini, à savoir parfait et tout, L'infini en effet n'a pas raison de tout, mais de partie, comme on le dit dans le troisième livre des Physiques Ce tout continu et limité existe quand une

ad removendum modum quo aliquid fit ex aliquo sicut ex contrario.

unité se forme de plusieurs parties qui existent dans ce tout. Ce qu'il dit pour exclure le mode selon lequel une chose provient d'une autre comme de ce qui lui est contraire.

1102- Partes autem ex quibus constituitur totum dupliciter possunt esse in toto. Uno modo in potentia, alio modo in actu. Partes quidem sunt in potentia in toto continuo; actu vero in toto non continuo, sicut lapides actu sunt in acervo. Magis autem est unum, et per consequens magis totum, continuum, quam non continuum. Et ideo dicit quod oportet partes inesse toti, maxime quidem in potentia sicut in toto continuo. Et si non in potentia, saltem "energia", idest in actu. Dicitur enim energia, interior actio.

1102- Or les parties, à partir desquelles se constitue le tout, peuvent exister de deux façons dans ce tout. D'une façon, en puissance, d'une autre, en acte. Les parties sont en puissance dans le tout continu; en acte dans le tout non continu, comme les pierres sont en acte dans l'amas. Or le continu est plus un, et donc plus tout, que le non continu. C'est pourquoi il dit que les parties doivent exister dans le tout surtout en puissance, comme dans le tout continu. Et sinon en puissance, du moins en "énergie", en acte. Il appelle énergie, l'action interne.

1103- Licet autem magis sit totum quando partes sunt in eo in potentia, quam quando sunt actu, tamen si respiciamus ad partes, magis sunt ipsae partes, quando sunt actu, quam quando sunt in potentia. Unde alia litera habet...

1103- Bien que le tout soit davantage tout lorsque les parties existent en lui en puissance et non acte, si on regarde cependant du côté des parties, celles-ci sont davantage parties quand elles existent en acte que quand elles sont en puissance.... C'est pourquoi un autre texte....

1104- Secundo ibi "horum vero" Ostendit duas diversitates in isto secundo modo totius: quarum prima est, quod continuorum quaedam sunt continua per artem, quaedam per naturam. Et illa quae sunt continua per naturam, magis sunt "talia", idest tota, quam quae sunt per artem....

1104- En second, où il dit: "De ces dernières sortes...", il montre une double diversité dans ce second mode du tout. La première est que certains continus le sont par art, d'autres, par nature. Ceux qui le sont par nature sont davantage un et tout que ceux qui le sont par l'art. Plus il y a unité, plus il y a raison de tout.

1105- Deinde cum dicit "amplius quanto" Secundum diversitatem ponit. Cum enim ita sit quod in quantitate sit ordo partium, quia est ibi principium, medium et ultimum, in quo ratio positionis consistit, oportet quod omnia tota ista continuum habeant positionem in suis partibus. Sed ad positionem partium totum continuum tripliciter se invenitur habere. Quaedam enim tota sunt in quibus diversa position partium non facit diversitatem, sicut patet in aqua. Qualitercumque enim transponantur partes aquae, nihil differunt: et similiter est de aliis humidis, sicut

1105- Ensuite, quand il dit: "En outre, des quantités...", il pose ici la seconde différence. Puisque dans la quantité il y a ordre des parties, parce qu'il y a un commencement, un milieu et une fin, en quoi consiste la raison de position, les tous quantitatifs doivent posséder une position continue dans leurs parties. Mais par rapport à la position des parties, le tout continu peut exister de trois façons. Il y a certains tous dans lesquels la diverse position des parties ne fait pas la diversité, comme il appert dans le cas de l'eau. Que l'on transpose les diverses parties de l'eau de n'importe quelle façon, cela ne change rien à l'eau. Et le

de oleo, vino et hujusmodi. In his autem significatur totum per hoc quod dicitur omne, non autem ipso nomine totius. Dicimus enim, omnis aqua, vel omne vinum, vel omnis numerus; non autem totus, nisi secundum metaphoram: et hoc forte est secundum proprietatem graeci idiomatis. Nam apud nos dicitur proprie.

1106- Quaedam vero sunt in quibus positio differentiam facit, sicut in homine, et in quolibet animali, et in domo et hujusmodi. Non enim est domus qualitercumque partes ordinentur, sed secundum determinatum ordinem partium: et similiter nec homo nec animal; et in his dicimus totum, et non omne. Dicimus enim de uno solo animali loquentes, totum animal, non omne animal.

1107- Quaedam vero sunt in quibus contingunt ambo, quia positio quodammodo facit differentiam in eis. In his autem dicimus utrumque, scilicet et omne et totum; et ista sunt in quibus facta transpositione partium manet eadem materia, sed non eadem forma sive figura; ut patet in cera, cujus qualitercumque transponantur partes, nihilominus est cera, licet non ejusdem figurae; et similiter est de vestimento, et de omnibus quae sunt similia partium, retinentium diversam figuram. Humida enim, etsi sunt similia partium, non tamen figuram possunt habere propriam, quia non terminantur terminis propriis, sed alienis: et ideo transpositio in eis nihil variat quod sit ex parte eorum.

1108- Ratio autem hujus diversitatis est, quia omne, distributivum est: et ideo requirit multitudinem in actu, vel in potentia propinqua: et quia ea sunt similia partium, dividuntur in partes consimiles toti, fitque ibi multiplicatio totius. Nam si quaelibet pars aquae est aqua, in unaquaque aqua sunt multae aquae, licet in poten-

cas est semblable pour la plupart des liquides. Dans tous ces cas, le tout n'est pas signifié par le terme tout lui-même (toto), mais par un autre terme (omne). D'après s. Thomas, les deux termes sont identiques et propres en latin; ils différaient en grec. La traduction française du grec indique le mot somme comme préférable à tout quand la position des parties est indifférente.

1106- Dans certains tous, la position des parties fait une énorme différence, comme dans le cas de l'homme, de l'animal ou de la maison. Les parties de la maison ne sont par ordonnées n'importe comment, mais selon un ordre déterminé. Pareillement chez l'homme et chez l'animal. Et dans ce cas, on emploie le mot tout (totum) et non le mot somme (omne). Quand nous parlons d'un seul animal, nous n'employons pas le mot somme, mais nous parlons d'un tout.

1107- Il y a certains tous où l'on rencontre en même temps les deux cas, parce que la position fait, d'une certaine façon, une différence en eux. Et dans ces cas, les deux termes peuvent être employés (totus et omne). Ces cas existent où, la transposition des parties accomplie, la matière demeure la même, alors que la forme ou la figure varie. Ce qui arrive dans le cas de la cire où la transposition des parties ne change rien à la cire, mais change la figure. Même chose dans le cas du vêtement où le tissu demeure le même malgré la variation des formes. Et ainsi en est-il dans tous les cas où les parties sont semblables, excepté dans les liquides qui n'ont pas de figure propre parce qu'ils ne sont pas terminés par leurs limites propres, mais par des limites étrangères. C'est pourquoi la transposition des parties ne change rien de leur côté.

1108- La raison de cette diversité de vocabulaire est que le mot "omne" (tout) est un terme distributif: c'est pourquoi, il requiert une multiplicité en acte ou en puissance prochaine, parce que là où les tous ont des parties semblables, la division en parties semblables au tout produit une multiplication du tout lui-même. Si chaque partie de l'eau est eau,

tia; sicut in uno numero sunt multae unitates in actu. Totum vero significat collectionem partium in aliquo uno: et ideo in illis proprie dicitur totum in quibus, ex omnibus partibus acceptis simul, fit unum perfectum, cujus perfectio nulli partium competit, sicut domus et animal. Unde omne animal, non dicitur de uno animali, sed de pluribus: et ideo in fine dicit, quod in illis totis in quibus dicitur omne, ut de uno referente ad totum, potest dici omnia in plurali, ut in diversis referendo ad partes: sicut dicitur, omnis hic numerus et omnes hae unitates et omnis haec aqua, demonstrato toto, et omnes hae aquae, demonstratis partibus.

dans chaque quantité d'eau il y a plusieurs quantités d'eau, bien qu'en puissance. Ainsi dans un seul nombre, il y a plusieurs unités en acte. Le mot "tout" signifie l'assemblage de plusieurs parties dans un seul être. C'est pourquoi, dans les touts où toutes les parties sont requises en même temps pour former la perfection du tout, perfection qui n'existe dans aucune des parties prises isolément, on emploie proprement le mot tout: "totum". Ainsi une somme (omne) d'animaux ne se dit pas d'un seul animal, mais de plusieurs. C'est pourquoi, à la fin, il ajoute que dans les touts où l'on emploie le mot "omne" somme, quand on considère les parties comme formant une unité, on peut employer le mot "omnia" somme, toutes, quand on prend ces parties comme divisées. Ainsi on dit: (omne) tout ce nombre et toutes (omnes) ces unités et toute (omnis) cette eau pour démontrer le tout et toutes (omnes) ces eaux pour indiquer les parties.

1109- Deinde cum dicit "colobon vero" Hic determinat de eo, quod est oppositum toti, quod est colobon, pro quo alia translatio habet diminutum membro, sed non usquequaque convenienter. Nam colobon non dicitur solum in animalibus, in quibus solis sunt membra. Videtur autem esse colobon quod nos dicimus truncatum. Unde Boetius translulit mancum, id est defectivum. Est ergo intentio Philosophi ostendere quid requiratur ad hoc quod aliquid dicatur colobon. Et primo quid requiratur ex parte totius; secundo quid requiratur ex parte partis deficientis, ibi, "adhuc autem neque quaelibet".

1109- Ici il détermine ce qui est opposé au tout, à savoir le "tronqué". Boèce a traduit le mot "colobon" par mutilé. L'intention du Philosophe est de montrer ce qui est requis pour que quelque chose soit appelé "tronqué", "mutilé", "déficient". Et tout d'abord ce qui est requis du côté du tout, puis du côté de la partie déficiente....

TEXTE D'ARISTOTE -

28
Genre.

Genre, race, exprime d'abord la génération ininterrompue des êtres ayant la même forme. On dit, par exemple, tant que subsistera le genre humain, c'est-à-dire: tant qu'il y aura génération ininterrompue des hommes. -- C'est aussi ce dont les êtres dérivent, ce qui d'abord les a fait passer à l'être: ainsi, certains sont appelés Hellènes par la race, et d'autres, Ioniens, parce qu'ils ont, les uns, Hellen, les autres, Ion, comme premier générateur. Race se dit d'ailleurs plutôt du générateur que de la matière, quoique le nom de la race puisse venir aussi de la femme: par exemple la race de Pyrrha. -- En un autre sens, la surface est le genre des surfaces planes, et le solide, celui des solides, car chaque figure est ou telle surface, ou tel solide. Surface et solide sont le substrat des différences. -- Enfin, dans les définitions, ce qui est comme le premier élément constituant, qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre, dont les qualités sont appelées des différences. -- Telles sont donc les diverses acceptions du genre. Il s'applique tantôt à la génération ininterrompue de la même forme, tantôt à la production par un premier moteur de même espèce que les choses mues, tantôt il est comme la matière, car ce qui a différence et qualité, c'est le substrat, que nous appelons matière.

Différentes par le genre se dit des choses dont les sujets prochains sont différents, et sont irréductibles soit l'un à l'autre, soit l'un et l'autre à un sujet commun: par exemple, la forme et la matière diffèrent par le genre. Il en est de même de tout ce qui tombe sous un type différent de catégorie de l'Être, car certaines choses qui sont dites être signifient soit une substance, soit une qualité, soit les autres catégories précédemment distinguées; or ces modes de l'Être sont irréductibles les uns aux autres, et ne peuvent non plus se ramener à un seul.

Le faux se dit, d'une première manière, en tant que chose fausse, et alors est faux soit ce qui, en fait, n'est pas uni, soit ce qu'il est impossible d'unir: si l'on dit, par exemple, que la diagonale est commensurable, ou que tu es assis; la première de ces choses est toujours fausse, l'autre peut l'être parfois, car, dans les deux cas, elles ne sont pas. -- Faux se dit encore des choses qui sont réellement, mais dont la nature est d'apparaître autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas du tout, par exemple, respectivement, la peinture en trompe-l'oeil, et les songes: c'est bien là quelque réalité, mais ce ne sont pas les objets dont ils nous donnent l'image. On dit donc que les choses sont fausses, ou bien parce que, en elles-mêmes, elles n'existent pas, ou bien parce que l'apparence qui en résulte est celle d'une chose qui n'existe pas.

Une énonciation fausse est celle qui, en tant que fausse, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute énonciation est fausse quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie: par exemple, l'énonciation du cercle est fausse pour le triangle. Il n'y a, en un sens, qu'une seule énonciation de chaque chose, c'est celle de sa quiddité, mais, en un autre sens, il y en a plusieurs, puisqu'il y a identité, en quelque façon, entre la chose elle-même et la chose affectée d'un attribut, par exemple entre Socrate et Socrate musicien. Mais l'énonciation fausse n'est, au sens strict, énonciation de rien. -- Ces considérations montrent la naïveté de la doctrine d'ANTISTHENE, qui pensait que rien ne peut être attribué à un être que son énonciation propre, un seul prédicat étant affirmé d'un seul sujet; il en concluait qu'il n'y a pas de contradiction, et, à peu de chose près, que rien n'est faux. En réalité, il est possible d'énoncer chaque être, non seulement par sa propre énonciation, mais encore par l'énonciation d'une autre chose: assurément l'énonciation peut alors être absolument fausse, mais elle peut aussi être vraie: on peut appeler, par exemple, huit un nombre double, en se servant de l'énonciation de la dyade.

Telles sont donc les diverses significations du mot faux. En voici une autre. Un homme est faux quand il aime et choisit de telles énonciations, sans aucune autre raison que leur fausseté même, ou quand il les produit dans l'esprit d'autrui, au sens où nous appelons fausses les choses qui produisent une image fausse. On voit ainsi combien est trompeur l'argument de l'Hippias, suivant lequel le même être est à la fois véridique et menteur: on y appelle faux, en effet, celui qui est capable de mentir, c'est-à-dire celui qui sait, le sage; de plus, on y donne la préférence à celui qui est méchant volontairement. Mais cette dernière assertion repose sur une fausse induction: celui qui boite volontairement n'est, en effet, préférable au boiteux involontaire que si, par boiter, on entend imiter un boiteux; car celui qui boiterait à dessein serait sans doute pire. Il en est de même du caractère.

30

Accident.

Accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé avec vérité, mais n'est pourtant ni nécessaire, ni constant: par exemple, si, en creusant une fosse pour planter un arbre, on trouve un trésor. C'est par accident que celui qui creuse la fosse trouve un trésor, car l'un de ces faits n'est ni la suite nécessaire, ni la conséquence de l'autre, et il n'est pas constant qu'en plantant un arbre on trouve un trésor. Supposons encore qu'un musicien soit blanc: comme cette qualité n'est ni nécessaire, ni constante, nous disons que c'est un accident. -- Par conséquent, étant donné qu'il y a des attributs, et qu'ils appartiennent à des sujets, et que certains d'entre eux ne leur appartiennent qu'à un endroit déterminé et dans un temps déterminé: tout attribut qui appartient à un sujet, mais non parce que le sujet était précisément ce sujet, ou le temps, ce temps, ou le lieu, ce lieu, cet attribut sera un accident. Il n'y a donc pas non plus de cause déterminée de l'accident, il n'y a qu'une cause

fortuite, autrement dite indéterminée. C'est par accident qu'on aborde à Echine, quand on n'est pas parti avec l'intention d'y aller, mais qu'on y est venu, poussé par la tempête, ou pris par des pirates. La chose accidentelle, dès lors, est produite et existe, non en tant qu'elle-même, mais en tant qu'autre chose: c'est la tempête qui est cause que vous ayez abordé où vous ne vouliez pas, c'est-à-dire à Echine. -- Accident s'entend encore d'une autre façon: c'est ce qui, fondé en essence dans un objet, n'entre cependant pas dans sa substance: par exemple, pour un triangle, la propriété d'avoir ses trois angles égaux à deux angles droits. L'accident de cette sorte peut être éternel, mais l'accident de l'autre sorte ne l'est jamais.

Nous en avons indiqué la raison ailleurs.

LECON XXII

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE EXPOSE LES QUATRE SENS DU MOT GENRE, ET LES DEUX SENS DU DIVERS PAR LE GENRE. IL MANIFESTE AUSSI LE SENS DU MOT "FAUX" APPLIQUE AUX CHOSES, AUX DEFINITIONS ET AUX HOMMES; IL REJETTE DEUX FAUSSES OPINIONS SUR LE SENS DE L'EXPRESSION. IL MONTRE AUSSI LES QUATRE SENS DE L'ACCIDENT.

1119- Hic determinat de quodam toto scilicet de genere. Et primo ostendit quod modis dicitur genus. Secundo quot modis dicuntur aliqua diversa, ibi, "Diversa vero genere." Dicit ergo primo, quod genus dicitur quatuor modis. Primo generatio continua aliquorum habentium eandem speciem. Sicut dicitur dum erit "genus hominum", idest dum durabit generatio continua hominum. Iste est primus modus positus in Porphyrio, scilicet multitudo habentium relationem adinvicem et ad unum principium.

1119- Ici, il traite d'un certain tout, à savoir du genre. Et tout d'abord il montre en combien de sens se prend le mot genre. En second, les différents sens d'après lesquels les choses sont dites diverses par le genre, où il dit: "Différentes par le genre se dit des choses etc." Il dit d'abord que le genre a quatre sens. Il désigne tout d'abord la génération ininterrompue des êtres de même espèce. Ainsi on pourra se servir de l'expression "tant que subsistera le genre humain": aussi longtemps que continuera la génération des hommes. Ceci est le premier sens posé dans l'arbre de Porphyre où le mot genre signifie la multitude des êtres ayant une relation entre eux et à un principe.

1120- Secundo modo dicitur genus illud a quo "primo movente ad esse", idest a generante procedunt aliqua; sicut dicuntur Hellenes genere, quia descendunt a quodam Hellene nomine, et aliqui dicuntur iones genere, quia descendunt a quodam Ione, sicut a primo generante. Magis autem denominantur aliqui a patre, qui est generans, quam a matre, quae dat materiam in generatione: et tamen aliqui denominantur genere a matre, sicut a quadam femina nomine Pleia, dicuntur aliquae Pleiades. Et iste est secundus modus generis in Porphyrio positus.

1120- Le genre se dit d'une seconde manière de ce qui d'abord a fait passer à l'être, de l'engendrant dont les êtres dérivent, ainsi certains sont appelés Hellènes par le genre (race), et d'autres, Ioniens, parce que les uns ont comme premier générateur Hellen, les autres, Ion. La dénomination se fait davantage par le père, qui est l'engendrant, que par la mère, qui fournit la matière à la génération, quoique, en certains cas, le nom du genre (de la race) vienne de la mère: les habitants des Pléiades tiennent leur nom d'une certaine femme: Pleia. Et ceci est le second sens du mot genre posé par Porphyre.

1121- Tertio modo dicitur genus, sicut superficies est genus figurarum superficialium, "et solidum", idest corpus, dicitur esse genus figurarum solidarum, idest corporearum. Genus autem hoc non est quod significat essolidarum, idest corporearum. Genus hominis; sed quod est proprium subjectum, specie differentium accidentium. Superficies enim est subjectum omnium figurarum superficialium.

1121- En un troisième sens, le genre se dit, par exemple, de la superficie: genre des figures "superficielles", et du corps: genre des formes corporelles. Le genre, dans ce cas, n'est pas ce qui signifie l'essence de l'espèce, comme animal est le genre de l'homme, mais se dit du sujet propre des accidents spécifiquement différents. La surface en effet est le sujet de toutes les figures superficielles. Et elle a une ressemblance avec le

Et habet similitudinem cum genere; quia proprium subjectum ponitur in definitione accidentis, sicut genus in definitione speciei. Unde subjectum proprium de accidente praedicatur ad similitudinem generis. "Unaquaeque enim figurarum haec quidem", idest superficialis, est talis superficies. "Hoc autem", idest figura solida, est tale solidum, ad si figura sit differentia qualificans superficiem vel solidum. Superficies enim se habet ad figuras superficiales, et solidum ad solidas, sicut genus quod subicitur contrariis. Nam differentia praedicatur in eo quod quale. Et propter hoc, sicut cum dicitur animal rationale significatur tale animal, ita cum dicitur superficies quadrata, significatur talis superficies.

1122- Quarto modo genus dicitur, quod primo ponitur in definitione, et praedicatur in eo quod quid, et differentia sunt ejus qualitates. Sicut in definitione hominis primo ponitur animal, et bipes sive rationale, quod est quaedam substantialis qualitas hominis.

1123- Patet ergo quod tot modis dicitur genus. Uno modo secundum generationem continuam in eadem specie, quod pertinet ad primum modum. Alio modo secundum primum movens, quod pertinet ad secundum. Alio modo sicut materia, quod pertinet ad tertium et quartum modum. Hoc enim modo se habet genus ad differentiam, sicut subjectum ad qualitatem. Et ideo patet quod genus praedicabile, et genus subjectum, quasi sub uno modo comprehenduntur, et utrumque se habet per modum materiae. Licet enim genus praedicabile non sit materia, sumitur tamen a materia, sicut differentia a forma. Dicitur enim aliquid animal ex eo quod habet naturam sensitivam. Rationale vero ex eo, quod habet rationalem naturam, quae se habet ad sensitivam sicut forma ad materiam.

genre, parce que le sujet propre est posé dans la définition de l'accident comme le genre est posé dans la définition de l'espèce. C'est pourquoi le sujet propre se prédique de ses accidents par comparaison au genre. Chacune des figures superficielles est telle surface. Cette forme corporelle est tel corps, comme si la figure et la forme étaient une différence qualifiant la surface ou le corps. La surface en effet est aux figures planes, et le corps, aux formes corporelles, comme un genre qui est le sujet des contraires. La différence se prédique en effet comme qualité. Ainsi, lorsqu'on dit: animal raisonnable, on signifie tel animal; de la même manière, lorsqu'on dit: surface carrée, on signifie telle surface.

1122-Le quatrième sens du mot genre se dit de ce qui est posé en premier dans la définition et est prédiqué "in eo quod quid", en signifiant ce qu'est une chose, à la matière de ce qui existe, les différences étant ses qualités. Ainsi, dans la définition de l'homme, on pose en premier: animal, puis bipède ou raisonnable, qui est une qualité substantielle de l'homme.

1123- Il appert donc que le genre se dit d'autant de manières. Il s'applique tantôt à la génération ininterrompue dans la même espèce: ce qui appartient au premier mode; tantôt au premier mouvant: le second mode; tantôt à la matière: ce qui se rapporte au troisième et au quatrième modes. Le genre en effet est à la différence, comme le sujet à la qualité. C'est pourquoi, il appert que le genre prédicable et le genre sujet sont presque compris sous le même mode, et les deux jouent le rôle de matière. En effet, bien que le genre prédicable ne soit pas la matière, il est pris cependant de la matière, comme la différence est prise de la forme. Une chose est dite animal de ce qu'elle possède la nature sensitive. Le raisonnable se dit du fait qu'elle possède une nature raisonnable, qui est à la nature sensitive comme la forme est à la matière.

