

Extraits du Journal de Boèce – Commentaire de saint Thomas d’Aquin
(Expositio libri Boetii De Hebdomadibus)

Démarquage en français à usage personnel - 07 mai 2014

Guy-François DELAPORTE

www.thomas-d-aquin.com - webmaster@thomas-aquin.net

d’après le texte latin :

CORPUS THOMISTICUM

Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

<http://www.corpusthomisticum.org>

(Utilisation libre de droits – Merci de respecter l’affichage des coordonnées de l’auteur)

Prooemium *Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas.* Eccli. 32, 15 - 16.

Prohème. « Hâte-toi d'abord vers ta demeure, appelle-la de tes vœux, détends-toi en elle, et excite tes pensées. » (Siracide 32:15-16)

Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: *praecurre prior in domum tuam*, idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: unde dicitur Sap. VIII: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, idest cum sapientia.

Le soin pour la sagesse jouit du privilège de se suffire toujours mieux à elle-même en poursuivant son œuvre. Dans les travaux extérieurs, l'homme a le plus souvent besoin d'aide, mais dans la contemplation de la sagesse, il s'épanouit d'autant mieux qu'il peut davantage se retirer en son for intérieur, dans la solitude. Aussi le Sage renvoie-t-il, dans ce verset, l'homme à lui-même en écrivant " Hâte-toi d'abord vers ta demeure" autrement dit, libère ton esprit des occupations du dehors, avant d'être sollicité par celles dont le souci t'accaparerait. Sagesse:8 ajoute d'ailleurs : j'entrerais dans ma maison et me reposerais en elle, c'est-à-dire en la Sagesse.

Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praecooccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: *et illuc advocare*, idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, *et illic lude*.

La contemplation de la Sagesse demande à l'esprit de tellement s'y consacrer pour remplir entièrement sa maison, qu'elle exige de tourner totalement son attention vers l'intérieur, afin d'éviter d'être distrait par les événements du dehors. Il ajoute donc encore : "appelle-là de tes vœux", et concentre toute ta volonté pour elle. Ainsi, ayant fait le vide complet de sa demeure intérieure, et totalement présent en elle par l'esprit, voici par quoi l'homme doit poursuivre : "détends-toi en elle".

Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire.

Comprenons que la contemplation de la sagesse se compare aisément à un loisir dont elle possède deux caractères :

1. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eccli. XXIV, dicitur ex ore sapientiae: *spiritus meus super mel dulcis*.

Premièrement, le jeu est agréable, et la contemplation de la sagesse offre de très grands délices ; Ben Sira lui fait dire : mon esprit m'est plus doux que le miel.

2. Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur.

Deuxièmement, la pratique du jeu ne cherche pas d’autre objectif qu’elle-même.

Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae.

Or, c’est aussi le cas des plaisirs de la sagesse.

1. Contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud Prov. XIV: *risus dolore miscebitur*.

Il arrive, en effet, que, parfois, l’homme se réjouisse intérieurement de la perspective de ses envies ou de ses intentions, mais cette joie dépend de succès extérieurs, auxquels il doit parvenir. Une défaillance ou un retard assombrirait sa joie de regrets à la hauteur. Proverbes:14 avertissent : le rire se mêle de tristesse.

2. Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur Sap. VIII: *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius*, scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. VIII: *delectabar per singulos dies, ludens coram eo*: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: *et illic age conceptiones tuas*, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis.

Mais la joie de la contemplation de la sagesse détient en elle-même son propre motif, elle n’éprouve pas l’angoisse d’attendre après ce qui lui manque. Aussi lisons-nous en Sagesse:7 : ni ressentiment dans sa conversation, ni ennui en sa compagnie (à propos de la sagesse). La divine Sagesse compare pour cela sa joie à un jeu. Je me réjouissais chaque jour, jouant devant sa face (Proverbes:8). Entendons par la diversité des jours, la variété des vérités contemplées, car l’auteur ajoute : et en elle, excite tes pensées grâce auxquelles l’homme prend connaissance de la vérité.

Lectio 1 Huius ergo exhortationis sectator Boetius de suis conceptionibus librum nobis edidit, qui de hebdomadibus dicitur, idest de editionibus: quia in Graeco hebdomada idem est quod edere. In quo quidem libro Boetius duo facit.