1124- Deinde cum dicit "diversa vero" Hic ostendit quot modis dicuntur aliqua diversa genere; et ponit duos modos respondententes ultimis duebus modis generis. Primi enim duo modi non multum pertinent ad philosophicam considerationem. Primo igitur modo dicuntur aliqua diversa, quia eorum primum subjectum est diversum. Sicut primum subjectum colorum est superficies, primum autem subjectum saporum est humor. Unde quantum ad genus subjectum, sapor et color sunt diversa genere.

1125- Oportet autem quod duo diversa subjecta, talia sint, quorum unum non resolvatur in alterum. Solidum enim quodammodo resolvitur in superficies. Unde figurae solidi, et figurae superficiales non sunt diversorum generum. Et iterum oportet quod ambo non resolvantur in aliquod idem. Sicut species et materia sunt diversa genere, si secundum suam essentiam considerantur, quod nihil est commune utrique. Et similiter corpora caelestia et inferiora sunt diversa genere, in quantum non habent materiam communem.

1126- Alio modo dicuntur diversa genere, quae dicuntur "secundum diversam figuram categoriae", id est praedicationis entis. Alia namque entia significant quid est, alia quale, alia aliis modis, sicut divisum est prius, ubi tractavit de ente. Ista enim categoriae nec resolvuntur invicem, quia una non continetur sub alia. Nec resolvuntur in unum aliquid, quia non est unum aliquod genus commune ad omnia praedicamenta.

1127- Patet autem ex dictis quod aliqua continentur sub uno praedicamento, et sunt unum genere hoc modo secundo, quae tamen sunt diversa genere primo modo. Sicut corpora caelestia et elementaria, et colores, et vapores. Primus autem modus diversitatis secundum genus consideratur magis a naturali, et etiam a philosopho, quia est magis realis. Secundus autem

1124- Ensuite, quand il dit: "Différentes par le genre...", il montre de combien de manières on peut parler des choses différentes par le genre. Il en pose deux, correspondant aux deux derniers sens du genre. Il n'appartient guère au philosophe de considérer les deux premiers sens. Les choses sont différentes par le genre selon le premier sens, parce que leur sujet prochain est divers. Ainsi, le sujet prochain des couleurs est la surface, et le premier sujet des saveurs, l'humide. Et donc, quant au genre-sujet, la saveur et la couleur diffèrent par le genre.

1125- Il faut cependant que les deux sujets divers soient tels que l'un ne se résolve pas dans l'autre. Le corps se résout de quelque manière dans la surface. C'est pourquoi les figures des corps et les figures des surfaces n'appartiennent pas à des genres divers, Il faut encore que les deux sujets ne se résolvent pas en un seul. Ainsi la forme et la matière sont différentes par le genre, si elles sont considérées selon leur essence, en tant qu'il n'y a rien de commun aux deux. Et, pareillement, les corps célestes et inférieurs sont divers par le genre, en tant qu'il n'ont pas une matière commune.

1126- Selon le second sens, sont différentes par le genre les choses qui tombent sous des types différents de catégorie, c'est-à-dire sous les différents types de la prédication de l'être. Autres sont les êtres qui signifient la substance, autres, ceux qui signifient la qualité, etc. Ces catégories ne peuvent se résoudre entre elles, parce que l'une n'est pas contenues dans l'autre. Elles ne se résolvent pas non plus en une chose commune, parce qu'il n'y a pas de genre commun à tous les prédicaments.

1127- Il appert cependant, d'après ce que nous avons dit, que certaines choses sont contenues sous un seul prédicament et donc appartiennent au même genre selon le second mode, qui diffèrent cependant par le genre selon le premier mode, Comme les corps célestes et les éléments, les couleurs et les saveurs. Le premier mode de la diversité selon le genre est considéré davantage par le physicien et même

modus consideratur a logico, quia est rationis.

par le philosophe, parce qu'il est plus réel. Le second appartient davantage au logicien, parce qu'il appartient à la raison.

1128- Deinde cum dicit "falsum dicitur"

Hic distinguit nomina, quae significant defectum entis, vel ens incompletum. Et primo hoc nomen falsum. Secundo hoc nomen accidens. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo dicatur falsum in rebus. Secundo quomodo in definitionibus, ibi, "Ratio vero falsa". Tertio quomodo sit falsum in hominibus, ibi, "Sed et homo falsus". Dicit ergo primo, quod falsum dicitur uno modo in rebus, per hoc quod oratio significans rem non congrue componitur. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo per hoc, quod aliquid componitur quod non debet componi, sicut est in falsis contingentibus. Alio modo per hoc quod est impossibile componi, sicut est in falsis impossibilibus. Si enim dicamus diametrum esse commensurabilem quadrati lateri, est falsum impossibile, quia impossibile est commensurabile componi diametro. Si autem dicatur te sedere, te stante, est falsum contingens, quia praedicatum non inest subjecto, licet non sit impossibile inesse. Unde unum istorum, scilicet impossibile, est falsum semper; sed aliud, scilicet contingens, non est falsum semper. Sic igitur falsa dicuntur, quae omnino sunt non entia. Nam oratio tunc esse falsa dicitur, quando non est id quod oratione significatur.

1128- Ensuite, quand il dit: "Le faux se dit...", il distingue les noms qui signifient l'absence d'être, un manque d'être quelconque ou l'être incomplet. Il étudie tout d'abord le mot faux. En second, il traite de l'accident. Au sujet du faux, il fait une triple considération. Il montre tout d'abord comment se dit le faux dans les choses; puis, en second, dans les définitions, où il dit: "Une énonciation fausse...", et en troisième, comment il existe chez les hommes, où il dit: "Un homme est faux..." Il dit donc en premier que le faux se dit dans les choses dans un premier sens du fait que le discours qui signifie la chose n'est pas composé convenablement. Ce qui arrive de deux manières. D'une première manière, en tant que quelque chose est composé ou uni qui, cependant, ne doit pas être uni, comme il arrive dans les faux contingents. D'une autre façon, en tant que l'on unit ou compose ce qu'il est impossible d'unir, comme il arrive dans les faux impossibles. Si en effet nous disons que le diamètre est commensurable au côté du carré, il y a là un faux impossible, parce qu'il est impossible que "commensurable" soit uni à "diamètre". Si, cependant, je dis que tu t'asseois alors que tu restes debout, il y a un faux contingent, parce que le prédicat n'existe pas dans le sujet, bien qu'il ne soit pas impossible qu'il existe dedans. C'est pourquoi l'un de ces faux, à savoir l'impossible, est toujours faux; l'autre, le contingent, n'est pas toujours faux. Ainsi, sont dites fausses les choses qui sont tout à fait des non-êtres. Car le discours est dit faux quand n'existe pas ce qu'il signifie.

1129- Secundo modo dicitur falsum in rebus ex eo, quod aliqua quidem sunt entia in se, sed tamen sunt apta nata videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt, sicut "schiagraphia", idest unbrosa descriptio. Umbrae enim quandoque videntur res, quarum sunt umbrae, sicut umbra hominis videtur homo, Et eadem ratio est de somniis,

1129- D'une seconde manière, faux se dit encore des choses qui sont réellement, mais dont la nature est d'apparaître autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas du tout, comme la peinture en trompe l'oeil et la forme de l'ombre. Les ombres quelquefois paraissent être les réalités qu'elles reproduisent, comme l'ombre d'un homme peut paraître un homme

quae videntur res verae, tamen non sunt nisi rerum similitudines. Et similiter dicitur aurum falsum, quod habet similitudinem aura veri. Differt autem hic modus a primo: quia in primo dicebatur aliquod falsum, ex eo quod non erat. Hic autem dicuntur aliqua falsa quae quidem in se sunt aliquid, sed non sunt illa "quorum faciunt phantasiam", idest quorum habent apparentiam. Patet ergo quod red dicuntur falsae, aut quia non sunt, aut quia ab eis est apparentia ejus quod non est.

1130- Deinde cum dicit "ratio vero" Ostendit quomodo est falsum in definitionibus: et dicit quod "ratio", idest definitio, in quantum est falsa, est non entium. Dicit autem in quantum est falsa, quia definitio dicitur falsa dupliciter. Aut secundum se; et sic non est definitio alicujus sed penitus non entis. Aut est definitio vera in se, sed falsa est prout attribuitur alteri quam proprio definito, et sic dicitur falsa in quantum non est ejus.

1131- Unde patet, quod omnis definitio quae est vera definitio alicujus rei, est falsa definitio alterius; ut definitio quae est vera de circulo, est falsa de triangulo. Definitio autem cujuslibet rei significans quod quid est, quodam modo est una tantum unius, et quodam modo sunt multae unius. Aliquo enim modo ipsum subjectum per se sumptum, et "ipsum passum", idest dum passione sumptum, est idem, sicut Socrates et Socrates musicus. Aliquo modo non: est enim idem per accidens, sed non per se. Patet autem, quod eorum sunt definitiones diversae. Alia enim est definitio Socratis et Socratis musici; et tamen ambae sunt quodammodo ejusdem.

1132- Sed illa definitio, quae est falsa secundum se, non potest esse definitio alicujus rei. Definitio au-

réel. C'est pour la même raison que dans les songes l'on voit des choses réelles alors que ce ne sont que des similitudes. Et pareillement, on parle de l'or faux, parce qu'il a une ressemblance avec l'or vrai. Ce mode diffère du premier. Dans le premier, ce qui était faux, n'existait pas. Ici le faux est ce qui existe, mais n'est pas ce qu'il représente, ce qu'il fait paraître. Donc les choses sont dites fausses ou bien parce qu'elles n'existent pas, ou bien parce que l'apparence qui en résulte est celle d'une chose qui n'existe pas.

1130- Ensuite, quand il dit: "Une énonciation fausse...", il montre comment existe le faux dans les définitions. Il dit que la définition, en tant qu'elle est fausse, exprime ce qui n'est pas; ainsi elle appartient aux non-êtres. Il dit bien: en tant qu'elle est fausse, parce que la définition est dite fausse de deux manières. Ou bien en elle-même: et ainsi, elle n'est la définition d'aucune chose, mais tout à fait du non-être. Ou bien, la définition est vraie en elle-même, mais fausse en tant qu'elle est attribuée à un autre qu'à son propre défini; et ainsi, elle est dite fausse en tant qu'elle n'appartient pas à la chose à laquelle elle est attribuée.

1131- D'où il appert que toute définition qui est une vraie définition d'une chose réelle est une fausse définition d'une autre. Ainsi la définition qui est vraie du cercle, est fausse du triangle. Il y a, en un sens, qu'une seule définition de chaque chose signifiant ce qu'elle est, mais, en un autre sens, il y en a plusieurs de chaque chose. D'une certaine façon, le sujet lui-même et son accident sont un, comme Socrate et Socrate musicien; d'une autre façon, ils ne sont pas un: l'unité n'est qu'accidentelle et non par soi. Il est évident que leurs définitions sont diverses. Autre en effet est la définition de Socrate et celle de Socrate musicien: et, cependant, les deux portent d'une certaine façon sur le même.

1132- Mais la définition qui est fausse en elle-même ne peut être la définition de quoi que ce soit. La définition fausse

tem falsa secundum se vel simpliciter dicitur ex eo, quod una pars definitionis non potest stare cum altera; sicut si diceretur, animal inanimum.

1135- Deinde cum dicit "sed homo" Ostendit quomodo falsum dicatur de homine: et circa hoc duo facit. Primo ponit duos modos, quibus homo dicitur falsus: quorum primus est, quod homo dicitur falsus, qui est promptus vel gaudens in hujusmodi rationibus, scilicet falsis, et qui est electivus talium rationum non propter aliud aliud, sed propter se. Unicuique enim habenti habitum fit delectabilis et in promptu operatio, quae est secundum habitum illum; et sic habens habitum operatur secundum habitum illum, non propter aliquod extrinsecum. Sicut luxuriosus fornicatur propter delectationem coitus: si autem fornicetur propter aliquid aliud, puta ut furetur, magis est fur quam luxuriosus. Similiter et qui eligit falsum dicere, propter lucrum, magis est avarus quam falsus.

1136- Secundus modus est prout homo dicitur falsus, qui facit aliis falsas rationes; quasi consimili modo sicut supra dicebamus res esse falsas quae faciunt falsam phantasiam. Patet autem ex praemissis, quod falsum pertinet ad non ens; ex quo homo dicitur falsus per respectum ad rationes falsas: et ratio dicitur falsa, in quantum est non entis.

1137- Secundo ibi "quare in" Excludit ex praemissis duas falsas opiniones: de quarum prima concludit ex praemissis, dicens, quod ex quo falsus homo est electivus et factivus falsarum opinionum, rationabiliter refutatur et reprobatur in Hippia, qui est liber quidam Platonis, oratio quaedam, quae dicebat, eandem rationem esse veram et falsam. Haec enim opinio accipiebat illum hominem esse falsum qui potest mentiri; et sic, cum idem homo possit mentiri et verum dicere, idem homo esset verus et falsus,

en elle-même ou absolument est celle dont une partie ne peut exister avec l'autre, comme si l'on disait: un animal inanimé.

1135- Ensuite quand il dit: "Un homme est faux...", il montre comment le fait se dit de l'homme. Double réflexion sur ce sujet. Il pose tout d'abord deux modes selon lesquels l'homme est dit faux. En un premier sens, l'homme est dit faux quand il est prompt à admettre de telles définitions fausses et s'en réjouit et quand il choisit de telles définitions sans aucune autre raison que leur fausseté même. L'habitus dans chacun rend l'opération conforme à cet habitus prompte et délectable. Ce qui veut dire que celui qui le possède opère selon cet habitus et non pour quelque motif extrinsèque. Ainsi, l'impudique fornique en vue de la délectation du coit; s'il fornique pour quelque autre motif, disons le vol, il est plus voleur qu'impudique. Ainsi celui qui choisit de dire le faux pour l'argent est plus avare que faux.

1136- Le second mode de dire qu'un homme est faux est lorsqu'il produit des faussetés chez les autres: ce qui ressemble au mode de fausseté dont on parlait plus haut, où les choses étaient fausses parce qu'elles produisaient une image fausse. Il est donc évident que le faux appartient au non-être; l'homme est dit faux à cause des fausses définitions, et la définition est dite fausse en tant qu'elle exprime le non-être.

1137- En second, où il dit: "On voit ainsi...", à partir de ces prémisses, Aristote rejette deux fausses opinions. Voici comment il réfute la première. Du fait que l'homme faux est celui qui choisit et produit de fausses théories, on peut logiquement réfuter et rejeter l'argument de l'Hippias, qui est un livre de Platon, qui disait que la même définition était vraie et fausse. Cette opinion acceptait que l'homme faux était celui qui peut mentir; et ainsi, puisque le même homme peut mentir et dire vrai, le même homme serait donc vrai et faux. Pareillement,

Similiter eadem oratio esset vera et falsa, quia eadem oratio vera et falsa potest esse, ut haec, Socrates sedet, eo sedente est vera, non sedente, est falsa. Constat autem, quod hic inconvenienter accipit, quia etiam homo sciens et prudens potest mentiri; non tamen est falsus, quia non est factivus vel electivus falsarum rationum vel opinionum, ex qua ratione dicitur homo falsus, ut dictum est.

1138- Deinde cum dicit "amplius violentem."
Secundam falsam opinionem excludit. Dicebat haec opinio, quod homo, qui facit turpia et prava volens, melior est eo qui facit nolesn, quod est falsum. Nam quilibet vitiosus ex hoc definitur quod est promptus vel alectivus malorum. Et tamen hoc falsum vult accipere per quamdam inductionem ex simili. Ille enim qui claudicat voluntarie, melior et dignior est eo, qui claudicat non voluntarie. Et ita dicit, quod prava agere imitatur hoc quod est claudicare, ut scilicet sit eadem ratio de utroque. Et hoc quodammodo verum est. Nam claudicans voluntarie deterior est quantum ad morem, licet sit perfectior quantum ad virtutem gressivam. Et similiter qui agit prava voluntarie, deterior est quantum ad morem, licet forte non sit deterior quantum ad aliquam aliam potentiam. Sicut ille qui dicit falsum voluntarie, licet sit pejor secundum morem, est tamen intelligentior eo qui credit se verum dicere, cum falsum dicat non voluntarie.

1139- Deinde cum dicit "accidens est" Hic ultimo, distinguit nomen accidentis: et ponit duos modos, quibus dicitur hoc nomen accidens; quorum primus est, quod accidens dicitur id quod inest alicui, et quod contingit vere affirmare, non tamen ex necessitate, nec "secundum magis", idest ut in pluribus, sed ut in paucioribus; sicut, si aliquid fodiens aliquam fossam ad plantandum aliquam plantam,

la même proposition serait vraie et fausse, parce qu'elle peut être vraie et fausse, comme celle-ci, par exemple: Socrate s'assoit: s'il s'assoit elle est vraie; s'il reste debout, elle est fausse. On peut voir ce qu'il y a d'inconvenable dans cette opinion, parce que même l'homme sage et prudent peut mentir. Cependant il n'est pas faux, parce qu'il ne choisit ni ne produit de fausses raisons: ce qui précisément permet d'appeler un homme: faux.

1138- Il exclut la seconde opinion. Cette opinion soutenait que l'homme qui accomplit le mal volontairement est meilleur que celui qui le fait sans le vouloir. Ce qui est faux, car le vicieux se définit par l'élection du mal et la promptitude à l'accomplir. On veut établir cette notion du faux par une certaine induction tirée d'un cas semblable. Celui qui boîte volontairement est meilleur et plus digne que celui qui boîte involontairement. Et de là on tire que celui qui accomplit des turpitudes est semblable à celui qui boîte volontairement, de telle sorte que la raison du faux est semblable dans les deux cas. Ceci est vrai d'une certaine façon. Le boîteux volontaire est pire que l'autre moralement, bien qu'il lui soit supérieur dans la marche. Et, pareillement, celui qui pêche volontairement est pire au point de vue moral, bien que peut-être ne soit pas inférieur par rapport à quelque autre point de vue, sous le rapport d'une autre puissance. Comme celui qui dit le faux volontairement, bien qu'il soit plus corrompu dans l'ordre moral, est quand même plus intelligent que celui qui croit dire vrai, puisqu'il ne dit pas le faux volontairement.

1139- Ensuite, quand il dit: "Accident se dit...", il distingue, en dernier lieu, le mot accident et il pose deux sens selon lesquels le mot se dit. Le premier sens est que l'accident se dit de ce qui existe dans un être et peut en être affirmé avec vérité, mais sans nécessité et plutôt rarement. Par exemple si quelqu'un creuse un trou pour y planter un arbre et trouve un trésor. C'est un accident pour celui qui creuse un

inveniat thesaurum. Hoc ego, quod est fodientem fossam invenire thesaurum, est quoddam accidens. Neque enim unum est causa alterius ex necessitate, ut hoc sit ex hoc necessario. Neque etiam de necessitate se comitantur, ut hoc sit post hoc, sicut dies consequitur noctem, quamvis unum non sit causa alterius. Neque etiam secundum magis hoc contingit, sive ut in pluribus, hoc contingit, ut ille qui plantat, inveniat thesaurum. Et simili modo musicus dicitur esse albus, sed tamen hoc non est ex necessitate, nec fit ut in pluribus; ideo dicimus hoc per accidens. Differt autem hoc exemplum a primo. Nam in primo exemplo sumebatur accidens quantum ad fieri; in secundo vero quantum ad esse.

1140- Quia ergo sicut aliquid inest alicui subjecto determinate, ita et aliquid consideratur "esse alioubi", idest in aliquo loco determinato, et "quandoque", idest in aliquo tempore determinato, in omnibus contingit inesse per accidens, si non insit secundum quod hujusmodi. Sicut si album dicitur de musico, hoc est per accidens, quia non inest musico in quantum hujusmodi. Et similiter si sit abundantia pluviae in aestate, hoc est per accidens, quia non accidit in aestate in quantum est aestas; et similiter si grave sit sursum, hoc est per accidens, non enim est in tali loco secundum quod talis locus est, sed per aliquam causam extraneam.

1141- Et sciendum, quod accidentis hoc modo dicti, non est aliqua causa determinata, "sed contingens", idest qualiscumque contingat, vel "quia forte", idest causa fortuita, quae est causa indeterminata. Sicut accidit alicui quod "veniat Aeginam", idest ad illam villam, si non propter hoc advenit ut illud veniat", idest si non propter hoc incepit moveri ut ad hunc terminum perveniret, sed ab aliqua extranea causa illud adductus est, sicut quia impulsus est ab hie me concitante tempestatem in mari,

trou que de trouver un trésor. Et le fait de creuser n'est pas cause de la trouvaille par nécessité, de telle sorte que cette dernière provienne nécessairement de ce premier. L'un n'accompagne pas l'autre par nécessité de telle sorte qu'il soit après l'autre, comme le jour est consécutif à la nuit, quoique en ce dernier cas la nuit n'est pas cause du jour. Cette découverte qui accompagne une plantation n'est pas d'ailleurs ce qui arrive le plus fréquemment. Ainsi, on dit encore que le musicien est blanc: ce qui n'est pas nécessaire ni le plus fréquent. C'est pourquoi nous disons qu'il est accidentel au musicien d'être blanc. Dans le premier exemple, on prenait le mot accident quant au devenir; dans le second, quant à l'être.

1140- Par conséquent, comme certains êtres existent dans un sujet déterminé, ainsi quelque chose existe dans un lieu déterminé, dans un temps déterminé: et alors, dans tous ces cas, il y aura "existence dans" par accident chaque fois que la chose n'appartiendra pas au lieu, au temps, au sujet, en tant même qu'il est ce lieu, ou ce temps, ou ce sujet. Ainsi le blanc s'attribue par accident au musicien parce qu'il n'appartient pas au musicien en tant que tel. Et l'abondance de pluie en été est accidentelle, parce qu'elle n'appartient pas à l'été en tant qu'été. Si le lourd monte vers le haut, ce sera accidentel, parce qu'il ne sera pas dans ce lieu en tant que c'est ce lieu, mais par quelque cause extrinsèque.

1141- Il faut savoir aussi qu'il n'y a pas de cause déterminée de l'accident pris dans le sens énoncé précédemment, il n'y a qu'une cause "contingente", fortuite, qui est une cause indéterminée. C'est par accident qu'on aborde à Engine, quand on n'est pas parti avec l'intention d'y aller, quand on y est venu, poussé par la tempête, ou pris par les pirates. Il est évident que cela est par accident et peut être causé par diverses causes: que ce navigateur parvienne à ce lieu ce n'est pas en tant qu'il est navigateur, puisqu'il

aut etiam captus est a latrobibus, et illud perductus praeter intentionem. Unde patet, quod hoc est per accidens, et causari potest ex diversis causis; sed tamen quod iste navigans ad hunc locum perveniat non est "inquantum ipsum", idest inquantum erat navigans, cum intenderet ad alium locum navigare; sed hoc contingit "inquantum alterum", idest secundum aliquam aliam causam extraneam. Hiems enim est causa veniendi "quo non navigabat", idest ad Aeginam, aut latrones, aut aliquid aliud hujusmodi.

1142- Secundo modo dicitur accidens, quod inest alicui secundum se, et tamen non est de substantia ejus. Et hic est secundus modus dicendi par se, ut supra dictum est. Nam primus erat prout secundum se dicitur de aliquo quod in ejus definitione ponitur, ut animal de homine, quod nullo modo est accidens. Sed triangulo inest per se duos rectos habere, et non est de substantia ejus; unde est accidens.

1143- Differt autem hic modus a primo quia accidentia hoc secundo modo contingit esse sempiterna. Semper enim triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Accidentium vero secundum primum modum, nullum contingit esse sempiternum, quia sunt semper ut in paucioribus: et hujus ratio habetur in aliis, sicut infra in sexto hujus, et in secundo Physicorum. Accidens ergo secundum primum modum opponitur ad secundum se. Accidens vero secundo modo opponitur ad substantialiter. Et haec de quinto.

voulait aborder à un autre endroit. Cela arrive "en tant qu'autre chose", c'est-à-dire par une autre cause extérieure. C'est la tempête ou les pirates qui sont causes qu'il ait abordé où il ne voulait pas, c'est-à-dire à Egine.

1142- Accident s'entend, dans un second sens, de ce qui existe par soi dans un autre sans être cependant quelque chose de sa substance. Et cela est le second mode de dire par soi, comme on l'a montré plus haut. Le premier mode se disait de ce qui s'attribuait du sujet en tant que faisant partie de sa définition, comme animal de l'homme: ce qui ne peut être accident en aucune façon. Mais il appartient par soi au triangle d'avoir deux angles droits, bien que cela ne lui soit pas substantiel. Ce qui est donc un accident.

1143- Ce mode de l'accident diffère du premier, parce que les accidents de cette sorte peuvent être éternels. Le triangle a toujours trois angles égaux à deux droits. Les accidents du premier mode ne peuvent jamais être éternels, car ils n'existent que dans le petit nombre de cas. Nous avons la raison de cela dans d'autres livres: dans le sixième de la métaphysique et dans le second des Physiques. Ainsi donc accident selon le premier mode s'oppose à par soi; accident selon le second mode s'oppose à substance. Ce qui termine le cinquième livre.

LIVRE VI

TEXTE D'ARISTOTE -

Division des sciences théorétiques,
et prééminence de la Théologie.

Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres. Il y a, en effet, une cause de la santé et du bien-être; les objets des mathématiques ont aussi des principes, des éléments et des causes; et, d'une manière générale, toute science discursive, ou participant du raisonnement en quelque point, traite de causes et de principes plus ou moins rigoureux. Mais toutes ces sciences, concentrant leurs efforts sur un objet déterminé, sur un genre déterminé, s'occupent de cet objet, et non pas de l'Être pris absolument, ni en tant qu'être, et elles n'apportent aucune preuve de l'essence. Mais, prenant cette essence pour point de départ, les unes la font accessible aux sens, et les autres la posent comme hypothèse; puis elles démontrent alors, avec plus ou moins de force, les propriétés essentielles du genre qu'elles ont pour objet. Par suite, il est manifeste que ce n'est pas une démonstration de la substance ou de l'essence qui peut sortir d'une telle induction, mais un autre mode de connaissance. Pareillement, ces sciences ne disent rien non plus de l'existence ou de la non-existence du genre dont elles traitent, parce que c'est à la même opération de l'esprit qu'il appartient de faire voir clairement, à la fois l'essence et l'existence de la chose.

La Physique, étant, elle aussi, en fait, la science d'un genre d'être déterminé (à savoir, de cette sorte de substance qui possède en elle le principe de son mouvement et de son repos), il est évident qu'elle n'est ni une science pratique, ni une science poétique. En effet, d'une part, le principe de toute production réside dans l'artiste: c'est ou l'esprit, ou l'art, ou une capacité quelconque; et, d'autre part, le principe de toute pratique réside dans l'agent: c'est le choix délibéré, car il y a identité entre l'objet de l'action et celui

du choix. Par conséquent, toute pensée étant ou pratique ou poétique ou théorétique, la Physique ne saurait être qu'une science théorétique, mais théorétique de cette sorte d'être qui est susceptible de mouvement, et théorétique de la substance, et, le plus souvent, de la substance formelle mais non séparée de la matière. On ne doit pas perdre de vue le mode d'existence de la quiddité et de la définition, car, sans cette connaissance, toute recherche demeure vaine. Or les choses définies et les essences se présentent, les unes comme le camus, les autres comme le concave, et leur différence consiste en ce que le camus a été pris dans son union avec la matière, car le camus est le nez concave tandis que la concavité est indépendante d'une matière sensible. Si alors toutes les choses naturelles sont du même type que le camus, par exemple le nez, l'oeil, le visage, la chair, l'os, et en général l'animal, et aussi la feuille, la racine, l'écorce, et, en général, la plante (car aucune de ces choses ne peut être définie sans le mouvement, et elles ont toujours une matière), on voit de quelle façon il faut, dans les êtres naturels, rechercher et définir l'essence; et c'est pourquoi aussi il appartient au physicien de spéculer sur cette sorte d'âme qui n'existe pas indépendamment de la matière.

Que la Physique soit ainsi une science Théorétique, ce qui précède le fait voir clairement. La Mathématique aussi est théorétique; mais qu'elle soit la science d'êtres immobiles et séparés, c'est, pour le moment, loin d'être évident; ce qui est tout au moins évident, c'est que certaines branches des mathématiques étudient ces êtres en tant qu'immobiles et en tant que séparés.

Mais il existe quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est manifestement à une science théorétique qu'en appartient la connaissance. Toutefois cette science n'est du moins ni la Physique (car la Physique a pour objet certains êtres en mouvement), ni la Mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre. La Physique, en effet, étudie des êtres séparés, mais non

immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle; tandis que la Science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles. Mais toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, et surtout les causes immobiles et séparées, car elles sont les causes de ce qui, parmi les choses divines, tombe sous les sens. Par conséquent, il y aura trois philosophies théorétiques: la Mathématique, la Physique et la Théologie. "Je l'appelle Théologie": il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée, et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé. Ainsi, les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes des sciences, et la Théologie la plus haute des sciences théorétiques. On pourrait, en effet, se demander si la Philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière, suivant une distinction qui se rencontre dans les sciences mathématiques, où la Géométrie et l'Astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la Mathématique générale étudie toutes les quantités en général. A cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la Science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'Etre en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être.

L I V R E VI

RESUME DU LIVRE - LA METHODE DANS L'ETUDE DE L'ETRE, QUI CONVIENT A LA PHILOSOPHIE PREMIERE. DES DIFFERENTS SENS QUE L'ON ATTRIBUE HABITUELLEMENT A L'ETRE, QUI N'APPARTIENNENT PAS A L'ETUDE DE CETTE SCIENCE.

L E C O N I

IL EXPOSE QUELLE EST LA METHODE DE TRAITER DE L'ETRE EN TANT QU'ETRE ET QUELLE EST LA DIFFERENCE ENTRE CETTE SCIENCE ET LES AUTRES.

1144- Postquam Philosophus in quarto hujus ostendit, quod haec scientia considerat de ente et de uno, et de his quae consequuntur ad ens in quantum hujusmodi, et quod omnia ista dicuntur multipliciter, et in quinto hujus eorum multipliciter distinguit, hic incipit de ente determinare, et de aliis quae consequuntur ad ens. Dividitur autem pars ista in duas. In prima ostendit per quam modum haec scientia debet determinare de ente. In secunda incipit de ente determinare, scilicet in principio septimi, ibi, "Ens dicitur multipliciter". Prima pars dividitur in duas. In prima ostendit modum tractandi de entibus, qui competit huic scientiae per differentiam ad alias scientias. In secunda removet a consideratione hujus scientiae ens aliquibus modis dictum, secundum quos modos ens non intenditur principaliter in hac scientia, ibi, "Sed quoniam ens simpliciter". Prima autem pars dividitur in duas. In prima parte ostendit differentiam hujus scientiae ad alias, per hoc, quod considerat principia entis in quantum est ens. Secundo, quantum ad modum tractandi de hujusmodi principiis, ibi, "Quoniam vero physica". Circa primum duo facit.

1145- Primo ostendit quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum; dicens,

1144- Dans le quatrième livre, le Philosophe a montré que cette science considère l'être et l'un, et les propriétés de l'être comme tel, et que toutes ces choses se disent de multiples façons; dans le cinquième livre, il a distingué les sens multiples des choses étudiées. Ici, il commence à traiter de l'être et de ce qui est consécutif à l'être. Cette partie se divise en deux. Dans la première, il montre la méthode selon laquelle cette science doit traiter de l'être. Dans la seconde partie, au début du septième livre, il commence son étude de l'être, où il dit: "L'être se prend en de multiples sens, etc. La première partie se subdivise elle-même en deux. Dans la première, il montre la méthode propre à cette science dans l'étude des êtres, en insistant sur ce qui la différencie des méthodes des autres sciences. Dans la seconde partie, il exclut de l'étude de cette science certains sens de l'être qui n'entrent pas principalement dans l'étude de l'être qu'elle poursuit, où il dit: "L'être proprement dit, etc. (lec. II) Dans la première partie où il veut comparer la manière propre d'étudier l'être de la philosophie première et celle des autres sciences, il travaille sur deux points. Il montre l'originalité de cette science par rapport aux autres: premièrement, du fait qu'elle considère les principes de l'être en tant qu'être; deuxièmement, d'après sa manière de traiter des principes de cette sorte, où il dit: "La Physique, étant, elle aussi, etc." Il traite son premier point en deux parties.

1145- Il montre tout d'abord la similitude entre cette science et les autres dans la considération des principes en disant

quod ex quo ens est subjectum in hujusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subjecti, quae sunt ejus in quantum hujusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, in quantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiae est aliqua causa, quam quaerit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causae, ut figurae et numeri et aliarum hujusmodi quae perquiruntur mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.

1146- Quae quidem principia aut sunt certiora quo ad nos sicut in naturalibus, quia sunt propinquiora sensibilibus, aut simpliciora et priora secundum naturam, sicut est in mathematicis. Cognitiones autem quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile objicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus. -- Vel certiora principia dicit ea quae sunt magis nota et exquisita. Simplicia autem ea, quae magis superficialiter exquiruntur, sicut est in scientiis moralibus, quorum principia summuntur ex his quae sunt ut in pluribus.

que, du fait que le sujet de cette science est l'être, comme on l'a montré dans le quatrième livre, et que toute science doit rechercher les principes et les causes de son sujet, qui sont causes et principes de ce sujet en tant que tel, il faut, dans cette science, rechercher les principes et les causes des êtres en tant qu'ils sont êtres. Telle est aussi la besogne des autres sciences. Il y a une cause de la santé et de la convalescence que recherche le médecin. Et, pareillement, les mathématiques ont des principes et des éléments et des causes, comme ceux de la figure et du nombre et des autres quantités de la sorte, que recherche le mathématicien. Et, universellement, toute science intellectuelle participe de l'intelligence de quelque manière: qu'elle ne porte que sur les êtres intelligibles, comme la science divine; qu'elle porte sur les êtres qui sont d'une certaine façon imaginables, ou sensibles dans leur singularité mais intelligible comme universels, et même sur des êtres sensibles en tant qu'ils sont sujets de science, comme dans la science mathématique ou naturelle; que ces sciences procèdent des principes universels vers le particulier, ou se trouve l'opération, comme dans le cas des sciences pratiques: toujours faut-il qu'une science de la sorte porte sur les causes et les principes.

1146- Ces principes sont ou plus certains pour nous, comme dans le cas des sciences naturelles, parce qu'ils sont plus proches de ce qui est sensible, ou plus simples et premiers selon la nature, comme il arrive dans les mathématiques. Les connaissances qui ne sont que sensibles ne se font pas par les principes et les causes, mais par le fait que le sensible lui-même est présent au sens. Discourir des causes aux causés ou en sens inverse n'appartient pas au sens, mais uniquement à l'intelligence. Ou bien Aristote dit que les principes plus certains sont ceux qui sont plus connus et mieux examinés tandis que les principes simples sont ceux qui sont cernés de façon superficielle, comme il arrive dans les sciences morales, dont les principes sont tirés de ce qui arrive le plus fréquemment.

1147- Secundum ibi, "sed et omnes" Ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid hujusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripse de "suo genere subjecto", idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat "de ente simpliciter", idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero in quantum est ens, sed in quantum est numerus. De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

1148- Et, quia ejusdem est considerare de ente in quantum est ens, "et de eo quod quid est", idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem, ideo etiam aliae scientiae particulares "nullam mentionem", idest determinationem faciunt de eo "quod quid est", idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat, Sed "ex hoc", idest ex ipso quod quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda.

1149- Ipsum autem quod quid est sui subjecti aliae scientiae faciunt esse manifestum per sensum; sicut scientia, quae est de animalibus, accipit quid est animal per id quod "apparet sensui", idest per sensum et motum, quibus animal a non animali discernitur. Aliae vero scientiae accipiunt quod quid est sui subjecti, per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut geometria accipit quid est magnitudo a philosopho primo. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant

1147- En second, où il dit: "Mais toutes ces sciences...", il montre la différence entre les autres sciences et celle-ci par rapport à la considération des principes et des causes. Toutes les sciences particulières, dont on vient de faire mention, portent sur un genre particulier d'être, comme sur le nombre ou la grandeur, ou quelque genre semblable à ceux-là. Et chacune de ces sciences traite de son genre-sujet de façon circonscriptive, c'est-à-dire traite d'un genre de telle sorte qu'elle ne touche pas à un autre genre: ainsi la science du nombre ne traite pas de la grandeur. Aucune de ces sciences ne traite de l'être de façon absolue, c'est-à-dire de l'être en général, ni même d'un être particulier en tant qu'il est être. Ainsi la mathématique n'étudie pas scientifiquement le nombre en tant qu'il est être, mais en tant qu'il est nombre. C'est le propre de la métaphysique, en effet, de considérer tout être en tant qu'il est être.

1148- Et puisqu'il appartient à la même science de considérer l'être en tant qu'être et de considérer le "ce qu'est", c'est-à-dire la quiddité de la chose, parce que toute chose a son existence par sa quiddité, c'est pourquoi aussi les autres sciences particulières ne font aucune mention, c'est-à-dire ne déterminent pas la quiddité de la chose ni la définition qui signifie cette quiddité, Mais elles partent de cette même quiddité pour démontrer autre chose, s'en servant comme d'un principe quasi démontré pour prouver le reste.

1149- Le ce qu'est, l'essence, de leur sujet, certaines sciences le rendent manifeste par le sens, comme la zoologie admet ce qu'est l'animal par ce qui est évident au sens, c'est-à-dire par le sens et le mouvement, grâce auxquels on distingue l'animal de ce qui ne l'est pas. D'autres sciences acceptent l'essence de leur sujet d'une autre science par hypothèse, comme la géométrie reçoit l'essence de la grandeur du premier philosophe. Et ainsi, à partir de la quiddité elle-même connue par le sens ou par supposition (hypothèse), ces sciences

scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subjecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid, Modus autem demonstrationis est diversus; quia quaedam demonstrant magis necessarie, sicut mathematicae scientiae, quaedam "vero infirmius", idest non de necessitate; sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter.

1150- Alia translatio habet loco suppositionis, conditionem. Et est idem sensus. Nam quod supponitur, quasi ex conditione accipitur: et quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio "non" est de substantia rei", idest de essentia ejus; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo Posteriorum.

1151- Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subjecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia ejusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens in quantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subjecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo Posteriorum; et hoc est signum, quo nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente in quantum est ens.

1152- Deinde cum dicit "quoniam vero"
Ostendit differentiam hujus scien

démontrent les propriétés, qui existent par elles -mêmes dans le genre sujet, sur lequel elles portent. La définition, en effet, est le moyen terme dans la démonstration propter quid. Le mode de la démonstration cependant varie: certaines sciences, comme les mathématiques, démontrent avec plus de nécessité; certaines autres, avec moins de fermeté, c'est-à-dire sans nécessité, comme les sciences naturelles où plusieurs démonstrations ne sont pas prises des "propriétés" qui existent toujours dans le sujet, mais fréquemment.

1150- Une autre traduction a, à la place du mot hypothèse, le mot condition. Ce qui donne le même sens. Car ce qui est supposé est presque reçu sous condition. Et parce que le principe de la démonstration est la définition, il est clair, qu'à partir d'une telle "induction" la démonstration ne porte pas sur l'essence de la chose, ni sur la définition qui signifie ce qu'est la chose. Les définitions sont manifestées par quelque autre manière: par la division ou par les autres manières qui sont énumérées dans le deuxième livre des Seconds Analytiques.

1151- Et comme aucune science particulière ne traite de l'essence de son sujet, ainsi aucune d'elles ne dit si son genre sujet, sur lequel elle porte, est ou n'est pas. Ce qui a du sens: il appartient à la même science de répondre scientifiquement à la question "an est" et de manifester l'essence. Il faut en effet prendre le "quod quid est" comme moyen pour montrer le "an est". Et cette double fonction appartient au philosophe qui considère l'être en tant qu'être. C'est ainsi que toute science particulière présuppose à propos de son sujet et qu'il existe et ce qu'il est, comme on le dit dans le premier livre des Seconds analytiques. Et voilà un signe qui montre que nulle science particulière étudie l'être de façon absolue, ni un être en tant qu'il est être.

1152- Ensuite, quand il dit: "La physique, étant..." Il montre ce qui distingue cette science des autres quant à la méthode de

tiae ad alias, quantum ad modum considerandi principia entis in quantum est ens.

Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quae consideraret ens in quantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo ostendit differentiam scientiae naturalis a scientiis practicis. Secundo differentiam ejus a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis hujus scientiae, ibi, "Oportet autem quod quid erat esse".

Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et hujusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. Facere autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et hujusmodi: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae.

1153- Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars, quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva.

1154- Et per eandem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium "est pro

considérer les principes de l'être en tant qu'être. Parce que les premiers philosophes croyaient que la science de la nature était la première science qui devait considérer l'être en tant qu'être, il commence par elle, comme par un cas plus connu. Il montre, en premier lieu, la différence entre la science naturelle et les sciences pratiques. En second, il manifeste comment elle se distingue des autres sciences spéculatives: c'est ici que se manifestera la manière propre de considérer de notre science. Il dit tout d'abord que la science de la nature ne porte pas sur l'être pris absolument, mais sur un certain genre d'être: à savoir, la substance naturelle qui a en elle-même le principe de son mouvement et de son repos. De là, il apparaît qu'elle n'est ni active, ni factive. L'agir et le faire en effet diffèrent: l'agir se prend de l'opération qui demeure dans le sujet, comme choisir, intelliger, et les autres opérations du même genre: d'où on appelle les sciences actives, sciences morales. Le faire, lui, se prend d'après l'opération qui passe à l'extérieur pour transformer la matière, comme couper, brûler, etc.. C'est pourquoi on dit que les sciences factives sont les arts mécaniques.

1153- Que la science naturelle ne soit pas factive, cela est évident du fait que le principe des sciences factives est dans l'artisan, non dans l'oeuvre, qui est artificielle. Or, le principe du mouvement des choses naturelles est dans les choses naturelles elles-mêmes. Ce principe des choses artificielles, qui est dans l'artisan, est tout d'abord l'intelligence qui, la première, découvre l'art; en second, c'est l'art, qui est un habitus intellectuel; en troisième, c'est une certaine puissance exécutive, comme la puissance motrice par laquelle l'artisan exécute la conception de l'art. Il est donc clair que la science naturelle n'est pas factive.

1154- La même raison manifeste qu'elle n'est pas active, car le principe des sciences actives est dans l'agent, non dans les actions elles-mêmes, ou les moeurs. Et ce principe est la "pro

haeresis", idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva.

1155- Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit. Ita tamen "est theorica", idest speculativa circa determinatum genus entis, quod scilicet est possibile moveri. Ens enim mobile est subjectum naturalis philosophiae. Et est solum circa "talem substantiam", idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen substantia ejus est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subjectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia.

1156- Deinde cum dicit "oportet autem" Hic ostendit differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam praedictam. Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi "Quare". Circa primum tria facit. Primo ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et "rationem" idest definitionem significantem ipsam, quodomo est assignanda in unaquaque scientia. Quae-rere enim differentiam praedictam "sine hoc", idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.

hoeresis", c'est-à-dire l'élection. L'opérable et l'éligible sont en effet identiques. Ainsi donc il appert que la science naturelle n'est ni active ni factive.

1155- Si donc toute science est soit active, soit factive, soit théorique, il s'ensuit que la science naturelle soit théorique. Elle est théorique ou spéculative mais en portant sur un genre déterminé d'être, à savoir qui est susceptible de mouvement. L'être mobile est en effet le sujet de la philosophie de la nature. Cette dernière ne porte que sur une telle substance, c'est-à-dire sur la quiddité et l'essence de la chose dont la définition n'est pas séparable de la matière, la plupart du temps. Cette dernière restriction est posée à cause de l'intelligence, qui tombe d'une certaine manière sous la considération de la philosophie naturelle, alors que pourtant sa substance est séparable. Ainsi il est manifeste que la science naturelle porte sur un sujet déterminé, qui est l'être mobile, et qu'elle a un mode de définir déterminé, à savoir avec matière.

1156- Il montre maintenant comment se distingue la science de la nature des autres sciences spéculatives par rapport au mode de définir. Là-dessus, il fait deux choses. Tout d'abord, il montre cette différence puis, en second, il en déduit le nombre des sciences théoriques. Son premier point se subdivise en trois. En premier, il montre le mode propre de définir de la philosophie naturelle en disant que, pour connaître la différence des sciences spéculatives entre elles, il faut dévoiler la quiddité de la chose et la définition qui la signifie, montrer comment on doit définir dans chacune des sciences. Rechercher la différence entre les sciences spéculatives sans connaître le mode de définir est complètement inutile. Puisque la définition est, en effet, le moyen terme de la démonstration et, par conséquent, le principe de la science, il faut que la diversité dans les sciences spéculatives soit consécutive aux divers modes de définir.

1157- Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus hujusmodi, Dicitur enim concavum, cuius medium exit ab extremis.

1158- Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus, oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quae sunt folium, radix et cortex; et similiter in tota planta. Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu; sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili.

1159- Et propter hoc etiam de anima, quaedam speculatur naturalis, quaecumque scilicet non definitur sine materia sensibili. Dicitur enim in secundo de Anima, quod anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima autem secundum quod non est actus talis corporis non pertinet ad considerationem naturalis, si qua anima potest a corpore separari. Manifestum est ergo ex praedictis quod physica est quaedam scientia theoretica, et quod habet determinatum modum definiendi.