Leçon 1 Disciple de L’Ecclésiastique, Boèce nous offrit un livre sur ses conceptions, intitulé Semainier, ou encore Éditions, car c’est le même mot en grec.¹ Son ouvrage s’articule en deux parties :

¹ Semainier ou Edition pourrait correspondre à ce qu’on nomme aujourd’hui un journal ou un bloc-notes, que beaucoup d’auteurs tiennent par devers eux, au fil du temps, et où ils notent le flot continu de leurs réflexions personnelles, sans souci de pédagogie ni d’ordre.

1. Primo enim praemittit prooemium

Il rédige d’abord un prohème

2. Secundo procedit ad operis tractatum, ibi, *diversum est esse, et id quod est*. Circa primum tria facit.

Il entre ensuite dans le vif du sujet. À ce sujet, il fait trois choses :

a. Primo ostendit de quo sit intentio

D’abord, il montre ce dont il est question

Scribit autem hunc librum ad Ioannem diaconum Romanae Ecclesiae, qui ab eo petierat ut ex suis hebdomadibus, idest editionibus, dissereret, et exponeret quandam difficilem quaestionem, per quam solvitur quaedam apparens contrarietas. Dicitur enim, quod substantiae creatae, in quantum sunt, bonae sunt; cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui in quantum est, videtur ei substantialiter convenire; et ideo si substantiae creatae, in quantum sunt, bonae sunt, consequenter videtur quod sint substantialia bona.

Jean, Diacre de l’Église de Rome, dédicataire de l’ouvrage, lui avait demandé d’extraire de ses semainiers (c’est-à-dire de ses éditions) l’explication d’une difficile question, qui lèverait ainsi une contradiction apparente. On dit que les substances créées sont bonnes du fait même qu’elles sont, mais on ajoute qu’elles ne sont pas des biens en substance, car on ne peut le dire que de l’être proprement divin. Or, ce qui convient à quelque chose du fait qu’il est, semble lui convenir en substance ; si donc les substances créées sont bonnes parce qu’elles sont, elles sont, semble-t-il, bonnes en substance.

b. Secundo quomodo sit tractandum, ibi, *idque eo dicis esse faciendum* et cetera. Deinde cum dicit, *idque eo dicis esse*, ostendit per quem modum hic tradere velit, idest non plane, sed obscure: et circa hoc tria facit.

Ensuite, Boèce précise ensuite la façon dont il entend procéder : s’exprimer non pas clairement, mais en termes cryptés, en trois points :

i. Primo ostendit quod intendit obscure dicere.

D’abord, il annonce ce qu’il veut parler de façon cryptée.

Dicit ergo primo, quod ille ad quem scribit haec, ita petebat praedicta esse scribenda, quod via eorum quae hic scribenda sunt, non esset omnibus nota, qui non eodem desiderio ad haec afficiebantur quo ipse, cui Boetius testimonium perhibet quod praedicta fuerit *vivaciter ante complexus*, idest vel perspicaciter intelligendo, vel ferventer desiderando.

La personne à qui il adresse ces lignes, lui avait demandé d’écrire en sorte d’être inaccessible à tous ceux qui n’éprouvent pas le même attrait que lui pour ces choses ; Boèce lui rend ce témoignage qu’il a déjà révélé sa perspicacité face à des questions ardues, autant par l’alacrité de son intelligence que par la ferveur de sa flamme.

- ii. Secundo ostendit hunc modum esse sibi assuetum, ibi, *hebdomadas vero*. Deinde cum dicit, *hebdomadas vero*, ostendit hunc modum etiam sibi esse consuetum

Ensuite, il explique que cette façon de faire lui est coutumière.

Et dicit, quod ipse solitus erat sibi commentari, idest componere vel excogitare quasdam hebdomadas, idest editiones, seu conceptiones, quas potius conservabat, eas considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, idest luxuriam, et levitatem, *nihil aliud a ioco et risu patiuntur esse coniunctum*, id est ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem coniunxerit aut ordinaverit non ad ludum, sed ad seria pertinentem.

Il explique que cette façon de faire lui est aussi coutumière. Lui-même avait l’habitude des commentaires personnels en composant des semainiers (des éditions ou des méditations) sur ses réflexions, et qu’il entendait les mémoriser pour sa propre gouverne, plutôt que d’en faire profiter ceux qui par paresse, inconstance, sensualité et légèreté d’esprit, ne veulent rien souffrir qui ne soit occasion de plaisanterie et d’amusement, mais se présente comme organisé et construit. Ils tiennent en aversion ces discours destinés non pas à l’agrément, mais à des sujets sérieux.

- iii. Tertio ostendit quod hic modus debeat ei esse acceptus, ibi, *pro hinc ut ne sis*.

Ensuite, il informe que son lecteur doit accepter ce mode de procéder.

Deinde cum dicit, *pro hinc tu* etc., concludit ex praemissis, quod obscurum sermonem debeat gratanter suscipere, utpote qui talem sermonem ipse petierat; et hoc est quod dicit: *pro hinc*, quia scilicet hoc fecisti, ne iter nostrarum descriptionum esset omnibus pervium. *Ne sis adversus*, idest contrarius, *obscuritatibus brevitatis*, idest obscuritati praesentis libri, quae est brevitati coniuncta. Ex hoc enim quod aliqua breviter dicuntur, magis solent esse obscura. Obscuritas autem cum secretum fideliter custodiat, hoc affert utilitatis quod loquitur solum cum illis *qui digni sunt*, idest cum intelligentibus et studiosis, qui digni sunt ad secreta sapientiae admitti.

Boèce en conclut qu’un travail crypté comme celui-ci mérite la reconnaissance de son commanditaire, car il l’a rédigé en sorte que ses développements ne soient pas ouverts à tous. Ne soyons donc ni rebutés ni contrariés par la concision hermétique et l’obscurité qui résulte de la brièveté de ce livre. L’une entraîne le plus souvent l’autre. Les ténèbres qui protègent fidèlement un secret, conviennent à l’auteur désireux de ne s’adresser qu’à ses pairs, dont l’intelligence et le sérieux méritent d’être admis aux arcanes de la sagesse.

- c. Tertio tradit ordinem quo procedendum est, ibi, *ut igitur in mathematica fieri solet*. Deinde cum dicit, *ut igitur in mathematica fieri solet*, ostendit quo ordine sit procedendum, ut patet, per ea quae sunt per se nota: et circa hoc duo facit.

En faisant références aux pratiques habituelles des mathématiques, il manifeste l’ordre qu’il va suivre : il s’appuiera sur les réalités connues par soi.

- i. Primo ponit ordinem procedendi.

D’abord, il annonce son plan

Dicit ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat *terminos et regulas*. *Terminos* quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; *regulas* autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis intendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis scientiis, quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit.

Lui-même a l’intention de commencer par proposer des principes connus en eux-mêmes, qu’il appelle *termes et règles* ; *termes*, parce que la résolution de toutes les démonstrations réside en ces principes, et *règles*, car c’est grâce à leur direction que nous progresserons vers la connaissance de la conclusion. Il veut faire émerger les conclusions de ces principes et s’appuyer sur eux pour faire connaître les développements à réaliser, à l’image de la géométrie et d’autres sciences démonstratives, qu’on qualifie pour cela de disciplines, car elles introduisent à la science le disciple qui suit les démonstrations proposées par son maître.

- ii. Secundo notificat illa ex quibus procedere intendit, ibi, *communis animi conceptio*. Deinde cum dicit, *communis animi conceptio est*, notificat principia per se nota:

Ensuite, il fait connaître les points sur lesquels il entend se fonder. Il notifie les principes connus en eux-mêmes,

1. Et primo per definitionem:

Premièrement par une définition

Circa primum considerandum est, quod huiusmodi principia, quae sunt termini, quia regulae demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Definit ergo animi conceptionem communem, dicens: *communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam*, id est quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliae enim propositiones quae his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut per alia aliqua fiant nota. Hoc autem non est procedere in infinitum: unde oportet pervenire ad aliqua quae statim per se sunt nota. Unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cuiuslibet intellectus: cuius ratio est, quia praedicatum est de ratione subiecti; et ideo statim nominato subiecto, et intellecto quid sit, statim manifestum est praedicatum ei inesse.