1157- Or, il faut savoir que parmi les êtres définissables, les uns se définissent comme le camus, d'autres, comme le concave. Il y a grande différence entre les deux, parce que la définition du camus se fait avec matière sensible. Le camus, en effet, n'est rien d'autre qu'une nez courbe ou concave. Le concave, lui, se définit sans matière sensible: on ne pose pas dans la définition du concave ou du courbe quelque corps sensible, comme le feu ou l'eau. On appelle concave, en effet, ce dont le milieu est hors des extrémités.

1158- Or, tous les êtres naturels se définissent de la même manière que le camus, comme on le voit aussi bien dans les parties de l'animal aussi dissemblables que le nez, l'oeil et la face, que dans les parties semblables comme sont la chair et l'os. C'est d'ailleurs la même chose dans tout l'animal. Et pareillement, ce mode de définir se retrouve dans les parties des plantes que sont la feuille, la racine et l'écorce. Ainsi en est-il pour toute la plante. En effet, aucune définition de ces choses ne peut être donnée sans mouvement: mais chacune possède dans sa définition la matière sensible et, par conséquent, le mouvement. A chaque matière sensible convient son mouvement propre. En effet, dans la définition de la chair et de l'os, il faut poser le chaud et le froid tempérés de quelque manière. Et de là on voit clairement quel est le mode de rechercher la quiddité des choses naturelles et le mode de définir dans la science de la nature: avec matière sensible.

1159- A cause de ce mode de définir, le philosophe de la nature peut spéculer au moins sur un certain nombre de questions qui concernent l'âme: sur tout ce qui ne se définit pas sans matière sensible. On dit, en effet, dans le second livre de l'Âme, que l'âme est acte premier d'un corps physique organique ayant la vie en puissance. L'âme cependant, en tant qu'elle n'est pas l'acte d'un tel corps ne tombe pas sous le regard du philosophe de la nature. Ainsi en est-il si une telle âme peut exister séparée du corps. Il est donc manifeste que la

"physique" est une science théorique et qu'elle a un mode déterminé de définir.

1160- Secundo ibi, "sed est et mathematica"

Ostendit modum proprium mathematicae; dicens quod etiam mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum. Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet Platonici, ut in primo et tertio libro habitum est; cujus quaestionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata; determinabitur autem infra.

1161-Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam in quantum sunt immobilia et in quantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, in quantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea in quantum sunt separata.

1162- Tertio ibi, "si vero est"
Ostendit modum proprium scientiae huius; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod eius consideratio est theoricæ scientiae, non activæ vel factivæ, qua-

1160- Il montre le mode propre de la mathématique en disant que la mathématique aussi est une science théorique. On peut facilement se rendre compte qu'elle n'est ni active ni factive, puisqu'elle considère ce qui est sans mouvement; or, l'action et la faction ne peuvent exister sans mouvement. Cependant, il n'est pas encore manifeste si les choses que considère la mathématique sont mobiles et séparables de la matière selon leur existence. Car certains ont affirmé que les nombres et les grandeurs et les autres êtres mathématiques étaient séparés et intermédiaires entre les espèces et les sensibles. Ce sont les Platoniciens qui soutenaient cette opinion, comme on l'a vu dans le premier et le troisième livre. La vraie réponse à ce problème n'a pas encore été parfaitement élaborée. Elle viendra plus tard.

1161- Cependant, ce qu'il y a de manifeste, c'est que la science mathématique spéculer sur un certain nombre de choses en tant qu'elles sont séparées de la matière sensible, bien qu'elles ne soient pas immobiles et séparables selon l'existence. Leur définition, en effet, est sans matière sensible, comme la définition du concave et du courbe. C'est donc sous ce rapport que diffèrent la mathématique et la physique: cette dernière ne s'occupe que des êtres dont la définition comprend la matière sensible. C'est pourquoi, elle considère les choses non séparées en tant même qu'elles ne le sont pas. La mathématique, au contraire, considère les êtres dont la définition est sans matière sensible. C'est pourquoi, même si ce qu'elle considère n'est pas effectivement séparé, elle le considère en tant que séparé.

1162- Il montre le mode propre de cette science en disant que s'il existe quelque chose d'immobile dans son existence et, par conséquent, d'éternel et de séparabile de la matière selon l'existence, il est clair que sa considération appartient à une science spéculative, non active ou factive: la considération de ces deux

rum consideratio est circa aliquod motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio hujus entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio hujus entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica.

1163- Physica enim est circa inseparabilia et mobilia, et mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili. Dicit autem "forsan", quia haec veritas nondum est determinata. Dicit autem quasdam mathematicas esse circa immobilia, sicut geometriam et arithmetica; quia quaedam scientiae mathematicae applicantur ad motum sicut astrologia. Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia.

1164- Necessesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse ingenitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae hujusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sen-

dernières porte sur quelque mouvement. Et pourtant la considération d'un tel être ne relève pas de la science de la nature. Car la science de la nature considère les êtres mobiles. Et, pareillement la considération de cet être n'est pas du ressort de la mathématique: cette dernière ne considère pas les êtres séparables selon l'existence, mais selon la définition. Mais il faut que la considération de cet être relève d'une autre science antérieure aux deux autres, à savoir la physique et la mathématique.

1163- La physique, en effet, porte sur des réalités inséparables et mobiles, certaines parties des mathématiques portent sur des réalités immobiles, qui ne sont pas cependant séparées de la matière dans leur existence, mais uniquement selon la raison. Selon leur existence réelle, elles sont dans la matière sensible. Aristote ajoute le mot "peut-être" parce que cela n'a pas encore été prouvé. Il dit aussi que certaines mathématiques portent sur des êtres immobiles, comme la géométrie et l'arithmétique. C'est que certaines sciences mathématiques sont appliquées au mouvement, comme l'astrologie par exemple. Mais la première science porte sur les êtres séparables dans leur existence, et qui sont tout à fait immobiles.

1164- Il est nécessaire, en effet, que les causes universelles soient sempiternelles. Il faut que les causes premières des êtres engendrés soient elles-mêmes inengendrées pour que la génération ne procède pas à l'infini. Cette même nécessité se pose pour les causes qui sont tout à fait immobiles et immatérielles. Car ces causes immatérielles et immobiles sont causes des choses sensibles qui nous sont manifestes, parce qu'elles sont êtres au plus haut point et, par conséquent, causes des autres êtres, comme on l'a montré au second livre. Et par là il est évident que la science qui s'occupe des êtres de cette sorte, est première entre toutes les sciences et considère les causes universelles de tous les êtres. Il y a donc des causes des êtres en tant qu'ils sont êtres, lesquelles causes sont recherchées dans la philosophie première,

sisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus ejus.

1165- Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod hujusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica.

1166- Deinde cum dicit "quare tres" Concludit numerum scientiarum theoriarum; et circa hoc tria facit. Primo concludit ex praemissis, quod tres sunt partes philosophiae theoricarum, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima.

1167- Deinde cum dicit "non enim" Secundo assignat duas rationes quare haec scientia dicitur theologia. Quarum prima est, quia "manifestum est, quod si alicubi", id est in aliquo genere rerum existit aliquod divinum, quod existit in tali natura, scilicet entis immobilis et a materia separati, de quo considerat ista scientia.

1168- Deinde cum dicit "et honorabilissimam" Secundam rationem ponit quae talis est. Honorabilissima scientia est circa honorabilissimum genus entium, in quo continentur res divinae: ergo, cum haec scientia sit honorabilissima inter omnes, quia est honorabilior theoreticis, ut prius ostensum est, -- quae quidem sunt honorabiliores practicas, ut in primo libro habetur est --, manifestum est, quod ista

comme il l'a proposé dans le premier livre. Ce qui met à jour la fausseté de l'opinion de ceux qui ont affirmé qu'Aristote avait cru que Dieu n'est pas cause de la substance du ciel, mais uniquement son moteur.

1165- Il faut cependant remarquer que les êtres qui sont séparés de la matière et du mouvement, dans leur existence et dans leur notion, ne sont pas le seul sujet d'étude de cette science. Le Philosophe doit aussi étudier attentivement les êtres sensibles, en tant qu'ils sont des êtres. À moins peut-être que nous disions, comme l'a écrit Avicenne, que les choses communes d'ordre sensible que notre science examine sont dites séparées selon l'existence, non parce qu'elles existent toujours sans matière, mais parce qu'elles n'ont pas nécessairement leur existence dans la matière, comme les mathématiques par exemple.

1166- Ensuite, quand il dit: "Par conséquent...", il déduit le nombre des sciences théoriques. Là-dessus, il fait une triple réflexion. Tout d'abord, il conclut des prémisses qu'il y a trois parties de la philosophie spéculative, à savoir la mathématique, la physique et la théologie, qui est la philosophie première.

1167- Ensuite, quand il dit: "Il n'est pas douteux..." En second, il fournit deux raisons pour lesquelles cette science s'appelle théologie. La première est la suivante: il est manifeste que s'il existe quelque chose de divin dans quelque genre d'être, c'est bien dans une telle nature, à savoir dans la nature de l'être immobile et séparé de la matière, que considère cette science.

1168- Ensuite, quand il dit: "Ainsi, les sciences..." Voici la seconde raison: La science la plus honorable porte sur le genre des êtres le plus honorable, où l'on trouve les choses divines. Donc, puisque cette science est la plus honorable de toutes, parce qu'elle est la plus honorable des sciences spéculatives comme on l'a prouvé auparavant - lesquelles sont plus honorables que les sciences pratiques - comme on l'a vu dans le premier livre, il est manifeste qu'elle porte

scientia est circa res divinas; et ideo dicitur theologia, quasi sermo de divinis.

1169- Deinde cum dicit "dubitabit autem"

Tertio movetur quaedam quaestio circa praedeterminata: et primo movet eam, dicens, quod aliquis potest dubitare, utrum prima philosophia sit universalis quasi considerans ens universaliter, aut ejus consideratio sit circa aliquod genus determinatum et naturam unam. Et hoc non videtur. Non enim est unus modus hujus scientiae et mathematicarum; quia geometria et astrologia, quae sunt mathematicae, sunt circa aliquam naturam determinatam; sed philosophia prima est universaliter communis omnium. -- Et tamen e converso videtur, quod sit alicujus determinatae naturae, propter hoc quod est separabilium et immobilium, ut dictum est.

1170-Deinde cum dicit "si igitur"

Secundo solvit, dicens quod si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans hujusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit ejus speculari de ente in quantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis in quantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est.

sur les choses divines. C'est pourquoi, on l'appelle théologie, étant presque un discours sur la réalité divine.

1169- Ensuite, quand il dit: "On pourrait...", il se pose, en troisième, une question sur ce que nous avons déterminé: voici d'abord la question: la philosophie première est-elle universelle parce qu'elle considère l'être universellement, ou bien, sa considération porte-t-elle sur un genre d'être déterminé et d'une seule nature? Ce qu'il ne semble pas. Car le mode de cette science et des mathématiques n'est pas le même: la géométrie et l'astrologie, qui sont des mathématiques, portent sur une nature déterminée, alors que la philosophie première est universellement commune à tous les êtres. Et cependant, il semble au contraire qu'elle porte sur une nature déterminée, du fait qu'elle porte sur les êtres séparables et immobiles, comme on l'a dit.

1170- Ensuite, quand il dit: "Mais s'il existe...", il répond à ce problème en disant que s'il n'existe pas de substance en dehors de celles qui existent dans la nature, dont s'occupe la philosophie de la nature, la philosophie de la nature sera la science première. Mais s'il existe une substance immobile, cette substance sera antérieure à la substance naturelle et, par conséquent, la philosophie qui considérera cette substance sera la philosophie première. Et parce qu'elle est première, elle sera donc universelle et il lui appartiendra de spéculer sur l'être en tant qu'être, et sur l'essence et les propriétés de l'être: la science, en effet, de l'être premier et de l'être en général est la même, comme il est dit au début du quatrième livre.

TEXTE D'ARISTOTE -

Les sens de l'Etre. --- L'être par accident.

L'Etre proprement dit se prend en plusieurs acceptions: nous avons vu qu'il y avait d'abord l'Etre par accident, ensuite l'Etre comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Etre; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de significations analogues de l'Etre. Enfin il y a, en dehors de toutes ces sortes d'êtres, l'Etre en puissance et l'Etre en acte. Puis donc que nous parlons des différentes acceptions de l'Etre, nous devons faire remarquer d'abord que l'Être par accident n'est jamais objet de spéculation. Ce qui le montre bien, c'est qu'aucune science, ni pratique, ni poétique, ni théorétique, ne s'en préoccupe. Le constructeur d'une maison, en effet, ne produit pas les accidents divers dont la construction de la maison est accompagnée, car ils sont en nombre infini: rien n'empêche, en effet, que la maison, une fois construite, ne paraisse aux uns, agréable, à d'autre, incommode, à d'autres encore, utile, et qu'elle ne soit différente, pour le dire en un mot, de tous les autres êtres: rien de tout cela ne relève de l'art de bâtir. De la même manière, le géomètre ne considère non plus ni les attributs accidentels des figures, ni la différence qu'il peut y avoir entre un triangle et un triangle dont la somme des trois angles est égale à deux droits. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'en fait il n'y a pas de science de l'accident, car l'accident n'a, en quelque sorte, qu'une existence nominale. Platon, en un sens, n'avait donc pas tort de ranger l'objet de la Sophistique dans le Non-Etre. Les arguments des Sophistes, en effet, ont rapport pour ainsi dire, principalement à l'accident: telle est, par exemple, la question de savoir s'il y a différence ou identité entre musicien et grammairien; s'il y a identité entre musicien Coriscus et Coriscus; si tout ce qui est et n'est pas éternel a été engendré, avec cette conclusion que si, étant musicien,

on est devenu grammairien, étant grammairien aussi on est devenu musicien; et autres subtilités analogues. L'accident est ainsi manifestement quelque chose de voisin du Non-Etre. Ce caractère de l'accident se révèle encore à la lumière d'arguments tels que celui-ci: pour tous les êtres qui existent d'une autre façon, il y a génération et corruption, tandis que pour les êtres par accident, cela n'a pas lieu. -- Nous n'en devons pas moins, au sujet de l'accident, déterminer encore, dans la mesure du possible, quelle est sa nature et sa cause, car, en même temps, peut-être verra-t-on aussi pourquoi il n'y a pas de science de l'accident.

Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais bien de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais seulement le plus souvent. C'est là le principe, c'est là la cause de l'Etre par accident, car tout ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident. Par exemple, si dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel, mais non s'il fait chaud et sec, car c'est ce qui se produit toujours ou le plus souvent, tandis que ce n'est pas le cas de la tempête et du froid. Que l'homme soit blanc, c'est là un accident (car il ne l'est pas toujours, ni le plus souvent), mais qu'il soit animal, ce n'est pas par accident. Que l'architecte produise la santé, c'est aussi un accident, car il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais bien dans celle du médecin, de produire la santé, et c'est par accident que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant que le plaisir, peut bien préparer un mets utile à la santé, ce résultat n'en est pas moins étranger à l'art culinaire; aussi disons-nous qu'il était accidentel: le cuisinier peut, en un sens, l'atteindre, mais ce n'est pas d'une manière absolue. Tandis que les autres êtres sont les effets

de leurs puissances productives, les accidents ne relèvent d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée, car de ce qui est ou devient par accident la cause aussi est accidentelle. Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus souvent, il en résulte nécessairement l'existence de l'Être par accident: par exemple, ce n'est pas toujours, ni le plus souvent que le blanc est musicien, mais puisqu'il lui arrive de l'être quelquefois, il le sera par accident. Sinon, tout serait nécessaire. Conclusion: c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident.

-- Et nous devons prendre pour point de départ la question suivante: n'y a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus souvent? Ne doit-on pas dire plutôt que cette supposition est impossible? C'est donc qu'il y a quelque autre chose, et cette chose n'est autre que ce qui arrive par hasard et par accident. Quant à savoir s'il n'existe que le plus souvent dans les êtres et nullement le toujours, ou bien s'il y a certains êtres qui sont éternels, c'est là un point à examiner plus tard, mais il est visible, dès maintenant, qu'il n'y a pas de science de l'accident. Toute science se propose, en effet, ou ce qui est toujours, ou ce qui est le plus souvent. Comment, sans cela, s'instruire soi-même, ou enseigner autrui? Il faut que la chose soit déterminée comme arrivant toujours, ou le plus souvent. Ainsi, on peut bien dire que l'hydromel est bon pour les fiévreux, le plus souvent: mais on ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, dire à quel moment cet effet de l'hydromel ne se produit pas, à la nouvelle lune, par exemple: car, même ce qui arrive à la nouvelle lune arrive soit toujours, soit le plus souvent, alors que l'accident est en dehors du toujours et du plus souvent. Nous avons donc établi ce qu'est l'accident, quelle est la cause qui le produit, et aussi qu'il n'y a pas de science de l'accident.

LECON II

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

QUEL EST L'ETRE SUJET DE CETTE SCIENCE.

1171- Hic ostendit de quibus entibus principaliter haec scientia tractare intendit; et circa hoc tria facit. Primo repetit modos quibus aliquid dicitur ens. Secundo determinat naturam entis secundum duos modos de quibus principaliter non intendit, ibi, "quoniam itaque multipliciter dicitur ens". Tertio ostendit quod de his modis entis principaliter non intendit, ibi, "Quoniam autem complexio". Dicit ergo primo, quod ens simpliciter, idest universaliter dictum, dicitur multipliciter, ut in quinto est habitum. Uno modo dicitur aliquid ens secundum accidens. Alio modo dicitur ens, idem quod verum propositionis; et non ens, idem quod falsum. Tertio modo dicitur ens quod continet sub se figuras praedicamentorum, ut quid, quale, quantum etc. Quarto modo praeter praedictos omnes, quod dividitur per potentiam et actum.

1172- Deinde cum dicit "quoniam itaque" Determinat de modis entis quos praetermittere intendit. Et primo de ente per accidens. Secundo de ente quod est idem quod verum, ibi, "Quod autem ut verum etc." Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de ente per accidens non potest esse aliqua scientia. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens, ibi, "Attamen dicendum est etc." Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione hujus scientiae excludatur. Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cujuscumque scientiae potest esse circa ipsum. Et hoc probat dupliciter.

1171- Ici il montre quels sont les êtres que veut principalement étudier cette science. Ce qu'il divise en trois points. En premier, il entreprend les sens selon lesquels l'être peut se dire. En second, il détermine la nature de l'être selon les deux sens qu'il vaut surtout soustraire à l'étude de cette philosophie, où il dit: "Puis donc que nous parlons etc." En troisième, il montre que cette science n'a pas à s'occuper de ces deux modes de l'être, où il dit: "Quant à l'être comme vrai etc (lec. IV no 1241). Il dit donc, en premier, que l'être pris de façon absolue, c'est-à-dire l'être pris universellement, se dit de multiples façons, comme on le voit dans le cinquième livre. D'une première manière, l'être se dit par accident. D'une autre manière, l'être est identique au vrai de la proposition, et le non-être signifie le faux. D'une troisième manière, l'être se dit de ce qui contient sous lui les figures des prédicaments, comme la substance, la qualité, la quantité, etc... D'une quatrième manière, à part tous ces derniers sens, l'être se dit de ce qui se divise par la puissance et l'acte.

1172- Ensuite quand il dit: "Puis donc...", il traite des modes d'être qu'il veut omettre. Tout d'abord, de l'être par accident puis, en second, de l'être qui n'est autre que le vrai, où il dit: "Quant à l'être comme vrai, etc (lec. IV). Au sujet de l'être par accident, il montre en premier qu'il ne peut y en avoir de science; en second, il détermine ce qu'il en faut dire, où il dit: "Nous n'en devons pas moins, etc." Il dit donc tout d'abord que, puisque l'être se dit de multiple façon, il faut tout d'abord parler de l'être par accident afin d'exclure immédiatement de l'étude de notre science ce qui possède le moins la raison d'être. Et ce qu'il faut dire de l'être par accident, c'est qu'aucune spéculation d'aucune science ne peut porter sur lui. Ce qu'il prouve de deux manières.

1173- Primo per signum; dicens, signum esse hujus quod de ente per accidens non possit esse speculatio, quia nulla scientia "quantumcumque sit studiosa" aut meditativa, ut alia translatio habet, idest diligenter inquisitiva eorum quae ad ipsa pertinent, invenitur esse de ente per accidens. Sed nec etiam practica quae dividitur per activam et factivam, ut supra dictum est, neque scientia theorica.

1174. Et hoc manifestat primo in practicis scientiis, quia ille qui facit domum, si facit eam, non facit ea quae insunt domui factae, nisi per accidens, cum illa sint infinita, et sic non possunt cadere sub arte. Nihil enim prohibet domum factam esse istis "voluptuosam", idest delectabilem, illis scilicet qui in ea prospere vivunt: aliis autem "nocivam" qui scilicet occasione domus aliquod detrimentum incurrunt. Et aliis "utilem" qui in domo aliquod emolumentum conquirunt, et etiam esse alteram et dissimilem omnibus entibus. Nullius autem eorum, quae per accidens insunt domui, factiva est ars aedificativa; sed solum est factiva domus, et eorum quae per se insunt domui.

1175- Et deinde ostendit idem in scientiis speculativis: quia simili modo nec geometria speculatur ea quae sunt accidentia "figuris sic", idest per accidens, sed solum illa quae accidunt figuris per se. Speculatur enim hoc quod triangulus est habens "duos rectos", idest tres angulos aequales duobus rectis; sed non speculatur, si aliquid alterum, ut puta lignum vel aliquid hujusmodi, est trigonum, Haec enim per accidens conveniunt triangulo.

1176- Secundo ibi, "et hoc" Probat idem per rationem; dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens; quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum accidens est ens quasi solo nomine, in quantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens in quantum unum est. Ex

1173- En premier, par un signe. Le signe de ce qu'il veut prouver, c'est qu'on ne peut trouver aucune science, aussi profonde soit-elle, ou inquisitive ou méditative, aussi exigeante soit-elle dans l'inventaire de ce qu'elle doit considérer, qui étudie l'être par accident: ni la science pratique qui se divise en active et factive, ni la science spéculative.

1174- Il le manifeste d'abord dans les sciences pratiques. Celui qui construit une maison, s'il la fait, ne fait pas ce qui peut exister dans la maison par accident, puisque cela est infini et ne peut donc tomber sous les prises de l'art. Rien n'empêche en effet, que la maison construite puisse être pour quelques-uns, c'est-à-dire pour les riches qui l'occupent, voluptueuse, délectable; pour d'autres, c'est-à-dire pour ceux qui pourraient y souffrir quelque dommage, dommageable ou nuisible; pour d'autres, pour ceux qui y trouveraient du profit, utile. Cette maison peut présenter un visage différent à chacun. L'art du constructeur ne fabrique rien de ce qui existe accidentellement dans la maison; il est uniquement artisan de la maison et de ce qui existe par soi dans la maison.

1175- Il manifeste ensuite cette absence dans les sciences spéculatives: de la même manière, la géométrie non plus ne spécule pas sur ce qui est accidentel aux figures, mais uniquement sur ce qui s'y rattache par soi. En effet, elle spécule sur le fait que le triangle a trois angles égaux à deux droits. Mais elle ne discute pas si quelque chose d'autre, comme le bois ou une matière de la sorte, est triangulaire. Cela ne convient qu'accidentellement au triangle.