Ces principes premiers, nommés "termes" parce qu'ils sont les règles des démonstrations, sont aussi appelés "conceptions communes de l'âme". Boèce définit donc ces conceptions comme "un énoncé que chacun approuve à la seule audition", autrement dit auquel chacun acquiesce dès qu'il en a entendu la formulation. En revanche, les autres propositions démontrées ici, ne sont pas acceptées après les avoir seulement entendues, mais doivent être justifiées par d'autres. On ne peut, néanmoins, aller à l'infini, mais l'on doit parvenir à certaines qui sont immédiatement reconnues par elles-mêmes. C'est pourquoi on les appelle conceptions communes de l'âme, systématiquement présentes à l'intelligence de quiconque. La raison en est que le prédicat est de la notion du sujet ; aussitôt le sujet proféré et compris, l'appartenance du prédicat est évidente.

2. Secundo per divisionem, ibi, *harum autem duplex est modus*. Deinde cum dicit, *harum autem duplex est modus*, dividit praedicta principia, dicens, quod praedictarum communium animi conceptionum duplex est modus.

Deuxièmement, par une division. *Il divise ensuite les principes en question*. Il y a deux sortes de conceptions communes de l'âme.

- a. Quaedam enim animi conceptiones sunt communes hominibus omnibus, sicut ista: si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur sunt aequalia.

Certaines, du genre "si à des quantités égales, on ôte une même mesure, les quantités restantes seront égales", sont partagées par tous les hommes.

- b. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt omnibus hominibus communes: et huiusmodi est: incorporalia non esse in loco, quae non approbatur a vulgo, sed solum a sapientibus.

Mais d'autres sont l'apanage des seuls savants, nonobstant qu'elles dérivent aussi des conceptions premières admises du genre humain. Par exemple : "les êtres incorporels n'ont pas de lieu", affirmation que le vulgaire ne concède pas, contrairement au sage.

Huius autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subiecti: si illud idem quod significatur per subiectum et praedicatum, cadat in cognitionem omnium; consequens est quod huiusmodi propositio sit per se nota omnibus; sicut quid sit aequale, notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi; et ideo praedicta propositio est omnibus per se nota. Et similiter: omne totum est maius sua parte, et aliae huiusmodi. Sed ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientum consurgit; nam vulgare hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae

est solum corporalium rerum: et ideo ea quae sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis; quod vulgus facere non potest.

Le motif de cette distinction est le suivant : les conceptions communes de l’âme ou axiomes premiers connus par soi, sont des propositions dont le prédicat est de la raison du sujet, sous réserve que le sens du sujet et celui du prédicat soient connus de tous, comme “être égal” ou “soustraire”. Une telle affirmation est admise par tous, de même que celle-ci : "un tout est toujours plus grand que sa partie", etc. Mais concevoir une réalité incorporelle n’appartient qu’à l’intelligence d’un sage, car la compréhension du commun des mortels ne dépasse pas l’imagination, cantonnée aux choses tangibles. L’esprit du sage, par conséquent, exonère les réalités immatérielles des propriétés corporelles, comme d’être consigné en un lieu, ce que ne peut concevoir le vulgaire.

Lectio 2 Supra Boetius dixerat, hoc ordine se processurum ut prius praemitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad ulteriora procederet; et ideo secundum ordinem praetaxatum,

Leçon 2 Boèce entre ensuite dans le vif du sujet. Il avait prévenu qu’il commencerait par poser des termes et des règles à partir desquels il avancerait, et conformément au plan annoncé,

1. Primo incipit praemittere quasdam regulas, sive conceptiones quasdam sapientum. Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum.

Il énonce en préalable certaines règles et conceptions sapientiellles. On l’a dit, les propositions les mieux connues utilisent des termes compréhensibles par tout le monde. Ces dernières sont très communes : il s’agit des notions d’être, d’un et de bien

- a. Et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens. Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur

D’abord les axiomes concernant l’être. À propos de l’être, nous devons regarder la notion même d’être comme commune et indéterminée, ce qui se précise en deux temps :

- i. Uno modo ex parte subiecti, quod esse habet

Tout d’abord du côté du sujet qui a d’être

1. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. Circa primum duo facit.

D’abord, il expose les axiomes issus de la comparaison entre ce qui est et le fait d’être, en deux points :

- a. Primo ponit differentiam eius quod est esse, ad id quod est

D’abord, il énonce la différence entre être et ce qui est.

Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album.

Il ne faut pas confondre être et ce qui est. Cette différence ne concerne pas les choses, car nous n’en avons pas parlé jusqu’à présent, mais seulement les notions et les concepts. En disant "être", nous voulons signifier autre chose qu’en disant "ce qui est", comme nous faisons une différence entre "courir" et "ce qui court". Courir ou être signifient abstraitement, comme "blancheur", mais ce qui est, à savoir l’être, ou le coureur signifient concrètement, comme "blanc"

- b. Secundo manifestat huiusmodi differentiam, ibi, *ipsum enim esse nondum est*. Deinde cum dicit, *ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis:

Ensuite, il explicite cette différence de trois façons :

- i. Quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est

subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed in quantum eis subest aliquid, ut postea dicetur.

Premièrement, être comme tel n'est pas signifié pas de la même façon que le sujet appelé à être, comme courir ne désigne pas davantage le sujet de la course. De même que nous ne pouvons dire que c'est courir qui court, de même, nous ne pouvons dire qu'être comme tel, soit. Mais de même que ce qui est, est signifié comme sujet du fait d'être, de même celui qui court est signifié comme sujet du fait de courir. Comme nous pouvons dire de ce qui court ou du coureur, qu'il court, dans la mesure où il est sujet de la course et y participe, nous pouvons aussi dire que l'être, ou ce qui est, est dans la mesure où il participe à l'acte d'être. C'est ce qu'il veut dire par ces mots : "être n'est pas encore", car on ne lui attribue pas d'être comme s'il s'agissait du sujet appelé à être ; "mais ce qui est, après avoir reçu forme d'être", c'est-à-dire à réception de l'acte d'être, "est et est consistant", c'est-à-dire est sujet en lui-même. L'être ne s'attribue proprement et par soi qu'à la substance, à qui il revient d'être sujet. Les accidents, au contraire, ne sont pas dits des êtres comme si eux-mêmes étaient, mais parce qu'il leur incombe d'être assumés par autre chose, comme nous le verrons.

- ii. Secundam differentiam ponit ibi, *quod est, participare*, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum

participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod *id quod est*, scilicet ens, *participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo*: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare.

La seconde différence provient de la notion de participation. "Participer" équivaut à "prendre part". Lorsqu'une notion reçoit de façon partielle une note universellement présente en une autre, on la dit participer de cette autre. "Homme", par exemple, est dit participer d'"animal", car il ne possède pas la notion d'animal en toute son étendue, et pour la même raison, Socrate participe d'homme. De façon comparable, le sujet participe de l'accident, et la matière de la forme, car la forme substantielle ou accidentelle, qui est une notion générale, se voit restreinte à tel ou tel sujet ; l'effet, lui aussi, est dit participer de sa cause, surtout lorsqu'il n'atteint pas la puissance de cette cause, comme par exemple de dire que l'air participe de la lumière du soleil, parce que la luminosité qu'il reçoit n'est pas équivalente à celle produite dans le soleil. En écartant, toutefois, cette troisième sorte de participation, il devient impossible qu'être comme tel prenne part à quoi que ce soit selon les deux premières sortes. Il ne peut prendre part de quelque chose, comme la matière ou le sujet participe de la forme ou de l'accident, puisqu'on a dit qu'être est, quant à lui, signifié abstraitement ; il ne peut pas davantage participer comme un particulier participe de l'universel, car même si les notions abstraites peuvent le faire, comme la blancheur avec la couleur, le fait d'être quant à lui est des plus communs, de sorte que c'est lui qui est participé par les autres, mais il ne prend part à rien. Mais ce qui est, ou l'être, bien qu'il soit des plus communs, est néanmoins dit concrètement. Il participe donc du fait même d'être à la façon dont le concret participe de l'abstrait. Aussi Boèce dit-il que "ce qui est, à savoir l'être, peut participer à quelque chose, mais le fait d'être lui-même ne participe en aucune manière à quoi que ce soit". Et il le prouve en se fondant sur ce qu'il avait déjà dit, à savoir qu'être n'est pas encore. Il est évident, en effet, que ce qui n'est pas, ne peut participer à quoi que ce soit, mais plutôt que la participation convient à une réalité qui est déjà. Mais quelque chose est lorsqu'il reçoit d'être, avons-nous dit. Reste donc que ce qui est peut prendre part à quelque chose, tandis qu'être ne peut participer.