1176- En second, où il dit: "Ce n'est d'ailleurs pas...", il prouve la même chose par un argument de raison, en disant qu'il est raisonnable que la science ne traite pas de l'être par accident. La science spécule sur les choses qui sont des êtres réels; or, l'être par accident est un être qui ne l'est que par le nom pour ainsi dire, en tant qu'une chose est

duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen; prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita, quod aliqueres una constituatur ex albedine et musico.

1177- "unde Plato"

Quod autem ens per accidens sit quasi solo nomine ens, probat dupliciter. Primo per auctoritatem Platonis. Secundo per rationem. Secunda ibi, "Palam autem etc." Dicit ergo, quod propter hoc quod ens per accidens quodammodo est ens solo nomine, ideo Plato quodammodo non male fecit cum ordinando diversas scientias circa diversa substantia, ordinavit scientiam sophisticam circa non ens. Rationes enim sophisticorum maxime sunt circa accidens. Secundum enim fallaciam accidens fiunt maxime latentes paralogismi.

1178- Et ideo dicitur in primo Elenchorum, quod secundum accidens faciunt syllogismos contra sapientes; ut patet in istis paralogismis, in quibus dubitatur utrum diversum an idem sit musicum et grammaticum. Ut fiat talis paralogismus. Musicum est aliud a grammatico; musicum autem est grammaticum, ergo musicum est alterum a se. Musicum enim est aliud a grammatico, per se loquendo; sed musicus est grammaticus per accidens. Unde non est mirum si sequitur inconueniens, non distincto quod est per accidens ab eo quod est per se. -- Et similiter si sic dicatur: Coriscus est alterum a Corisco musico: sed Coriscus est Coriscus musicus; ergo Coriscus est aliud a se. Hic etiam non distinguitur quod est per accidens ab eo quod est per se. -- Et similiter si dicatur: Omne quod est et non fuit semper, est factum: sed musicus ens est grammaticus et non fuit semper: ergo sequitur quod musicus ens grammaticus sit factus, et grammaticus ens musicus. Quod quidem est falsum; quia nulla

prédiqué d'une autre. Toute chose est être en autant qu'elle est une. A partir de deux choses, dont l'une appartient accidentellement à l'autre, on ne peut faire quelque chose d'un, excepté par le nom, à savoir en tant que l'un est prédiqué de l'autre. Ainsi lorsqu'on dit que le musicien est blanc, ou l'inverse. Mais cela ne fait pas qu'une seule chose soit composée de blancheur et de musicien.

1177- Aristote ajoute: "Platon, en un sens, etc." Que l'être par accident soit un être presque uniquement par le nom, il le prouve de deux façons. Premièrement, par l'autorité de Platon. Deuxièmement, par la raison, où il dit: "Ce caractère de l'accident..." Il dit donc que, du fait que l'être par accident est, d'une certaine façon, être seulement par le nom, Platon n'a pas trop mal fait lorsque, en ordonnant les diverses sciences par rapport aux diverses substances, il a fait porter la science du sophiste sur le non-être. Les arguments des sophistes, en effet, portent surtout sur l'accident. Les paralogismes voilés se font surtout d'après l'artifice de l'accident.

1178- C'est pourquoi, on dit dans le premier livre des Réfutations, que c'est selon l'accident que les sophistes argumentent contre les sages. Ce que l'on voit facilement dans les syllogismes où l'on doute si le musicien et le grammairien sont divers ou identiques. Voici comment se présente ce syllogisme: le musicien est différent de lui-même. Le musicien est en effet autre que le grammairien d'après leur nature propre, mais le musicien est grammairien par accident. Il n'est donc pas étonnant qu'il s'ensuive une absurdité, si on ne distingue pas le par soi de l'accidentel. Pareillement, si l'on dit de la façon suivante: Coriscus est autre que Coriscus musicien; mais Coriscus est Coriscus musicien; donc Coriscus est autre que lui-même. Ici encore on a omis la distinction. Et encore si l'on dit: tout ce qui est et ne fut pas toujours, est devenu; or, l'être musicien est grammairien et ne fut pas toujours; donc, l'être musicien est devenu grammairien, et le grammairien, un être musicien. Ce qui est faux: aucune gencé

generatio terminatur ad hoc quod est grammaticum esse musicum; sed una ad hoc est grammaticum esse, alia ad hoc quod est musicum esse. Patet etiam, quod in hac ratione, prima est vera de eo quod est per se, sed in secunda assumitur quod est ens per accidens. Et similiter est in omnibus talibus rationibus, quae sunt secundum fallaciam accidentis. Videtur enim ens per accidens, esse propinquum non enti. Et ideo sophistica, quae est circa apprens et non existens, est praecipue circa ens per accidens.

1179- "Palam autem" Secundo probat idem per rationem, dicens, quod etiam ex his rationibus, quibus utuntur sophistae, palam est, quod ens per accidens est propinquum non enti. Nam eorum, quae sunt entia alio modo quam per accidens, est generatio et corruptio: sed entis per accidens non est neque generatio neque corruptio. Musicum enim una generatione fit, et grammaticum alia. Non est autem una generatio grammatici musici, sicut animalis bipedis, vel sicut hominis risibilis. Unde patet, quod ens per accidens non vere dicitur ens.

1180- Deinde cum dicit "attamen dicendum". Determinat de ente per accidens secundum quod est possibilis de eo determinatio. Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicujus scientiae, tamen ratio hujus quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest. Sicut etiam licet id quod est infinitum, secundum quod est infinitum, sit ignotum, tamen de infinito secundum quod infinitum aliqua scientia tractat. Et circa hoc duo facit. Primo determinat ea, quae sunt considerata circa ens per accidens. Secundo excludit quamdam opinionem, per quam removetur ens per accidens, ibi, "Quod autem sint principia et esse etc."

1181- Circa primum duo facit. Primo dicit, quod est dicendum de ente per accidens in quantum contingit de ipso

ration n'aboutit à ce terme qu'un grammairien est musicien. Une génération se termine au grammairien, une autre, au musicien. Il appert que dans ce syllogisme, la majeure est vraie par rapport à ce qui est par soi, mais dans la mineure on se sert de ce qui est par accident. Ainsi en est-il dans tous les syllogismes qui se servent de l'artifice de l'accident. Il semble, en effet, que l'être par accident est proche du non-être. C'est pourquoi, la sophistique, qui porte sur l'apparent et le non-existant, porte principalement sur l'être par accident.

1179- Où il dit: "Ce caractère...", il prouve, en second, la même chose par un argument de raison. Même en partant des raisons utilisées par les sophistes, il est clair que l'être par accident est proche du non-être. Car il y a génération et corruption de tous les autres êtres qui ne sont pas par accident, alors qu'il n'y en a pas pour l'être par accident. Le musicien devient par une génération et le grammairien par une autre. Mais il n'y a pas une génération unique du grammairien musicien, comme de l'animal bipède, ou comme de l'homme doué de la faculté de rire. Il est donc patent que l'être par accident ne se dit pas vraiment être.

1180- Ensuite, quand il dit: "Nous n'en devons...", il détermine l'être par accident en autant qu'il est possible d'en déterminer. Car bien que les choses qui sont par accident ne tombent pas sous les prises d'une science, cependant la notion de ce qui est par accident peut être considérée par une science. Ainsi, bien que ce qui est infini en tant qu'il est infini soit inconnu, cependant une science traite de l'infini en tant qu'il est infini. Et là-dessus, il fait deux choses. En premier, il détermine ce qu'il faut considérer sur l'être par accident. En second, il rejette une opinion qui voulait supprimer l'être par accident, où il dit: "Que des principes, etc." (lec. III)

1181- Il dit donc tout d'abord qu'il faut dire que l'être par accident, en autant qu'il importe d'en traiter, trois choses:

tractare, tria; scilicet quae est ejus natura, et quae est ejus causa; et ex his erit tertium manifestum, quare ejus non potest esse scientia.

1182- Deinde cum dicit "quoniam igitur". Prosequitur tria praedicta. Et primo quae sit causa entis per accidens; dicens, quod quia in entibus quaedam sunt semper similiter se habentia ex necessitate (non quidem secundum quod necessitas ponitur pro violentia, sed prout necessitas dicitur secundum quam non contingit aliter se habere, ut hominem esse animal); quaedam vero non sunt ex necessitate, nec semper, sed sunt "secundum magis", idest ut in pluribus. Et "hoc", scilicet ens ut in pluribus, est causa et principium quod aliquid sit per accidens. In rebus enim quae sunt semper, non potest esse aliquid per accidens; quia solum quod est per se potest esse necessarium et sempiternum, ut etiam in quinto habitum est. Unde relinquitur, quod solum in contingentibus potest esse ens per accidens.

1183- Contingens autem ad utrumlibet, non potest esse causa alicujus in quantum hujusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiae, quae est in potentia ad duo opposita: nihil enim agit secundum quod est in potentia. Unde oportet quod causa, quae est ad utrumlibet, ut voluptas, ad hoc quod agat, inclinatur magis ad unam partem, per hoc quod movetur ab appetibili, et sic sit causa ut in pluribus. Contingens autem ut in paucioribus est ens per accidens cujus causa quaeritur. Unde relinquitur, quod causa entis per accidens sit contingens ut in pluribus, quia ejus defectus est ut in paucioribus. Et hoc est ens per accidens.

ce qu'est sa nature, qu'elle est sa cause et, à partir de ces deux premières considérations, un troisième point devient manifeste: pourquoi il ne peut y avoir de science de l'être par accident.

1182- Ensuite, quand il dit: "Parmi les êtres...", il commence à répondre aux trois questions précédentes. Tout d'abord, il étudie quelle est la cause de l'être par accident, en disant qu'il y a des êtres qui, de nécessité, sont toujours dans le même état, qui ne changent pas (on ne prend pas la nécessité pour la violence dans ce cas-ci, mais en tant qu'elle signifie l'impossibilité d'être autrement, par exemple, l'impossibilité pour l'homme de ne pas être animal); qu'il y en a d'autres qui ne sont pas par nécessité ni toujours, mais qui existent "ut in pluribus". Et c'est précisément l'être qui n'existe que le plus souvent, "le plus fréquemment", qui est cause et principe que quelque chose soit par accident. En effet, dans les choses qui existent toujours, il n'est pas question d'être par accident, parce que seul ce qui existe par soi peut être nécessaire et sempiternel, comme on l'a noté dans le cinquième livre. Il reste donc que l'être par accident ne peut se trouver que dans les êtres contingents.

1183- Le contingent à l'un ou à l'autre ne peut être cause de quelque chose, en tant qu'il est tel. En tant qu'il est à l'un ou à l'autre, en effet, il a la disposition propre de la matière qui est puissance à deux opposés: rien n'agit en tant qu'il est en puissance. Il faut donc que la cause qui peut faire l'un ou l'autre effet, comme la volonté, soit inclinée davantage à l'un plutôt qu'à l'autre, parce que mue par l'appétible, pour pouvoir agir. Et ainsi elle devient cause "ut in pluribus". Le contingent "ut in paucioribus", qui n'arrive que peu fréquemment, est l'être par accident dont nous recherchons la cause. Il reste donc que la cause de l'être par accident soit le contingent "ut in pluribus", c'est-à-dire celui qui réussit son effet la plupart du temps, parce qu'il ne manque son coup que peu fréquemment. Et c'est cet effet manqué qui est l'être par accident.

1184- Secundo ibi, "quod enim" Ostendit naturam entis per accidens, dicens: ideo dico quod id quod est in pluribus est causa entis per accidens, quia quod non est semper neque secundum magis, hoc dicimus esse per accidens. Et hoc est defectus ejus quod est in pluribus, ut si "fuerit hiems" idest tempus pluviosum et frigus "sub cane", idest in diebus canicularibus, hoc dicimus esse per accidens. Non tamen si tunc "fuerit aestuatio", idest siccitas et calor. Hoc enim est semper vel ut in pluribus, sed illud non. Et similiter dicimus hominem esse album per accidens, quia hoc non est semper nec in pluribus. Hominem vero per se dicimus esse animal, non per accidens, quia hoc est semper. Et similiter aedificator facit sanitatem per accidens, quia aedificator non est aptus natus facere sanitatem in quantum hujusmodi, sed solus medicus. Aedificator autem facit sanitatem in quantum accidit eum esse medicum; et similiter "opsopios", idest cocus "coniectans", idest intendens facere "voluptatem", idest delectationem in cibo, faciendum aliquem cibum bene saporatum, facit aliquid salubre. Cibus enim bonus et delectabilis quandoque est utilis ad sanitatem. Sed hoc non est secundum "artem opsopoieticam", idest pulmentariam, quod faciat salubre, sed quod faciat delectabile. Et propter hoc dicimus hoc accidere.

1185- Et notandum quod in primo exemplo fit ens per accidens secundum concursum in eodem tempore. In secundo per concursum in eodem subjecto, sicut album cum homine. In tertio secundum concursum in eadem causa agente, sicut aedificator et medicus. In quarto secundum concursum in eodem effectu, sicut in pulmento salubre et delectabile. Quamvis autem cocus faciat pulmentum delectabile, tamen hoc fit per accidens salubre. Cocus quidem facit modo quodam salubre secundum quid; sed simpliciter non facit, quia ars operatur per intentionem. Unde quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte per se loquendo. Et ideo ens per accidens, quod est praeter intentionem artis, non fit ab

1184-En second, où il dit: "...car tout ce qui n'est pas...", il montre la nature de l'être par accident en disant ceci: je dis que ce qui est le plus souvent est cause de l'être par accident, parce que nous appelons l'être par accident ce qui n'est pas toujours et ce qui n'est pas le plus souvent. Par exemple, si, dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel, mais non s'il fait chaud et sec, car c'est ce qui se produit toujours ou le plus souvent, tandis que ce n'est pas le cas de la tempête et du froid. Pareillement, que l'homme soit blanc, c'est là un accident, car il ne l'est pas toujours ni le plus souvent. Nous disons que l'homme est par soi animal, non par accident, parce que cela arrive toujours. Pareillement, l'architecte produit la santé par accident, parce qu'il n'est pas dans sa nature de la produire, mais cet effet appartient au médecin seul. L'architecte ne produit la santé que parce qu'il lui arrive d'être médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant que le plaisir, peut bien préparer un mets utile à la santé, ce résultat n'en est pas moins étranger à l'art culinaire. Aussi disons-nous que ce résultat lui est accidentel.

1185- Il faut noter que le premier exemple nous fournissait un être accidentel, résultat d'une rencontre dans un même temps. Le second était pris d'après l'union dans un même sujet, comme l'union du blanc avec l'homme. Le troisième provenait du concours de deux éléments dans la même cause efficiente: l'architecte et le médecin. Le quatrième provenait de la coïncidence dans le même effet: l'aliment sain et délectable. Bien que le cuisinier fasse un aliment délicieux, ce dernier n'est sain que par accident. Le cuisinier n'atteint l'élément sain que relativement, non de façon absolue. La raison en est que l'art opère par une intention bien déterminée. Ainsi, ce qui est hors de l'intention ne provient pas

arte. Aliorum enim entium, quae sunt per se, sunt quandoque aliquae potentiae factivae determinatae; sed entium per accidens nulla ars neque potentia determinata est factiva. Eorum enim quae sunt aut fiunt secundum accidens, oportet esse causam secundum accidens, et non determinatam. Effectus enim et causa proportionantur adinvicem; et ideo effectus per accidens habet causam per accidens, sicut effectus per se causam per se.

1186- Et quia supra dixerat quod ens ut in pluribus est causa entis per accidens, consequenter cum dicit "quare quoniam". Ostendit qualiter ex eo quod est in pluribus, est ens per accidens; dicens, quod, quia non omnia ex necessitate et semper existunt et fiunt, "sed plurima sunt secundum magis", id est ut in pluribus, ideo necesse est esse quod est secundum accidens, quod neque est semper neque secundum magis, ut hoc quod dico, albus est musicus. Quia tamen aliquando fit, licet non semper nec ut in pluribus, sequitur quod fit per accidens. Si enim non fieret aliquando id quod est in paucioribus, tunc id quod est in pluribus nunquam deficeret, sed esset semper et ex necessitate, et ita omnia essent sempiterna et necessaria; quod est falsum. Et, quia defectus ejus quod est ut in pluribus, est propter materiam, quae non subditur perfecte virtuti agentis ut in pluribus, ideo materia est causa accidentis aliter "quam ut in pluribus", scilicet accidentis ut in paucioribus: causa inquam non necessaria, sed contingens.

1187- Habito autem, quod non omnia sunt necessaria, sed aliquid est nec semper nec secundum magis, principium hoc oportet hic, utrum nihil sit nec semper, nec secundum magis, Sed hoc patet esse impossibile; quia, cum id quod est ut in pluribus, sit causa entis per accidens, oportet esse et id quod est semper, et id quod est ut in pluribus. Igitur quod est praeter utrumque dictorum, est ens secundum accidens.

de l'art. Tandis que les autres êtres sont les effets de puissances productives déterminées, les êtres par accident ne relèvent d'aucun art ni d'aucune puissance productive déterminée. La cause de l'être par accident ne peut être qu'accidentelle et non déterminée. L'effet et la cause doivent être, en effet, proportionnés. Et ainsi, l'effet par accident a une cause par accident et l'effet par soi, une cause par soi.

1186- Parce qu'il avait dit plus haut que l'être "ut in pluribus" est cause de l'être par accident, il montre, en conséquence, comment l'être par accident peut provenir de l'être "ut in pluribus". Parce que tout n'existe pas ou ne devient pas par nécessité et toujours, mais parce qu'une multitude de choses n'existent et ne deviennent que le plus souvent, il est nécessaire qu'existe l'être par accident, qui n'est ni toujours ni le plus souvent. Ainsi par exemple: le blanc est musicien. Ce qui arrive quelquefois, mais pas toujours ni le plus souvent. Donc, le blanc est musicien par accident. Si ce qui est le moins souvent n'arrivait pas quelquefois, ce qui est le plus souvent n'aurait aucune défaillance, mais serait toujours et par nécessité. Et ainsi tout serait sempiternel et nécessaire. Ce qui est faux. Et parce que la déficience de ce qui est le plus souvent provient de la matière, qui n'est pas maîtrisée parfaitement par l'agent "ut in pluribus", ainsi la matière est elle cause de ce qui arrive accidentellement le moins souvent: cause en tant qu'elle est contingente, non nécessaire.

1187- Une fois reçu que tout être n'est pas nécessaire, mais qu'il y a des êtres qui ne sont pas toujours ni le plus souvent, on doit prendre ici comme point de départ la question suivante: n'y a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus souvent? Mais cela est évidemment impossible parce que, puisque ce qui est le plus souvent est cause de l'être par accident, il faut qu'existent et ce qui est toujours et ce qui est le plus souvent. Et donc ce qui est en dehors de l'un et l'autre est l'être par accident.

1188- Sed utrum iterum id quod est ut in pluribus inest alicui, quod autem est semper nulli inest, aut etiam sunt aliqua sempiterna, considerandum est posterius in duodecimo; ubi ostendet quasdam substantias esse sempiternas. Sic igitur per primam quaestionem quaeritur, utrum omnia sint per accidens. Per secundam vero, utrum omnia possible, et nihil sempiternum.

1189- Deinde cum dicit "quod autem". Ostendit tertium praemissorum; scilicet quod scientia non sit de ente per accidens. Quod quidem dicit esse palam ex hoc, quod omnis scientia est aut ejus quod est semper, aut ejus quod quod est in pluribus. Unde cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia. Primam sic probat. Non enim potest aliquis doceri ab alio, vel docere alium, de eo quod nec est semper, nec ut frequenter. Hoc enim de quo est doctrina oportet esse definitum aut per hoc quod est semper, aut per hoc quod est in pluribus. Sicut quod "melicrabum", idest mixtum ex aqua et melle, utile est febricitantibus, determinatum est ut in pluribus.

1190. TEXTE D'ARISTOTE: "On ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, dire à quel moment cet effet de l'hydromel ne se produit pas, à la nouvelle lune, par exemple; car, même ce qui arrive à la nouvelle lune arrive soit toujours, soit le plus souvent, alors que l'accident est en dehors du toujours et du plus souvent.

Nous avons donc établi ce qu'est l'accident, quelle est la cause qui le produit, et aussi qu'il n'y a pas de science de l'accident.

1188- Quant à savoir, en plus, s'il n'existe que le plus souvent dans les êtres et nullement le toujours, ou bien s'il y a certains êtres qui sont éternels, c'est là un point à examiner plus tard, dans le deuxième livre, où il montrera qu'il existe certaines substances éternelles. Ainsi donc dans la première question, on se demande si tout est par accident; dans la seconde, si tout est possible, contingent, et rien d'éternel.

1189- Ensuite, quand il dit: "Mais il est visible...", il montre le troisième point: il n'y a pas de science de l'accidentel. Ce qui est clair, dit Aristote,⁽¹⁾ est toujours ou le plus souvent. Et donc, puisque l'être par accident n'est ni l'un ni l'autre, aucune science ne s'en occupe. Il prouve la majeure par la raison suivante. Personne ne peut enseigner ou être enseigné sur ce qui n'est pas toujours ou le plus souvent. La doctrine doit porter, en effet, sur quelque chose de défini, de déterminé ou par le fait d'être toujours ou le plus souvent. Ainsi, on peut bien dire que l'hydromel est bon pour les fiévreux le plus souvent.

(1) Aristote, par le fait que toute science porte sur ce qui est toujours...

TEXTE D'ARISTOTE -

Nature et causes de l'accident.

Que des principes et des causes soient générables et corruptibles sans qu'il y ait, pour ces principes et ces causes, processus de génération et de corruption, c'est là une chose évidente. S'il n'en était pas ainsi, tout serait nécessaire, puisque ce qui est engendré et détruit par un processus de génération et de corruption a nécessairement une cause non-accidentelle. En effet, telle chose sera-t-elle, ou non? Elle sera, si telle chose a lieu; sinon, non. Et cette seconde chose aura lieu si une autre a lieu. Il est évident qu'en poursuivant de la sorte, et en retranchant progressivement du temps d'un temps limité, on arrivera à l'instant actuel. Ainsi donc, cet homme mourra-t-il de maladie ou de mort violente? De mort violente, s'il sort; il sortira, s'il a soif; il aura soif, si telle autre chose survient. On arrivera de cette façon à un événement actuel, ou à quelque événement déjà accompli. Par exemple, il sortira, s'il a soif; il aura soif, s'il mange des mets épicés: ce dernier fait est ou n'est pas. Donc cet homme mourra nécessairement, ou, nécessairement ne mourra pas. Il en est ainsi, même si l'on saute jusqu'aux événements passés, le raisonnement est identique; car cela, je veux dire le fait passé, est déjà donné dans quelque être. Tous les événements à venir seront donc nécessairement: par exemple, le vivant mourra nécessairement, car il porte déjà en lui la condition de sa mort, à savoir la présence de contraires dans le même corps. Mais sera-ce par maladie ou de mort violente, on n'en sait rien encore, ce sera seulement si tel autre événement se produit. Il est donc clair que l'on remonte ainsi jusqu'à un principe déterminé, mais celui-ci ne se réduit plus à aucun autre. Tel sera donc le principe de tout ce qui est dû au hasard; ce principe n'aura lui-même été

produit par aucune autre cause. Mais à quelle sorte de principe, à quelle sorte de cause, se ramène ainsi l'accident? Est-ce à la matière, ou à la cause finale, ou à la cause motrice? C'est là un point capital à examiner.

4

L'Etre au sens de vrai.

Au sujet de l'Etre par accident, tenons-nous en donc à ce qui précède, car nous l'avons suffisamment défini.

LECON III

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

ARISTOTE REFUTE LA THEORIE DE CEUX QUI NE VOULAIENT PAS ADMETTRE L'EXISTENCE DE L'ETRE PAR ACCIDENT DANS L'UNIVERS. (1)

1191- Postquam Philosophus determinavit de ente per accidens, hic excludit quamdam opinionem, per quam tollitur totum ens per accidens. Quidam enim posuerunt, quod quicquid fit in mundo habet aliquam causam per se; et iterum quod qualibet causa posita, necesse est sequi effectum ejus. Unde sequebatur quod per quamdam connexionem causarum omnia ex necessitate acciderent, et nihil esset per accidens in rebus. Et ideo hanc opinionem Philosophus intendit destruere: et circa hoc tria facit. Primo enim destruit praedictam opinionem. Secundo infert quamdam conclusionem ex praedictis, ibi, "Palam ergo quia usque ad aliquod etc." Tertio movet quamdam quaestionem quae ex praedictis occasionatur, ibi, "Sed ad principium quale." Dicit ergo primo, quod palam erit ex sequentibus quod principia et causae generationis et corruptionis aliquorum "sunt generabilia et corruptibilia," id est contingit generari et corrumpi sine generatione et corruptione, id est sine hoc quod sequatur generatio et corruptio. Non enim oportet, quod si generatio aliqujus rei vel corruptio est causa generationis aut corruptionis rei alterius, quod posita generatione vel corruptione causae, de necessitate sequatur generatio vel corruptio effectus: quia quaedam causae sunt agentes ut in pluribus: unde eis positis, adhuc potest impediri effectus per accidens, sicut propter indispositionem materiae, vel propter occursum contrarii agentis, vel propter aliquid hujusmodi.

1191- Après avoir traité de l'être par accident, le philosophe rejette ici une opinion qui supprime complètement l'être par accident. En effet, certains ont prétendu que tout ce qui arrive dans le monde a une cause par soi; et en plus, que, une cause étant posée, son effet s'ensuit nécessairement. D'où il résultait que, par connexion des causes, tout arrivait nécessairement, et il n'y avait rien d'accidentel dans les choses. Aussi le Philosophe a-t-il l'intention de détruire cette opinion; ce qu'il fait en trois points. En premier, il réfute l'opinion exposée plus haut. En deuxième, il infère une conclusion de ses considérations, où il dit: "Il est donc clair etc." En troisième, il soulève un problème que peuvent poser ses réflexions précédentes, où il dit: "Mais à quelle sorte de principe, etc." Il dit donc en premier que, à la lumière de l'exposé qui suivra, il sera évident que les principes et les causes de la génération et de la corruption de certaines choses sont eux-mêmes "générables ou corruptibles," soumis à la contingence, c'est-à-dire qu'il leur arrive d'être engendré et corrompus sans qu'il y ait génération ni corruption, i.e., sans que s'ensuive la génération et la corruption. Il n'est pas nécessaire que, si la génération ou la corruption d'une chose est la cause de la génération ou de la corruption d'une autre chose, étant posée la génération ou la corruption de la cause, il s'ensuive nécessairement la génération ou la corruption de l'effet. Car certaines causes n'agissent que dans la majorité des cas. D'où, ces causes étant posées, leur effet peut encore être empêché par accident, comme, par exemple, à cause de l'indisposition de la matière, ou à cause de l'intervention d'une cause contraire, ou pour tout autre cause semblable.

1192- Sciendum tamen, quod Avicenna probat in sua Metaphysica, quod nullus effectus sit possibilis in comparatione ad suam causam, sed solum necessarius. Si enim posita causa, possibile est effectum non poni, et poni, id autem quod est in potentia in quantum hujusmodi reducitur in actum per aliquod ens actu, oportebit ergo quod aliquid aliud a causa faciat ibi sequi effectum in actu. Causa igitur illa non erat sufficiens. Et hoc videtur contra id, quod Philosophus hic dicit.

1193- Sed sciendum, quod dictum Avicennae intelligi debet, supposito quod nullum impedimentum causae adveniat. Necesse est enim causa posita sequi effectum, nisi sit impedimentum, quod quandoque contingit esse per accidens. Et ideo Philosophus dicit, quod non est necessarium generationem sequi vel corruptionem, positis causis generationis vel corruptionis.

1194- Si enim non est verum hoc quod dictum est, sequetur, quod omnia erunt ex necessitate, si tamen cum hoc quod dictum est, quod posita causa necesse est sequi effectum, ponatur etiam alia positio, scilicet quod cujuslibet quod fit et corrumpitur, necesse sit esse aliquam causam per se et non per accidens. Ex his enim duabus propositionibus, sequitur omnia esse de necessitate. Quod sic probat.

1195- Si enim quaeratur de aliquo, utrum sit futurum vel non, sequitur ex praedictis, quod alterum sit de necessitate verum: quia si omne quod fit habet causam per se suae factionis, qua posita necesse est ipsum fieri, sequetur quod res illa, de qua quaeritur utrum sit futura, fiat, si sit hoc quod ponitur causa ejus; et si illud non fuerit, quod non fiat. Et similiter oportet dicere, quod ista causa erit futura, si aliquid aliud quod est causa ejus, erit futurum.

1192- Il faut savoir cependant qu'Avicenne prouve dans sa Métaphysique que, par rapport à sa cause, aucun effet n'est que possible, mais est uniquement nécessaire. En effet si, une cause étant posée, il est possible que l'effet ne soit pas posé, ou soit posé, ce qui est en puissance en tant que tel étant réduit en acte par un être en acte, il faudra que quelque chose d'autre que la cause lui fasse produire son effet en acte. Cette cause en effet n'était pas suffisante. Or cela semble aller contre ce que le Philosophe vient de dire.

1193- Mais il faut savoir que l'affirmation d'Avicenne doit être comprise dans l'hypothèse qu'aucun empêchement n'advient à cette cause. Il est nécessaire, en effet qu'une cause étant posée, son effet s'ensuive, à moins d'un empêchement, qui parfois survient par accident. C'est pour cela que le Philosophe dit qu'il n'est pas nécessaire que s'ensuive la génération ou la corruption, même étant posée la cause de la génération ou de la corruption.

1194- Si, en effet, ce qu'on vient de dire n'est pas vrai, il s'ensuivra que tout arrivera par nécessité, si, à ce qui a été dit, à savoir qu'une cause étant posée, son effet s'ensuit nécessairement, on ajoute cet autre postulat que tout ce qui arrive à l'être ou tout ce qui se corrompt a nécessairement une cause par soi et non par accident. De ces deux propositions en effet, il s'ensuit que tout arrive avec nécessité. Ce qu'il prouve ainsi.

1195- Si en effet on se demande si une chose arrivera ou non, il s'ensuit de ce qu'on a posé comme hypothèse, qu'une seule des deux solutions est nécessairement la vraie: car si tout ce qui arrive a une cause par soi de son devenir, laquelle étant posée, le devenir de cette chose est nécessaire, il s'ensuivra que cette chose, dont on se demande si elle sera, sera en fait, si cela aussi est qui est considéré comme sa cause; et si ce qui est considéré comme sa cause n'est pas posé, il s'ensuivra que cette chose ne sera pas. Et de même on doit dire que cette cause existera, si une certaine autre chose, qui est

considérée comme sa cause, est supposée exister dans le futur.

1196- Constat autem, quod tempus quantumcumque futurum accipiatur, sive post centum annos, sive post mille, est finitum, incipiendo a praesenti nunc usque ad illum terminum. Cum autem generatio causae praecedat tempore generationem effectus, oportet quod procedendo ab effectu ad causam auferamus aliquid de tempore futuro, et appropinquemus magis ad praesens. Omne autem finitum consumitur aliquoties ablato quodam ab ipso. Et ita sequitur quod procedendo ab effectu ad causam, et iterum ab illa causa ad ejus causam, et sic deinceps, auferatur totum tempus futurum cum sit finitum, et ita perveniatur ad ipsum nunc.

1196- Il est évident que le temps, aussi loin dans l'avenir qu'on l'imagine, soit après cent ans, soit après mille ans, est fini, si on va de l'instant présent jusqu'à ce terme. Or comme la génération de la cause précède dans le temps la génération de son effet, il faut que, procédant de l'effet à la cause, nous soustrayons une partie du temps futur, et que nous nous approchions davantage du présent. Toute quantité finie est un peu diminuée si on lui enlève quelque partie. Il s'ensuit donc que, procédant de l'effet à la cause, et de nouveau de cette cause à sa cause, et ainsi de suite, on enlèvera tout le temps futur, puisque il est fini, et ainsi on rejoindra l'instant présent lui-même.

1197- Quod quidem patet in hoc exemplo. Si enim omnis effectus habet aliquam causam per se, ad quam de necessitate sequitur, oportet quod iste de necessitate moriatur, vel per infirmitatem, vel per violentiam, si exit domum suam. Exitus enim a domo ejus invenitur causa esse mortis ejus, vel violentiae; puta si exiens domum invenitur a latronibus et occiditur; vel per infirmitatem; puta si exiens de domo ex aestu incurrit febrem et moritur. Et eodem modo hoc erit ex necessitate, scilicet quod exeat domum ad hauriendum aquam si sitit. Nam sitis invenitur esse causa ut exeat domum ad hauriendum aquam. Similiter per eandem rationem hoc erit de necessitate, scilicet quod sitiatur, si aliquid aliud erit quod est causa sitis: et ita sic procedens de effectu ad causam perveniet ad aliquod "quod nunc est," idest in aliquod praesens, vel in "aliquod factorum," idest in aliquod praeteritorum. Sicut si dicamus quod sitis erit si comedit mordicantia vel salsa, quae faciunt sitim; hoc autem, scilicet quod comedat salsa vel non comedat, est in praesenti. Et ita sequitur quod "praedictum futurum," scilicet quod iste moriatur vel non moriatur, ex necessitate erit.

1197- Ce qui apparaît avec évidence dans cet exemple. Car si tout effet a une cause par soi, dont il procède nécessairement, il est donc nécessaire que cet individu meure, soit à cause de son infirmité, soit par violence, en sortant de sa maison. La sortie de sa maison se trouve être la cause de sa mort, ou de la violence (qui à son tour causera sa mort); par exemple, si en sortant de sa maison il est surpris par des voleurs qui le tuent; ou si, pour le cas de l'infirmité, en sortant de sa maison, il contracte, à cause de l'extrême chaleur, la fièvre et meurt. De même cela aussi sera nécessaire qu'il sorte de la maison pour puiser de l'eau s'il a soif. La soif en effet est la cause pour laquelle il sort de la maison pour puiser de l'eau. Ainsi, pour la même raison cela sera nécessaire qu'il ait soif, s'il y a quelque autre chose qui est cause de sa soif: et ainsi, en remontant de l'effet à la cause, on parviendra à quelque chose qui existe actuellement, c'est-à-dire à quelque chose de présent ou de passé. Comme si on disait que la soif existera s'il mange des mets astringents ou salés qui causent la soif; ce fait de manger des mets salés ou de n'en pas manger est présent. Et ainsi il s'ensuit que ce futur dont on a parlé, à savoir que cet individu meure on ne meure pas, arrivera avec nécessité.

1198- Cum enim qualibet conditionalis vera sit necessaria, oportet quod ex quo antecedens est positum, quod consequens ex necessitate ponatur. Sicut haec est vera, Si Socrates currit, movetur. Posito ergo quod currat, necesse erit ipsum moveri, dum currit. Si autem quilibet effectus habet causam per se, ex qua de necessitate sequitur, oportet quod sit illa conditionalis vera, cujus antecedens est causa et consequens effectus. Et licet inter causam quae nunc est praesens, et effectum qui erit futurus, quandoque sint plurima media, quorum unumquodque est effectus respectu praecedentium, et causa respectu sequentium; tamen sequitur de primo ad ultimum, quod conditionalis sit vera cujus antecedens est praesens et ejus consequens quandoque futurum. Sicut hic, Si comedit salsa, occidetur. Antecedens autem ponitur; ex quo praesens est; ergo de necessitate erit quod occidatur. Et ita omnia alia futura erunt necessaria, quorum causae proximae vel remotae, sunt praesentes.

1199- Et similis ratio est si aliquis procedens ab effectibus ad causas, supersiliat "ad facta," id est ad praeterita, hoc est dicere si reducat effectus futuros in aliquam causam praeteritam non praesentem; quia hoc quod praeteritum est jam est secundum aliquem modum. Hoc autem dico in quantum est factum vel praeteritum. Licet enim vita Caesaris non sit nunc ut in praesenti, est tamen in praeterito. Verum enim est Caesarem vixisse. Et ita nunc est ponere verum esse antecedens conditionalis, in cujus antecedente est causa praeterita, et in consequente est causa futura. Et sic sequetur, cum omnes effectus futuros oporteat redigere in tales causas praesentes vel praeteritas, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Sicut nos dicimus quod viventem fore moriturum est necessarium absolute, quia sequi

1198- Comme en effet, (selon cette hypothèse) toute proposition conditionnelle vraie, est nécessaire, il faut que, l'antécédent étant posé, la conséquence soit aussi posée nécessairement. De même que cette proposition est vraie, à savoir: si Socrate court, il se meut. Etant posé que Socrate court, il s'ensuit nécessairement qu'il se meut, pendant qu'il court. Si tout effet a une cause par soi, dont il procède nécessairement, il faut que cette proposition conditionnelle soit vraie, dont l'antécédent (la condition, l'hypothèse) est la cause, et la conséquence, l'effet. Même si entre la cause, qui est actuellement présente et l'effet qui sera dans le futur, il y a parfois plusieurs moyens termes dont chacun est effet par rapport à ceux qui le précèdent, et cause par rapport à ceux qui le suivent; quand même il s'ensuit que, du premier au dernier, on peut formuler une proposition conditionnelle vraie, si l'antécédent est présent, et la conséquence, future, aussi loin qu'on la pose. Comme par exemple celle-ci: "S'il mange du sel, il se fera tuer.+ L'antécédent est posé, ce qui le rend présent; donc, il arrivera nécessairement qu'il se fera tuer. Et de même tous les autres faits futurs seront nécessaires, dont les causes prochaines ou éloignées sont présentes.

1199- Et l'argument est le même si quelqu'un procédant des effets aux causes remonte à ce qui a eu lieu, i.e., aux faits passés; en d'autres mots, s'il réduit les effets futurs à quelque cause passée, non présente. Parce que ce qui passé existe encore de quelque façon. Je dis cela en tant qu'il est passé et a eu lieu. Bien que la vie de César n'existe pas actuellement dans le présent, elle existe cependant dans le passé. Il est vrai en effet que César a vécu. Ainsi on peut maintenant poser un antécédent qui soit vrai, dans une proposition conditionnelle où l'antécédent est une cause passée, et la conséquence, une cause future. Ainsi il s'ensuivra, puisqu'il faut réduire tous les effets futurs à de telles causes ou présentes ou passées, que tous les événements futurs arriveront nécessairement. Comme nous disons que le fait pour un vivant de devoir mourir est de nécessité

tur de necessitate ad aliquid quod jam factum est, scilicet duo contraria esse in eodem corpore per commixtionem. Haec enim conditionalis est vera: Si aliquod corpus est compositum ex contrariis, corrumpetur.

1200- Hoc autem est impossibile, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Ergo illa duo sunt impossibilia, ex quibus hoc sequebatur; scilicet quod quilibet effectus habeat causam per se, et quod causa posita necesse sit effectum poni. Quia ex hoc ipso sequeretur quod jam dictum est, quod quorumlibet effectum futurorum essent aliquae causae jam positae. Sicut corruptionis animalis, jam sunt aliquae causae positae. Sed quod iste homo moriatur per infirmitatem vel violentiam, nondum habet aliquam causam positam ex qua de necessitate sequatur.

1201- Deinde cum dicit "palam ego" infert quamdam conclusionem ex praedictis; dicens: ergo ex quo non quodlibet, quod fit, habet causam per se, palam, quod in futuris contingentibus, effectus futuri reductio ad causam per se, vadit usque ad aliquod principium; quod quidem principium non reducitur in aliquod principium adhuc per se, sed ipsum erit cujus causa "erit quodcumque evenit," idest causa casualis, et illius causae casualis non erit aliqua alia causa; sicut jam praedictum est, quod ens per accidens non habet causam neque generationem. Verbi gratia, quod iste occidatur a latronibus habet causam per se quia vulneratur; et hoc etiam habet causam per se, quia a latronibus invenitur; sed hoc non habet nisi causam per accidens. Hoc enim quod iste qui negotiatur, ad negotium vadens, inter latrones incidat, est per accidens, ut ex praedictis patet. Unde ejus non oportet ponere aliquam causam. Ens enim per accidens, ut supra dictum est, non habet generationem, et in ea ejus generationis causam per se quaerere non oportet.

absolue, parce qu'il découle nécessairement d'un fait déjà réalisé, à savoir que deux principes contraires coexistent dans le même corps étroitement entre mêlés. En effet, cette conditionnelle est vraie: si un corps est composé de contraires, il se corrompra.

1200- Or cela est impossible que tous les événements futurs surviennent par nécessité. Donc ces deux postulats sont impossibles, dont résultait cette conclusion: à savoir que tout effet a une cause par soi, et que, une cause étant posée, il faut nécessairement poser aussi son effet. Car de ces postulats il s'ensuivrait nécessairement ce qu'on en a déjà déduit, à savoir que les causes de tous les effets futurs existeraient déjà; comme déjà existent les causes de la corruption de l'animal. Mais que cet homme meure par infirmité ou par violence, cet événement n'a pas de cause déjà posée d'où il s'ensuive nécessairement.

1201- Ensuite quand il dit: "Il est donc clair...", il infère une conclusion de ce qu'il vient de dire; de ce fait que ce n'est pas tout ce qui arrive qui a une cause par soi, il est évident que, dans les futurs contingents, la réduction d'un effet futur à sa cause par soi va jusqu'à un certain principe, lequel principe n'est pas réductible à un autre principe encore "par soi", et la cause de ce principe sera "tout ce qui arrive", i.e. une cause fortuite, et cette cause fortuite n'aura pas d'autre cause. Comme on l'a dit auparavant, l'être par accident n'a pas de cause ni de génération. Par exemple, que cet individu soit tué par des voleurs a une cause par soi: le fait d'être blessé à mort; et cela aussi a une cause par soi: le fait d'être trouvé par des voleurs; mais cette dernière chose n'a pas de cause si ce n'est une cause "par accident". Le fait que cet individu qui fait du négoce tombe au milieu des voleurs en se rendant à son travail est être "par accident", comme il est évident après ce qu'on a dit plus haut. D'où il n'est pas nécessaire de lui donner une cause. En effet l'être par accident, comme on l'a dit plus haut, n'a pas de génération et donc, on n'a pas à chercher la cause "par soi" de sa génération.

1202-Deinde cum dicit "sed ad principium"

Movet quamdam quaestionem occasionatam ex dictis. Dixit enim supra immediate, quod causae entium per accidens reducuntur usque ad aliquod principium, cuius non est ponere aliam causam. Et ideo hic inquit de hac reductione, vel $\theta\nu\tau\gamma\theta\gamma\eta$, quod idem est, ad "quale principium et ad qualem causam debeat fieri," idest ad quod genus causae vel principii: scilicet utrum ad aliquam causam primam, quae sit causa sicut materia; aut ad aliquam, quae sit causa sicut finis, cujus gratia aliquid fit; aut ad aliquam, quae sit causa sicut movens. Praetermittit autem de causa formali, quia quaestio hic habetur de causa generationis rerum, quae fiunt per accidens. In generatione autem, forma non habet causalitatem, nisi per modum finis. Finis enim et forma in generatione incidunt in idem numero. -- Hanc autem quaestionem hic motam non solvit: sed supponit ejus solutionem ab eo quod est determinatum in secundo Physicorum. Ibi enim ostensum est quod fortuna et casus, quae sunt causae eorum quae fiunt per accidens, reducuntur ad genus causae efficientis. Ergo concludit ex praemissis, quod praetermittendum est loqui de ente per accidens, ex quo determinatum est sufficienter secundum id quod de eo determinari potest.

1203- Attendendum est autem quod ea quae Philosophus hic tradit, videntur removere quaedam, quae secundum philosophiam ab aliquibus ponuntur, scilicet fatum et providentiam. Vult enim hic Philosophus, quod non omnia quae fiunt, reducuntur in aliquam causam per se, ex qua de necessitate sequantur: alias sequeretur, quod omnia essent ex necessitate, et nihil per accidens esset in rebus. Illi autem, qui ponunt fatum, dicunt, contingentia, quae hic fiunt, quae videntur per accidens, esse reducibilia in aliquam virtutem corporis caelestis, per cujus actionem ea quae secundum se considerata per ac-

1202- Ensuite, quand il dit: "Mais à quelle sorte...", il soulève une question "occasionnée" par ce qu'on vient de dire. Il a dit en effet plus haut que les causes des êtres par accident se réduisent à un certain principe, dont on ne peut poser une autre cause. Pour cette raison ici il oriente sa recherche sur cette réduction, ou sur cette "anagogie", ce qui revient au même, pour savoir à quelle espèce de principe et de cause cette recherche devra parvenir: i.e., soit à une cause première dans le genre de la cause matérielle, ou de la cause finale, en vue de laquelle la chose est faite, ou dans le genre de la cause efficiente. Il laisse de côté la cause formelle, parce qu'il est question ici de la cause de la génération des choses qui arrivent par accident. Or dans la génération, la forme n'exerce pas de causalité, si ce n'est par mode de fin. La fin et la forme dans la génération coïncident dans un même être. -- Mais cette question qu'il vient de soulever, il ne la "solutionne" pas: mais il la suppose déjà "solutionnée" à partir de la doctrine du second livre des Physiques. On y a montré en effet que la fortune et le hasard, qui sont les causes des choses qui arrivent par accident, se réduisent au genre de la cause efficiente. Il conclut donc de ces prémisses, que l'on doit cesser de parler de l'être par accident, puisque l'on en a traité autant qu'il était possible à ce sujet.