- iii. Tertiam differentiam ponit ibi, *id quod est, habere* et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum,

hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod *id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est*, scilicet praeter suam essentiam; sed *ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam*.

Boèce formule une troisième différence en introduisant un élément extérieur. Comprendons que tout ce que l’on regarde dans l’abstrait, comme l’humanité, la blancheur, etc., n’a véritablement rien d’extérieur ni d’étranger à son essence. La raison en est qu’humanité est signifiée comme ce qui rend homme, et blancheur, comme ce qui rend blanc. Un être n’est humain, formellement parlant, que par les traits caractéristiques de la notion d’homme, et quelque chose est formellement blanc par cela seul qui relève de la notion de blanc. C’est pourquoi ces notions prises dans l’abstrait ne peuvent rien contenir qui leur soit étranger. Mais il n’en va pas de même des notions signifiées dans le concret. Homme, en effet, est regardé comme celui qui possède l’humanité, et blanc comme ce qui a la blancheur. Mais le fait de détenir l’humanité ou la blancheur n’interdit nullement à l’homme d’avoir autre chose sans rapport, (exceptées les choses qui s’y opposeraient). Homme et blanc peuvent par conséquent posséder autre chose que l’humanité et la blancheur. Voilà pourquoi blancheur et humanité sont signifiées comme des parties et ne se prédisent pas plus du concret, que la partie ne se prédique du tout. Comme être est signifié abstraitement, avons-nous dit, et que ce qui est l’est concrètement, Boèce dit vrai en affirmant que "ce qui est peut avoir quelque chose, en plus du fait qu’il soit", autrement dit en plus de son essence, mais "être comme tel ne se prête à rien d’autre qu’à son essence"

2. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid, ibi, *diversum est tamen*

Ensuite l'auteur formule les axiomes issus de la comparaison entre ce qui est purement et simplement, et ce qui est quelque chose.

- a. Et primo ponit utriusque diversitatem

D'abord, il expose leur différence

Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aequaliter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod *diversum est esse aliquid*, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit *in eo quod est*, quod est proprium esse subiecti.

Si ce qui est peut avoir quelque chose, outre son essence, il est nécessaire d'observer en lui un double être. Parce que la forme est principe d'être, il est nécessaire que, quelle que soit la forme présente, on ajoute un être déterminé quelconque. Si donc cette forme ne s'ajoute pas à l'essence de son possesseur, mais constitue cette essence, du fait qu'il possède une telle forme, on dit simplement qu'il est, comme l'homme, parce qu'il a une âme rationnelle. Si en revanche, il s'agit d'une forme s'ajoutant à l'essence de son possesseur, on ne dit pas simplement qu'il est, mais qu'il est quelque chose ; par la blancheur, par exemple, l'homme est dit être blanc. Ce sont les mots de l'auteur : "c'est différent d'être quelque chose", et non pas simplement d'être, et que quelque chose soit "dans ce qu'il est", qui est la façon propre d'être pour le sujet.

- b. Secundo assignat differentias, ibi, *illic enim accidens*. Deinde cum dicit, *illic enim accidens*, ponit tres differentias inter praemissa

Ensuite, il énumère trois différences dans ce qui précède :

- i. Quarum prima est quod *illic*, idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur *accidens*, quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; *hic* autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est *significatur substantia*, quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei.

Premièrement, Là, c'est-à-dire là où on dit d'une chose qu'elle est quelque chose et non simplement qu'elle est, on veut parler d'accident, car la forme qui donne d'être ainsi, se surajoute à l'essence de la chose. Mais ici, où l'on dit que quelque chose est dans ce qu'il est, on désigne la substance, car la forme qui donne d'être, constitue l'essence de la chose.

- ii. Secundam differentiam ponit ibi, *omne quod est, participat*, ubi dicit, quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem.

Deuxièmement, Pour que quelque chose soit simplement sujet, il doit participer au fait d'être, mais pour qu'il soit ainsi, il lui faut participer à autre chose ; l'homme, par exemple, pour être blanc, participe non seulement de l'être substantiel, mais encore de la blancheur.

- iii. Tertiam differentiam ponit, ibi, *ac per hoc*, quae quidem accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex praemissis.

La troisième différence résulte de l'ordre entre les deux premières, et s'en conclut.

Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid.

C'est cette différence qu'il faut d'abord comprendre : quelque chose doit être d'abord purement et simplement avant d'être quelque chose, ce qui ressort des propos précédents. En effet, quelque chose est simplement par cela qu'il participe du fait d'être, mais lorsqu'il est déjà, par participation au fait d'être, il lui reste à participer à n'importe quoi d'autre, afin d'être ainsi.

- ii. Alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum.

Ensuite, du côté du prédicat, comme si nous disions d'un homme ou d'autre chose non pas simplement qu'il est, mais qu'il est quelque chose, à savoir blanc ou noir

- b. Secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi, *omni composito* et cetera. Deinde cum dicit, *omni composito*, ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res.

Puis des axiomes à propos de l’un, à l’origine des notions de simple et de composé. Boèce aborde les axiomes portant sur le composé et le simple, qui relèvent de la notion d’un. Remarquons toutefois que ce qu’il avait dit plus haut de la distinction entre être comme tel et ce qui est, restait au niveau des concepts. Il entend maintenant montrer comment les appliquer au réel

- i. Et primo ostendit hoc in compositis.

D’abord à propos des réalités composées

Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in *omni composito aliud est esse, et aliud ipsum* compositum, quod est participatum ipsum esse.

Remarquons donc ceci : de même que le fait d’être et ce qui est diffèrent conceptuellement dans les réalités simples, de même ils diffèrent réellement dans les composées. C’est évident de ce qui précède. On a dit, en effet, que le fait d’être comme tel ne participe pas de quelque chose, car sa notion résulterait de plusieurs autres ; en outre, il n’a rien d’extérieur qui lui serait adjoint pour produire une composition d’accidents. C’est pourquoi le fait d’être comme tel n’est pas composé. Une réalité composée n’est donc pas son être ; c’est pourquoi encore, ajoute-t-il, "en tout composé, autre est d’être et autre le composé lui-même" qui participe au fait d’être comme tel.

- ii. Secundo in simplicibus, ibi, *omne simplex*. Deinde cum dicit, *omne simplex*, ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter.

Ensuite, Boèce montre comment il en va des réalités simples, où le fait d’être et ce qui est sont un et même dans la réalité.

Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum. Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, in quantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est

compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque illarum, in quantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Si ce qui est et le fait d’être lui-même étaient autres dans la réalité, nous n’aurions pas un être simple, mais composé. Notons toutefois qu’on qualifie de simple un objet dépourvu de composition, même s’il est simple par un aspect dépourvu de composition, sans toutefois l’être à tous points de vue. On qualifie le feu et l’eau de corps simples, parce qu’ils sont sans composition de contraires, contrairement à ce qu’on observe dans les corps mixtes ; pour autant, chacun est composé de parties quantitatives comme de matière et de forme. Si d’aventure, il se trouvait des formes dégagées de la matière, chacune serait simple du point de vue de son absence de matière et donc de quantité, qui en est la configuration. Mais comme la forme est détermination du fait être comme tel, aucune d’elle n’est être, mais a d’être. Supposons, par exemple, à l’instar de Platon, l’existence d’une forme immatérielle qui soit l’idée et la notion des hommes matériels, et d’une autre forme qui soit l’idée et la notion des chevaux. Il sera clair que cette forme immatérielle subsistante, comme elle est un élément déterminé de l’espèce, n’est pas le fait d’être commun comme tel, mais participe de lui, et peu importe pour notre propos que nous imaginions des formes immatérielles d’un degré supérieur aux notions de ces êtres sensibles, comme le voulut Aristote ; chacune d’elles, parce qu’elle se distingue des autres, est une forme spéciale participant du fait d’être comme tel. Aucune d’elles, par conséquent, ne sera véritablement simple. Seul le sera en vérité ce qui ne participe pas du fait d’être, pour qui être ne sera pas inhérent, mais subsistant. Il ne peut s’agir que de l’un, car si être comme tel n’a rien d’ajouté à ce que c’est que d’être, il est impossible, avons-nous dit, que ce qui est être comme tel, se démultiplie par un facteur de diversification ; et comme il n’a rien d’adjoint en dehors de lui, il n’est susceptible d’aucun accident. Cet un, simple et sublime, c’est Dieu lui-même