1203-Il faut prêter attention au fait que la doctrine proposée ici par le Philosophe semble rejeter des choses qui sont posées par certains pour des raisons philosophiques, à savoir la fatalité et la providence. En effet, le philosophe veut ici que ce ne soit pas toutes les choses qui viennent à l'existence qui soient réductibles à une cause par soi, dont elles procèdent nécessairement: autrement il en résulterait que tout arriverait par nécessité, et rien par accident dans le monde. Ceux au contraire qui posent la fatalité disent que les choses contingentes qui arrivent dans le monde, et qui semblent être accidentelles, sont réductibles à la vertu d'un corps céleste,

cidens fieri videntur, cum quodam ordine producantur. Et similiter illi, qui ponunt providentiam, ea quae aguntur hic, dicunt esse ordinata secundum ordinem providentiae.

1204- Ex utraque igitur positione duo videntur sequi, quae sunt contraria hic, quae hic Philosophus determinat: quorum primum est: in rebus nihil fit per accidens neque a fortuna neque a casu. Quae enim secundum aliquem ordinem procedunt, non sunt per accidens. Sunt enim vel semper vel in majori parte. Secundum autem est, quod omnia ex necessitate eveniant. Si enim omnia ex necessitate eveniunt quorum causa vel ponitur in praesenti, vel jam est posita in praeterito, ut ratio Philosophi procedit, eorum autem quae sunt sub providentia vel fato causa ponitur in praesenti, et jam posita est in praeterito, eo quod providentia est immutabilis et aeterna, motus etiam caeli est invariabilis: videtur sequi quod ea quae sunt sub providentia vel fato, ex necessitate contingant. Et ita, si omnia quae hic aguntur, fato et providentia subduntur, sequitur quod omnia ex necessitate proveniant. Videtur ergo quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum.

1205-Ad horum autem evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est altior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit. Militaris autem solum ad eos, qui in ordine militari continentur. Ordinatio, autem quae est in effectibus ex aliqua causa tantum

par l'action duquelles choses qui, considérées en elles-mêmes, semblent arriver accidentellement, sont en fait produites de façons ordonnée. Et de même ceux qui posent la providence disent tout ce qui arrive est ordonné selon l'ordre de cette providence.

1204- De l'une ou l'autre de ces thèses (la providence et la fatalité) il semble s'ensuivre deux conséquences, qui sont contraires à ce que le Philosophe avance ici: la première est que dans l'univers rien n'arrive par accident, ni de la fortune, ni du hasard. En effet les choses qui procèdent selon un certain ordre ne sont pas accidentelles. Elles arrivent au contraire ou toujours, ou dans la majorité des cas. La seconde conséquence est que toutes les choses arrivent par nécessité. Si en effet arrivent par nécessité toutes ces choses dont la cause est posée actuellement ou a été posée dans le passé, comme l'enseigne le Philosophe, les choses qui sont dépendantes de la providence ou du destin ont déjà leur cause dans le présent, et même dans le passé, parce que la providence est immuable et éternelle, et que le mouvement du ciel est invariable; il semble s'ensuivre que les choses qui dépendent du destin et de la providence arriveraient par nécessité. Ainsi donc, si tout ce qui arrive en ce monde est soumis au destin et à la providence, il s'ensuit que tout arrive par nécessité. Il semble donc que, du moins dans l'intention du philosophe (sinon dans la lettre), il n'y ait pas à poser ni de providence ni de destin.

1205- Pour faire l'évidence là-dessus, il faut considérer que, plus une cause est élevée, plus sa causalité s'étend loin, à un plus grand nombre d'êtres. En effet, cette cause plus élevée a un effet propre qui est plus commun et qui se retrouve en un plus grand nombre d'êtres. De même dans les arts, il est évident que l'art politique, qui est au-dessus de l'art militaire, étend son influence à toute la communauté. L'art militaire, lui, ne l'étend qu'à ce qui relève de l'armée. L'ordre qui affecte les effets d'une

se extendit quantum extendit se illius causae causalitas. Omnis enim causa per se habet determinatos effectus, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur sed per accidens sibiipsis coincidunt; qui si referantur ad superiorem causam communem, ordinati inveniuntur, et non per accidens conjuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt.

1206-Sicut floritio hujus herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem habere videtur, - immo videtur esse accidens, - quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo, quia causa virtutis hujus plantae extendit se ad floritionem hujus, et non ad floritionem alterius: unde est quidem causa, quod haec planta floreat, non autem quod simul cum altera. Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul movet utramque herbam ad floritionem.

1207- Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis, sed mutabilis; scilicet corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae: ignis enim generat ignem, et homo generat hominem, et planta plantam.

1208- Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis, et quodammodo particularis. Particularis quidem, quia se extendit ad aliquod genus

certaine cause s'étend autant que le fait la causalité de cette cause. Toute cause par soi a des effets déterminés, qu'elle produit selon un certain ordre. Il est donc manifeste que des effets relatifs à une cause inférieure semblent ne comporter entre eux aucun ordre, mais ils coincident entre eux par accident, effets qui, si on les réfère à une cause supérieure commune, se trouvent ordonnés, et non survenus par coincidence (par accident) mais sont produits en même temps par une seule et même cause par soi.

1206- Ainsi la floraison de cette plante-ci ou de celle-là, référée à la vertu particulière, qui se trouve dans cette plante-ci ou dans celle-là, semble ne comporter aucun ordre, - bien plus il semble être accidentel que cette plante-ci fleurisse en même temps que celle-là. La raison en est que la causalité de la vertu de cette plante-ci s'exerce sur la floraison de cette plante-ci, et non sur la floraison d'une autre. Elle est donc la cause du fait que cette plante-ci fleurisse, mais pas du fait qu'elle fleurisse en même temps qu'une autre. Si maintenant on réfère à la vertu d'un corps céleste, qui est une cause commune, on découvrira que ce fait n'est pas accidentel que cette plante-ci fleurisse en même temps que celle-là, mais que cela est ordonné par une cause première, qui meut en même temps les deux plantes à la floraison.

1207-On trouve dans la nature trois degrés de causes. Il y a d'abord la cause incorruptible et immuable, c'est-à-dire divine; sous elle, il y a, en second, la cause incorruptible, mais muable, c'est-à-dire le corps céleste; encore en-dessous, on a les causes corruptibles et muables. Ces causes placées au troisième degré sont particulières, et déterminées à produire leurs effets propres, chacune selon son espèce: le feu en effet engendre le feu, et l'homme engendre l'homme, et la plante, la plante.

1208- La cause du second degré est de quelque façon universelle, et de quelque façon particulière. Particulière en effet, parce qu'elle ne s'étend qu'à un genre

entium determinatum, scilicet ad ea quae per motum in esse producuntur; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas ejus, sed ad omnia, quae alterantur et generatur et corrumpuntur: illud enim quod est primo motum, oportet esse causam omnium consequenter mobilium.

1209- Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: ejus enim effectus proprius est esse: unde quicquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur.

1210- Si igitur ea quae hic sunt contingencia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones. (Hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva, scilicet mea et latronum.) Tum etiam propter defectum agentis, cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad finem intendum; sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem. Tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam intentam ab agente, sed alterius modi sicut accidit in monstruosis partibus animalium.

1211-Haec autem contingencia, si ulterius in causam caelestem reducuntur, multa horum inveniuntur non esse per accidens; quia causae particulares etsi non continentur sub se invicem, continentur tamen sub una causa communi caelesti; unde concursus earum potest habere aliquam unam causam caelestem determinatam. Quia etiam virtus corporis caelestis et incorruptibilis est et impassibilis, non potest exire aliquis effectus ordinem causalitatis ejus propter defectum vel debilitatem ipsius virtutis. Sed quia agit movendo, et omne tale agens requirit materiam determinatam et dispositam, potest con-

particulier d'êtres, à savoir ceux qui parviennent à l'existence par un certain mouvement; elle est en effet une cause qui meut tout en étant mue. Universelle aussi, du fait que sa causalité ne s'étend pas seulement à une seule espèce de mobiles, mais à tous les êtres qui sont altérés, et engendrés et corrompus: ce qui est mu en premier, en effet, doit être la cause de tous les autres mouvements.

1209- Mais la cause du premier degré est simplement universelle; son effet propre, en effet, c'est l'être; d'où tout ce qui est, et quel que soit son mode d'être, est contenu proprement sous la causalité et l'ordination de cette cause.

1210- Si donc les choses qui sont contingentes dans le monde sont rapportées seulement à leurs causes prochaines particulières, on trouvera beaucoup de choses qui arrivent par accident, soit par le concours de deux causes, dont l'une est indépendante de l'autre, comme par exemple des voleurs m'assaillent contre mon intention (cette ren- contre est causée par deux vertus motrices, la mienne et celle des voleurs); soit encore à cause d'un défaut dans l'agent, auquel il arrive une faiblesse, qui l'empêche de parvenir au terme qu'il s'était proposé, comme lorsque quelqu'un tombe de fatigue en chemin; soit encore à cause de l'indisposition de la matière, qui ne se laisse pas informer correctement par l'agent, mais d'une autre façon, comme cela arrive chez les animaux qui ont des membres monstrueux.

1211- Ces choses contingentes, si on les réduit à une cause céleste, on en trouvera plusieurs qui ne sont pas accidentelles. Car les causes particulières, même si elles ne sont pas dépendantes les unes des autres, sont quand même dépendantes d'une cause commune céleste: d'où leur rencontre peut être d'une cause céleste unique et déterminée. De plus, étant donné que cette vertu du corps céleste est incorruptible et impassible, aucun effet ne peut échapper à l'ordre de sa causalité par manque ou par débilité de la part de sa vertu. Mais, comme elle s'exerce en communiquant le mouvement, et comme tout agent de cette nature requiert une matière déterminée et disposée, il peut

tingere quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter materiae indispositionem; et hoc erit per accidens.

arriver que dans les choses naturelles la vertu céleste n'atteigne pas son effet à cause de l'indisposition de la matière; et cela sera par accident.

1212- Quamvis igitur multa, quae videntur esse per accidens reducendo ipsa ad causas particulares, inveniuntur non esse per accidens reducendo ipsa ad causam communem universalem, scilicet virtutem caelestem, tamen etiam hac reductione facta, inveniuntur esse aliqua per accidens, sicut superius est habitum a Philosopho. Quando enim agens aliquod inducit effectum suum ut in pluribus, et non semper, sequetur, quod deficiat in paucioribus, et hoc per accidens est. Si igitur corpora caelestia effectos suos inducunt in inferiora corpora, ut in pluribus, et non semper, propter materiae indispositionem, sequetur, quod ipsum sit per accidens, quod virtus caelestis effectum suum non consequatur.

1212- Donc, bien qu'une quantité de choses, qui semblent être accidentelles si on les ramène à des causes particulières, ne soient pas accidentelles si on les réduit à la cause commune universelle, à savoir à la vertu des corps célestes, cependant, même une fois cette réduction opérée, on trouve encore des êtres par accident, comme le Philosophe nous le laisse voir plus haut. En effet quand un agent ne réussit son effet que la plupart du temps, et non pas toujours, il s'ensuit qu'il subit un échec dans la minorité des cas: ce qui est de l'être par accident. Si donc les corps célestes ne réussissent leurs effets dans les corps inférieurs que dans la majorité des cas, et non pas toujours, à cause de l'indisposition de la matière, il s'ensuivra que le fait même de ne pas réussir son effet sera pour le corps céleste quelque chose d'accidentel.

1213- Licet etiam ex hoc inveniuntur aliqua per accidens, facta reductione ad corpus caeleste; quia in istis inferioribus sunt aliquae causae agentes, quae possunt per se agere absque impressione corporis caelestis, scilicet animae rationales, ad quas non pertingit virtus corporis caelestis, (cum sint formae corporibus non subjectae), nisi forte per accidens, in quantum scilicet ex impressione corporis caelestis fit aliqua immutatio in corpore, et per accidens in viribus animae, quae sunt actus quarumdam partium corporis, ex quibus anima rationalis inclinatur ad agendum, licet nulla necessitas inducatur, cum habeat liberum dominium super passiones, ut eis dissentiat. Illa igitur, quae in his inferioribus inveniuntur per accidens fieri reducendo ad has causas, scilicet animas rationales, prout non sequuntur inclinationem, quae est ex impressione caelesti, non inveniuntur per se fieri per reductionem ad virtutem corporis caelestis.

1213- Il demeure toutefois encore quelque effets produits par accident, après cette réduction au corps céleste, parce que dans nos régions inférieures il y a quelques causes agentes qui peuvent agir par soi sans subir la motion d'aucun corps céleste, par exemple les âmes raisonnables, que les corps célestes ne peuvent toucher, puisqu'elles sont des formes non dépendantes de ce qui est corporel, sauf peut être par accident, en tant que sous la motion d'un corps céleste il se produit un changement dans le corps, et par accident dans les puissances de l'âme, qui sont les formes de ces parties corporelles, en conséquence de quoi l'âme est encline à agir, même si aucune nécessité ne s'exerce sur elle, puisqu'elle jouit d'un libre domaine sur ses passions et qu'elle peut ne pas y consentir. Ces effets donc, qui dans nos régions inférieures se trouvent arriver par accident quand on les réduit à ces causes, à savoir les âmes raisonnables, en tant que ces âmes ne se laissent pas entraîner aux mouvements qui proviennent des corps célestes, ne se trouvent donc pas arriver par soi, si on les réduit à la vertu des corps célestes.

1214- Et sic patet, quod positio fati, quae est quaedam dispositio inhaerens rebus inferioribus ex actione corporis caelestis, non removet omnia ea quae sunt per accidens.

1214- Ainsi il est évident que le fait de poser la fatalité, qui est la disposition des choses de notre monde inférieur d'après l'ordre que leur impose les corps célestes, n'enlève pas tout ce qui arrive par accident.

1215- Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus causalitas extendat se ad omnia in quantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia, et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad esse, sicut praesupponitur ad moveri, ut ejus subjectum; quoniam est pars essentiae rei. Sicut igitur virtus alterantis et moventis non impeditur ex essentia motus, aut ex termino ejus, sed ex subjecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia, vel a quocumque, quod adveniat qualitercumque ad esse rei. Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus, quae ejus ordini non subdatur.

1215- Mais si, poussant plus loin, nous réduisons ces effets contingents à la cause la plus haute et divine, on ne pourra rien trouver qui échappe à son ordination, puisque sa causalité s'étend à toutes choses en tant qu'elles sont des êtres. Sa causalité ne peut donc pas être empêchée par l'indisposition de la matière, puisque la matière elle-même et ses dispositions n'échappent pas à l'ordination de cette cause, qui est agente par mode de donatrice de l'être, et non seulement en tant qu'elle cause le mouvement ou l'altération. On ne peut pas dire en effet que la matière soit présupposée à l'être, comme elle est présupposée au mouvement, comme son sujet: au contraire elle fait partie de l'essence de la chose. Donc, comme la vertu du principe d'altération et de mouvement n'est pas empêchée par l'essence même du mouvement, ou par son terme, mais seulement par son sujet, qui est présupposé, ainsi la vertu du principe qui donne l'être n'est pas empêchée par la matière, ou par quoi que ce soit, qui advienne d'une façon quelconque à l'être de la chose. D'où il résulte avec évidence qu'il ne peut y avoir aucune cause agente dans notre monde, qui ne soit soumise à l'ordination de cette cause de l'être.

1216- Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparisonem ad alias causas per accidens esse inveniuntur. Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per ejus exemplum apparet.

1216- Il reste donc que tout ce qui arrive ici-bas, pour autant que c'est réductible à la cause première divine, se trouve exister selon un certain ordre et non par accident; même si, quand on fait référence à d'autres causes, on trouve de l'accidentel. Voilà pourquoi on dit, selon la foi catholique, que rien n'arrive au hasard ou n'importe comment dans le monde, et que tout est soumis à la divine providence. Aristote cependant parle ici des choses contingentes qui arrivent dans le monde, en les référant aux causes particulières, comme c'est évident par l'exemple qu'il apporte.

1217- Nunc autem restat videre quomodo positio fati et providentiae non tollit a rebus contingentiam, quasi omnia ex necessitate eveniant. Et de fato quidem manifestum est per ea quae dicta sunt. Jam enim est ostensum, quod licet corpora caelestia et eorum motus et actiones quantum in ipsis est necessitatem habeant, tamen effectus eorum in istis inferioribus potest deficere, vel propter indispositionem materiae, vel propter animam rationalem quae habet liberam electionem sequendi inclinationes, quae sunt ex impressione caelesti, vel non sequendi: et ita relinquitur, quod hujusmodi effectus non ex necessitate, sed contingenter proveniant. Non enim positio causae caelestis est positio causae talis, ad quam de necessitate sequatur effectus, sicut ad compositionem ex contrariis sequitur mors animalis, ut in litera tangitur.

1218- Sed de providentia majorem habet difficultatem. Providentia enim divina falli non potest. Haec enim duo sunt impossibilia, quod aliquid sit provisum a Deo, et non fiat: et ita videtur, quod ex quo providentia jam ponitur, quod ejus effectum necesse sit sequi.

1219- Sed sciendum est, quod ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinae susceptibile. Si autem aliqua causa non faciat hominem simpliciter sed hominem talem, ejus non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac ejus proprietate utitur ad hoc quod homo fiat civilis.

1217- Maintenant il reste à voir comment le fait de poser la fatalité et la providence n'enlève pas dans les choses la contingence, comme si tout arrivait avec nécessité. Pour ce qui est de la fatalité, c'est déjà manifeste par ce que l'on a dit plus haut. On a en effet montré déjà que, bien que les corps célestes et leurs mouvements et actions ont de la nécessité, en eux-mêmes, toutefois leur effet dans nos régions inférieures peut ne pas arriver, soit à cause de l'indisposition de la matière, soit à cause de l'âme raisonnable qui a le libre choix de suivre les inclinations qui proviennent de l'action des corps célestes, ou de ne les pas suivre. Ainsi donc il résulte que les effets de cette nature surviennent non par nécessité, mais de façon contingente. En effet poser une cause céleste ce n'est pas poser une cause telle que son effet doive s'ensuire nécessairement, comme par exemple la mort de l'animal suit nécessairement sa composition de principes contraires, comme on le lit dans le texte d'Aristote.

1218- Mais à propos de la providence, la difficulté est plus grande. La providence divine, en effet, ne peut défailir. Il est impossible de concilier ces deux choses: à savoir que quelque chose soit prévu par la providence, et n'arrive pas. Ainsi donc il semble que, du fait que l'on a posé la providence, son effet doive s'ensuire avec nécessité.

1219- Mais il faut savoir que c'est de la même cause que dépendent un effet, et tous les accidents propres de cet effet. De même en effet que l'homme dépend de la nature, de même tous ses accidents propres, comme sa risibilité, et son aptitude à acquérir les disciplines intellectuelles dépendent aussi de la nature. Si une cause n'est pas responsable de l'homme dans son essence, mais simplement de tel homme, il ne lui appartiendra pas de causer en lui les accidents propres de l'homme, mais seulement de se servir de ces propriétés. L'art politique fait l'homme citoyen; elle ne le rend pas disciplinable, mais elle se sert de cette propriété afin de rendre l'homme citoyen.

1220- Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causa medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur uniuscujusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vere, Si aliquid est A Deo provisum, hoc erit.

1221- Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt.

1222- Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cujuslibet alterius causae subditur solum quod ejus effectus sit. Quod autem sit necessario vel

1220- Comme on l'a déjà dit, l'être en tant qu'être a Dieu lui-même pour cause: donc, de même que l'être lui-même est soumis à la divine providence, de même aussi tous les accidents de l'être en tant qu'être, parmi lesquels se trouvent le nécessaire et le contingent. Il appartient en effet à la divine providence non seulement de faire cet être, mais aussi de lui donner la contingence ou la nécessité. En effet selon qu'elle a voulu donner à un être quelconque la contingence ou la nécessité, elle lui a préparé des causes intermédiaires, dont cet être procède avec nécessité ou avec contingence. Il arrive donc que l'effet d'une cause quelconque selon qu'il est ordonné par la divine providence, est un effet nécessaire. D'où il ressort que cette affirmation conditionnelle est vraie: si quelque chose a été prévue par Dieu, cette chose sera.

1221- Cependant, si on considère un effet d'après l'ordre et la dépendance qu'il a par rapport à sa cause prochaine, on ne fera pas de tout effet un effet nécessaire; mais tel effet sera nécessaire, tel autre sera contingent, tout comme sa cause. Les effets sont assimilés, dans leur nature, à leur cause prochaine, non à leurs causes éloignées; parce qu'ils ne peuvent pas rejoindre le degré de perfection de ces dernières.

1222- Ainsi donc il est évident que, quand nous parlons de la divine providence, on ne doit pas dire seulement: Dieu a prévu que cela sera, mais on doit ajouter Dieu a prévu que cela sera de façon contingente ou de façon nécessaire. D'où on ne peut conclure de la raison apportée par Aristote que, la providence de Dieu étant posée, tous ses effets deviennent nécessaires, mais qu'il est nécessaire que ses effets soient, ou de façon contingente, ou avec nécessité. Cela est particulier à cette cause, i.e. à la divine providence. En effet, les autres causes ne constituent pas la loi de nécessité ou de contingence, mais cette loi étant posée par une cause supérieure, ils l'exécutent seulement. Ainsi donc toute autre cause que la providence a sous sa causalité seulement le fait que son effet soit posé. Qu'il

contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis in quantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.

arrive avec nécessité ou avec contingence, cela dépend d'une cause plus haute, à savoir la cause de l'être en tant qu'être. C'est de cette dernière que provient l'ordre de la nécessité ou de la contingence dans les choses.

TEXTE D'ARISTOTE -

Quant à l'Être comme vrai, et au Non-Être comme faux, ils consistent dans l'union et dans la séparation, et le vrai et le faux réunis se partagent entièrement les contradictoires (En effet, le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle; et le faux est la contradiction de cette affirmation de cette négation. Mais comment se fait-il que nous pensions les choses comme unies ou séparées? C'est une autre question. Quand je dis unies et séparées, j'entends que je pense les choses de telle sorte qu'il n'y a pas simple consécution de pensées, mais que ces pensées deviennent une unité). Le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les choses, comme si le bien était le vrai, et le mal, en lui-même, le faux, mais dans la pensée, et, en ce qui regarde les natures simples et les essences, le vrai et faux n'existent pas même dans la pensée. Cela étant posé, ce qu'il faut connaître de l'Être et du Non-Être, envisagés de cette façon, devra être examiné ultérieurement. Mais puisque la liaison et la séparation sont dans la pensée, et non dans les choses, et que l'Être, pris en ce sens, est différent de l'Être au sens strict (car la pensée réunit ou sépare, pour un sujet donné, soit une essence, soit une certaine qualité, soit une certaine quantité, soit tout autre mode), nous devons laisser de côté, aussi bien que l'Être par accident, l'Être en tant que vrai. En effet, la cause de l'Être par accident est indéterminée, et celle de l'Être en tant que vrai n'est qu'une affection de la pensée; de plus, ces deux sortes d'êtres roulent sur l'autre genre de l'Être, et ils ne manifestent, ni l'un, ni l'autre, l'existence de quelque nature objective d'être. Passons-les tous les deux sous silence, et examinons les causes et les principes de l'Être lui-même en tant qu'être; (il est clair aussi qu'en déterminant les sens divers de chaque terme, nous avons établi que l'Être se prend en plusieurs acceptions).

LECON IV

COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS

IL EXPOSE DE QUELLE MANIERE L'ETRE SIGNIFIE LE VRAI ET EN QUOI CONSISTENT LE VRAI ET LE FAUX. IL CONCLUT QU'À BON DROIT L'ETRE-VRAI ET L'ETRE PAR ACCIDENT SONT EXCLUS DE NOTRE ETUDE.

1223- Postquam determinavit Philosophus de ente per accidens, hic determinat de ente, quod significat veritatem propositionis: et circa hoc duo facit. Primo determinat qualiter dicitur hujusmodi ens. Secundo removet ipsum a principali consideratione hujus scientiae, ibi, "Quoniam autem complexio etc." Circa primum tria facit. Primo ostendit qualiter hujusmodi ens dicitur. Secundo respondet cuidam quaestioni, ibi, "Quomodo autem quod simul etc." Tertio manifestat quoddam quod dixerat, ibi, "Non est autem verum et falsum in rebus etc." Dicit ergo "quod ens quoddam dicitur quasi verum," id est quod nihil aliud significat nisi veritatem. Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur, propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens significat quasi falsum. Cum enim respondetur. Non est, significatur quod proposita oratio sit falsa. Hoc autem ens, quod dicitur quasi verum, et non ens, quod dicitur quasi falsum, consistit circa compositionem et divisionem. Voces enim incomplexae neque verum neque falsum significant; sed voces complexae, per affirmationem aut negationem veritatem aut falsitatem habent. Dicitur autem hic affirmatio compositio, quia significat praedicatum inesse subjecto. Negatio vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subjecto removeri.

1224- Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt simplices, non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae per affirmationem vel negationem.

1223- Après avoir déterminé l'être par accident, le Philosophe détermine maintenant l'être qui signifie la vérité de la proposition. À ce sujet, il fait une double considération. Il détermine, en premier, quel est le sens de cet être puis, en second, il l'exclut de la considération principale de cette science, où il dit: "Le faux et le vrai, en effet, etc." Pour établir le sens de l'être-vrai, il fait une triple réflexion. Il montre, en premier, de quelle manière se dit l'être qui signifie le vrai; en second, il répond à une certaine question, où il dit: "Mais comment se fait-il etc."; en troisième, il manifeste une de ses affirmations, où il dit: "Le faux et le vrai, en effet, etc." Il dit donc qu'il y a l'être au sens du vrai, c'est-à-dire qui ne signifie rien d'autre que la vérité. Lorsque nous demandons si l'homme est un animal, on répond qu'il l'est. Ce qui signifie que la proposition précédente est vraie. Et de la même façon, le non-être signifie le faux, Lorsque nous répondons: il n'est pas, cela signifie que la proposition entendue est fausse. Cet être qu'on appelle, pour ainsi dire, le vrai, et ce non-être qu'on appelle le faux, consistent dans la composition et la division. Les termes incomplexes, en effet, ne signifient ni le vrai ni le faux; les termes complexes, grâce à l'affirmation et à la négation, sont vrais ou faux. Cependant, ici, on emploie le mot composition pour l'affirmation, parce que l'affirmation signifie que le prédicat est dans le sujet. La négation est dite division, parce qu'elle signifie que le prédicat est séparé du sujet.

1224- Et puisque les mots sont les signes des choses intelligées, il faut en dire autant des concepts de l'intelligence. Ceux qui sont simples n'ont aucune vérité ni fausseté; il n'y a que les concepts complexes par affirmation ou négation qui sont vrais ou faux.

1225- Et quia praedictum ens et non ens, scilicet verum et falsum, consistit in compositione et divisione, ideo similiter consistit circa partitionem contradictionis. Unaquaeque enim contradictionum partiuntur sibi invicem verum et falsum; ita quod altera pars est vera, et altera pars est falsa. Cum enim contradictio ex affirmatione et negatione constituitur, utraque autem harum ex praedicatione sit et subjecto, praedicatum et subjectum dupliciter se possunt habere. Aut enim sunt conjuncta in rerum natura, sicut homo et animal; aut sunt disiuncta, ut homo et asinus.

1226- Si ergo formantur duae contradictiones: una ex terminis conjunctis, ut, homo est animal, homo non est animal; alia ex terminis disiunctis, ut, homo est asinus, homo non est asinus, utramque contradictionem inter se dividunt verum et falsum; ita quod verum pro parte sua "habet affirmationem in composito", idest in terminis conjunctis et "negationem in disjuncto", idest in terminis disiunctis. Hae enim duae sunt verae, homo est animal et homo non est asinus. Sed falsum pro sua parte habet "contradictionem partitionis", idest contradictoria eorum, quae cedunt in partem veri. Habet enim falsum pro sua parte negationem in conjuncto, et affirmationem in disjuncto. Hae enim duae sunt falsae, homo non est animal, et homo est asinus.

1227- Deinde cum dicit "quomodo autem" Removet quamdam dubitationem, quae posset occasionari ex dictis. Dixerat enim quod verum et falsum consistunt in compositione et divisione, vocum quidem secundario, intellectus autem primo et principaliter: omnis autem compositio vel divisio plurium est: et ideo potest esse dubium, quomodo ista quae componuntur et dividuntur, intellectus intelligat: utrum scilicet cet simul, aut separatim. Sed dicit, quod hoc pertinet ad alium sermonem scilicet ad librum de Anima.

1225- Et parce que l'être mentionné, à savoir le vrai et le faux, consiste dans la composition et la division, il consiste également dans le partage de la contradiction. Les parties de la contradiction se partagent entre elles le vrai et le faux, de telle sorte qu'une partie de la contradiction est vraie, et l'autre partie, fausse. En effet, puisque la contradiction est constituée d'une affirmation et d'une négation, et que l'une et l'autre partie sont constituées d'un prédicat et d'un sujet, il y a deux cas possibles dans les rapports entre le prédicat et le sujet. Ou bien leur union est réelle, comme homme et animal; ou bien il y a séparation réelle, comme homme et âne.

1226- Si donc nous formons deux contradictions: l'une ayant des termes réellement unis: "l'homme est animal", l'homme n'est pas animal; l'autre ayant des termes séparés: l'homme est un âne, l'homme n'est pas un âne, chacune de ces contradictoires se divisent entre elles le vrai et le faux, de telle sorte que le vrai trouve sa part dans l'affirmation du composé, c'est-à-dire des termes réellement unis, et dans la négation du séparé, des termes réellement séparés. Ces deux propositions sont également vraies: l'homme est animal et l'homme n'est pas un âne. Mais le faux trouve sa part dans les contradictoires des propositions où se trouve le vrai. Le faux a donc comme lot la négation du composé et l'affirmation du séparé. En effet, ces deux propositions sont fausses: l'homme n'est pas animal et l'homme est un âne.

1227- Ensuite, quand il dit: "Mais comment...", il nettoie ensuite un certain doute qui pouvait s'élever à l'occasion de l'exposé précédent. Il avait dit, en effet, que le vrai et le faux consistent dans la composition et la division, secondairement des mots, premièrement et principalement de l'intelligence. Or, toute composition ou division exigent pluralité. Il pourrait donc s'élever le doute suivant: comment l'intelligence intellige-t-elle ces objets qui sont composés ou divisés? Les intellige-t-elle ensemble ou séparément? Mais il dit que cette question appartient à un autre traité, à celui de l'Âme.

1228- Et quia Simul dupliciter dicitur, quandoque enim significat unitatem, sicut dicimus simul esse secundum tempus quae sunt in uno et eodem instanti: quandoque vero significat conjunctionem et vicinitatem eorum quae consequenter se habent, sicut dicimus duos homines esse simul secundum locum, quorum loca sunt conjuncta et consequenter se habentia, et secundum tempus, quae se tempore consequuntur: ideo exponit quaestionem motam, qua quaesivit utrum simul aut separatim intelligat intellectus ea quae componuntur et dividuntur: dicens, quod non intelligit simul secundum quod aliqua dicuntur esse simul, ut consequenter se habent: sed secundum quod aliqua dicuntur esse simul in eo quod fit aliquid unum.

1229- Et in hoc innuitur solutio quaestionis. Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligit ambo ut unum, in quantum scilicet ex eis aliquod unum fit; sicut etiam partes cujuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit donum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul, in quantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum et subjectum simul, in quantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio.

1228- Et parce que "ensemble" ou "simultané" se dit de deux façons, il signifie quelquefois l'unité, comme lorsque nous parlons de la simultanéité dans le temps pour signifier la rencontre dans un seul et même instant; il signifie, quelquefois, la conjonction et le rapprochement de deux choses consécutives l'une à l'autre, comme lorsque nous disons que deux hommes sont ensemble dans un lieu, parce que les lieux où ils se trouvent sont conjoints, l'un étant immédiatement consécutif à l'autre, ou lorsque nous parlons de simultanéité dans le temps pour désigner ce qui se suit immédiatement dans le temps. A cause de ce double sens du mot "ensemble", il expose la question agitée où on se demandait si l'intelligence comprenait ensemble ou séparément les objets qu'elle compose et divise. Il répond qu'elle ne comprend pas ensemble -- ou en même temps -- dans le second sens du mot, où les choses sont dites être ensemble où simultanées en tant qu'elles sont consécutives l'une à l'autre, mais dans le premier sens du mot, selon lequel les choses sont dites être ensemble du fait qu'elles forment une unité, qu'elles deviennent une.

1229- C'est là que la solution de la question apparaît. Si, en effet, l'intelligence intellige l'homme et l'animal chacun en soi, en tant qu'ils sont deux objets, elle les intellige consécutivement à deux concepts simples, ne formant pas avec eux une affirmation ni une négation. Lorsque cependant à partir de l'homme et de l'animal, elle forme une composition ou une division, elle les intellige comme étant un, en tant qu'à partir d'eux elle forme quelque chose d'un. Ainsi, d'ailleurs, l'intelligence intellige les parties d'un tout comme quelque chose d'un, en intelligeant le tout lui-même. En effet, elle ne saisit pas la maison en intelligeant tout d'abord les fondations et ensuite les murs et ensuite le toit, mais elle intellige toutes les parties ensemble, en tant que ces parties forment quelque chose d'un. Pareillement, elle intellige le prédicat et le sujet ensemble, en tant qu'à partir d'eux se forme quelque chose d'un: l'affirmation et la négation.

1230- Deinde cum dicit "non est autem". Manifestat quoddam quod dixerat scilicet quod verum et falsum sint in compositione et divisione. Quod quidem probat per modum cuiusdam divisionis. Eorum enim, quae dicuntur voce, quaedam sunt in rebus extra animam, quaedam autem sunt in anima tantum. Album enim et nigrum sunt extra animam; sed rationes horum sunt in anima tantum. Posset autem aliquis credere, quod verum et falsum sint etiam in rebus sicut bonum et malum; ita quod verum sit quoddam bonum, et falsum sit quoddam malum; hoc enim oporteret si verum et falsum essent in rebus. Verum enim quamdam perfectionem naturae significat. Falsum vero defectum. Omnis autem perfectio in rebus existens, ad perfectionem et bonitatem naturae pertinet, defectus vero et privatio ad malitiam.

1231- Sed ipse hoc negat; dicens, quod verum et falsum non sunt in rebus, ita quod verum rationis sit quoddam bonum naturae, et falsum sit quoddam malum; sed "sunt tantum in mente", id est in intellectu.

1232- Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscujusque rei. Alia ejus operatio est per quam componit et dividit.

1233- Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod "verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est". Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundo vocis, quae significat conceptionem mentis. Et ulterius

1230- Ensuite, quand il dit: "Le faux et le vrai...", il manifeste une affirmation précédente, à savoir que le vrai et le faux sont dans la composition et la division. Ce qu'il prouve par la méthode d'une division. Parmi tout ce que représentent les mots, certaines choses existent dans la réalité en dehors de l'âme, certaines autres n'existent que dans l'âme. Le blanc et le noir sont extérieurs à l'âme, mais leurs notions n'existent que dans l'âme. Et donc quelqu'un pourrait croire que le vrai et le faux existent aussi dans la réalité extérieure, comme le bien et le mal, de telle sorte que le vrai serait un certain bien et le faux, un certain mal. Il en serait nécessairement ainsi si le vrai et le faux étaient dans les choses. Le vrai, en effet, signifie une certaine perfection de la nature, alors que le faux signifie un défaut de perfection. Or, toute perfection existant dans les choses appartient à la perfection et à la bonté de la nature, alors que la déficience et la privation appartiennent au mal.

1231- Mais Aristote le nie en disant que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, de telle sorte que le vrai de la raison soit un certain bien de la nature et le faux, un certain mal. Mais ils n'existent que dans l'intelligence.

1232- Or, l'intelligence a deux opérations. L'une s'appelle l'intelligence des indivisibles, par laquelle l'intelligence forme les concepts simples des choses en saisissant l'essence de chacune. L'autre opération est celle par laquelle elle compose et divise.

1233- Or, le vrai et le faux, bien qu'ils soient dans l'intelligence, ne se trouvent pas dans cette opération par laquelle l'intelligence forme des conceptions simples et l'essence des choses. Le vrai et le faux n'étant pas dans la réalité, ni dans l'opération intellectuelle qui conçoit les choses simples et les essences, il reste, d'après la division, qu'ils soient premièrement et principalement dans la composition et la division de l'intelligence et, secondairement, dans le terme oral qui signifie cette conception de l'esprit. Et il conclut en dernier que tout ce qu'il

concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, "posterius perscrutandum est", scilicet in fine noni et etiam in libro de Anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto.

1234- Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala, Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum.

1235- Licet autem in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem hujus similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: et propter hoc dicitur quod verum et falsum sunt in mente.

1236- Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem dijudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal

faut considérer sur l'être pris dans le sens du vrai et du faux, devra être remis à la fin du neuvième livre, et aussi dans le livre de l'Âme, et dans les livres de logique. Toute la logique, en effet, semble porter sur l'être qui signifie le vrai et le non-être qui signifie le faux.

1234- Il faut savoir, cependant, que toute connaissance s'accomplit par la réception de la similitude de la chose connue dans le connaissant. Et donc, comme la perfection de la chose connue consiste dans la possession de la forme par laquelle elle est telle chose, ainsi la perfection de la connaissance consiste dans la possession de la similitude de cette forme. De ce que la chose connue a la forme qui lui est due, on dit qu'elle est bonne; et de ce qu'elle souffre quelque privation, on dit qu'elle est mauvaise. De la même façon, du fait que le connaissant possède la similitude de la chose connue, on dit qu'il a une connaissance vraie; et, s'il y a déficience dans la représentation, on dit qu'il a une connaissance fautive. Comme donc le bien et le mal désignent les perfectiones qui sont dans les choses, ainsi le vrai et le faux désignent les perfectiones de la connaissance.

1235- Bien que dans la connaissance sensitive il peut y avoir similitude de la chose connue, il n'appartient pas au sens de connaître la raison de cette similitude, mais uniquement à l'intelligence. Et c'est pourquoi, bien que le sens puisse être vrai par rapport au sensible, il ne connaît pas la vérité. C'est là l'oeuvre propre de l'intelligence. Pour cette raison, on dit que le vrai et le faux sont dans l'intelligence.

1236- L'intelligence possède intimement la similitude de la chose intelligée, en tant qu'elle conçoit les raisons des incomplexes. Cependant, cette possession ne lui fait pas juger - discerner - cette similitude; elle le fait uniquement lorsqu'elle compose ou divise. En effet, lorsque l'intelligence conçoit cet objet qui est un animal raisonnable mortel, elle possède dans son sein la similitude de l'homme; mais ce n'est pas à cause de

rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione.

1237- Et si res dicatur aliquando falsa, vel etiam definitio, hoc erit in ordine ad affirmationem et ad negationem. Dicitur enim res falsa, ut in fine quinti habitum est, aut quae non est omnino, sicut diametrum commensurabilem; aut quia est quidem, sed est apta nata videri aliter quam sit. Et similiter definitio dicitur falsa aut quia nullius, vel quia assignatur alteri quam ei cuius est. In omnibus enim his modis patet quod falsum in rebus vel in definitionibus dicitur, ratione falsae enunciationis de ipsis.

1238- Et similiter patet de vero. Nam res dicitur vera, quando habet propriam formam, quae ei ostenditur inesse. Et definitio vera, quae vere competit ei cui assignatur.

1239- Patet etiam quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens, sua veritate.

1240- Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt objecta cognitionis, sunt in mente. Bonum vero et malum, quae sunt objecta appetitus, sunt in rebus. Item quod, sicut cognitio perficitur per hoc quod

cela qu'elle connaît qu'elle possède cette similitude, parce qu'elle ne juge pas que l'homme est un animal raisonnable et mortel. C'est pourquoi, la vérité et la fausseté se trouvent dans cette seule seconde opération, selon laquelle non seulement l'intelligence possède la similitude de la chose, mais encore réfléchit sur cette similitude elle-même, la connaissant et la jugeant (discernant). De ces considérations, il est donc évident que la vérité n'est pas dans les choses, mais uniquement dans l'esprit et, de plus, dans la composition et la division.

1237- Et si on dit quelque fois que la chose est fausse, ou encore la définition, cela n'est que par relation à l'affirmation et à la négation. Une chose est dite fausse, en effet, comme on l'a vu à la fin du 5ième livre, ou bien parce que tout simplement elle n'existe pas, comme un diamètre commensurable, ou bien parce que, tout en existant, elle est naturellement apte à se montrer autre qu'elle est. Et pareillement, on dit que la définition est fausse, ou bien parce qu'elle n'est la définition de rien, ou bien parce qu'elle est appliquée à autre chose que ce qu'elle définit. Dans tous ces cas, il est manifeste que le faux se dit des choses ou des définitions en raison de la fausse énonciation que l'on porte sur elles.

1238- La même évidence se fait à propos du vrai. Car la chose est dite vraie, lorsqu'elle possède proprement la chose qu'elle manifeste posséder. Et la définition est vraie, qui convient vraiment à la chose à laquelle on l'applique.

1239- Il appert aussi que rien n'empêche le vrai d'être un certain bien, en tant qu'on prend l'intellect connaissant pour une chose. Comme toute autre chose est bonne par sa perfection, ainsi l'intellect connaissant est bon par sa perfection, par sa vérité.

1240- Il apparaît aussi, par ce que nous venons de dire, que le vrai et le faux qui sont objets de la connaissance, sont dans l'esprit. Le bien et le mal, au contraire, qui sont objets de l'appétit, sont dans les choses. Aussi, comme la

res cognitae sunt in cognoscente, ita appetitus quicumque perficitur per ordinem appetentis ad res appetibiles.

1241- Deinde cum dicit "quoniam autem". Excludit ens verum et ens per accidens a principali consideratione hujus doctrinae; dicens, quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus conjungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa. Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus. Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est "aut quod quid est", idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.

1242- Et ideo utrumque est praetermittendum; scilicet et ens per accidens, et ens quod significat verum; quia hujus, scilicet entis per accidens, causa est indeterminata, et ideo non cadit sub arte, ut ostensum est. Illius vero, scilicet entis veri, causa est "aliqua passio mentis", idest operatio intellectus componentis et dividit, Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.

connaissance se perfectionne par le fait que les choses connues sont dans le connaissant, ainsi tout appétit se perfectionne par le rapport de celui qui aime aux choses appétibles.

1241- Ensuite, quand il dit: "Mais puisque la liaison...", il exclut l'être qui signifie le vrai et l'être par accident de la considération principale de cette doctrine. La composition et la division, dans lesquelles se trouvent le vrai et le faux, sont dans l'esprit et non dans la réalité. Il existe bien une certaine composition dans les choses; mais une telle composition fait la chose une, que l'intelligence reçoit comme quelque chose d'un par la simple conception. Mais la composition ou la division, par laquelle l'intelligence unit ou divise ses concepts, est uniquement dans l'intelligence, non dans la réalité. Elle consiste, en effet, dans une certaine comparaison de deux concepts, que ces deux concepts soient réellement identiques ou divers. En effet, l'intelligence se sert quelque fois d'une seule chose comme si elle était deux pour former sa composition, comme lorsqu'on dit que l'homme est homme. D'où l'on voit bien qu'une telle composition est uniquement dans l'intelligence, non dans la réalité. Et c'est pourquoi, l'être à la façon du vrai, parce qu'il consiste dans une telle composition, est différent de ce qui est proprement être, qui est la réalité extérieure à l'âme, où l'on ne trouve que, soit la substance, soit la qualité, soit la quantité, soit quelque complexe que l'intelligence unit ou divise.

1242- C'est pourquoi, ces deux sortes d'être: et l'être par accident et l'être qui signifie le vrai, doivent être omis de notre considération. La cause de l'être par accident est indéterminée et donc ne tombe pas sous les prises de l'art, comme on l'a montré. La cause de l'être-vrai est une certaine passion de l'esprit, c'est-à-dire l'opération de l'intelligence qui compose et divise. Et donc sa considération relève de la science qui traite de l'intelligence.

1243- Et alia ratio est, quia "utrumque", scilicet ens verum et ens per accidens, sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia. Patet enim quod ens per accidens est ex concursu accidentaliter entium extra animam, quorum unumquodque est per se. Sicut grammaticum musicum licet sit per accidens, tamen et grammaticum et musicum est per se ens, quia utrumque per se acceptum, habet causam determinatam. Et similiter intellectus compositionem et divisionem facit circa res, quae sub praedicamentis continentur.

1244- Unde si determinetur sufficienter illud genus entis quod continetur sub praedicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente vero. Et propter hoc hujusmodi entia praetermittuntur. Sed perscrutandae sunt causae et principia ipsius entis per se dicti, in quantum est ens. De quo palam est ex his quae determinavimus in quinto libro; ubi dictum est, quoties unumquodque talium nominum dicitur, quod ens dicitur multipliciter, sicut infra in principio septimi sequetur.

1243- Voici une autre raison. L'être-vrai et l'être par accident concernent un certain genre particulier d'être, non pas l'être absolu par soi qui est dans les choses, et ne manifestent pas une autre ^{nature} objective de l'être en dehors des êtres par soi. En effet, il est clair que l'être par accident provient du concours accidentel des êtres réels, où chaque être est un être par soi. Ainsi, bien que le grammairien-musicien soit un être par accident, cependant et le grammairien et le musicien sont des êtres par soi, parce que, chacun pris séparément, a une cause déterminée. Et, pareillement, l'intelligence compose et divise sur les choses qui sont contenues sous les prédicaments.

1244- Donc, si on détermine suffisamment ce genre d'être qui est compris sous le prédicament, l'évidence se fera et sur l'être par accident et sur l'être-vrai. C'est pourquoi, on les laisse de côté. Ce qu'il faut examiner ce sont les causes et les principes de cet être même qui est dit par soi, en tant qu'il est être. Il y a suffisamment de clarté là-dessus par ce que nous avons déterminé dans le cinquième livre où, en déterminant les sens divers de chaque terme, nous avons établi que l'être se prend en plusieurs acceptions. Ce que, d'ailleurs, on reverra au début du septième livre.