- c. Tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum, ibi, *omnis diversitas discors*. Deinde cum dicit, *omnis diversitas*, ponit duas conceptiones pertinentes ad appetitum, ex quo definitur bonum. Nam bonum dicitur quod omnia appetunt.

Troisièmement, il propose deux axiomes sur l’inclination, d’où se formule la définition du bien. Car on appelle bon, en effet, ce que toutes choses désirent.

- i. Est ergo prima conceptio, quod *omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda*.

Voici le premier axiome : "toute divergence est une discorde et toute ressemblance, attrayante".

Circa quod considerandum est, quod discordia importat contrarietatem appetitus: unde illud dicitur esse discors quod repugnat appetitui. Omne autem diversum, inquantum huiusmodi, repugnat appetitui: cuius ratio est, quia simile augetur et perficitur suo simili. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem, et ideo simile, inquantum huiusmodi est unicuique appetibile: et pari ratione diversum repugnat appetitui, inquantum diminuit et perfectionem impedit. Et ideo dicit, quod *omnis diversitas est discors*, idest ab appetitu discordans; *similitudo vero est appetenda*. Contingit tamen per accidens quod aliquis appetitus abhorret simile et appetit diversum sive contrarium. Nam sicut dictum est, unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quae est bonum uniuscuiusque; et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum. Alia vero quae sunt exterius, appetuntur vel refutantur inquantum conferunt ad propriam perfectionem: a qua quidem deficit quandoque aliquid per defectum, quandoque autem per excessum. Nam propria perfectio uniuscuiusque rei in quadam commensuratione consistit: sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore; a quo si deficiat, appetit aliquod calidum per quod calor augetur: si autem superexcedat, appetit contrarium, scilicet frigidum, per quod ad temperamentum reducatur, in quo consistit perfectio conformis naturae. Et sic etiam unus figulus abhorret alium, inquantum scilicet aufert ei perfectionem desideratam, scilicet lucrum.

Notons à ce sujet que le désaccord révèle un désir contrarié. On appelle discordant ce qui violente l’inclination. Or, la divergence s’oppose en elle-même au désir, car le semblable enrichit et parachève son semblable. Comme tout un chacun désire s’enrichir et se parfaire, le semblable en tant que tel est désirable pour tous ; pour ce même motif, la divergence rebute l’inclination, parce qu’elle appauvrit et bloque l’épanouissement. Pour cette raison, l’auteur écrit que "toute divergence est un désaccord", et contrarie le désir, "tandis que la ressemblance est attrayante". Il peut toutefois se faire à l’occasion qu’une inclination déteste son semblable et poursuive le différent ou le contraire. Précisément et par soi, chacun désire sa perfection, avons-nous dit, car elle est son bien ; chacun est constitué pour ce qui le perfectionne et lui ressemble en cela. Nous désirons ou repoussons les objets du monde extérieur à la mesure de leur contribution à notre propre perfection. Ils s’en écartent soit par défaut, soit par excès, car pour chaque chose, en effet, la perfection réside dans une certaine adéquation. La perfection du corps humain, par exemple, demande une chaleur adaptée ; si elle lui fait défaut, il aspire à la compenser par quelque chose de chaud, si au contraire, elle est excessive, il recherche son contraire, à savoir le

froid, qui le redescendra à une température moyenne conforme à la perfection naturelle. Voilà pourquoi le potier déteste le potier ! Car il le prive de la perfection qu'il désire, à savoir le profit.

- ii. *Secundam autem conceptionem ponit ibi, et quod appetit, quae concluditur ex praemissis.*

Boèce propose ensuite son second axiome : "et qu'il désire", qui se conclut des précédents.

Si enim similitudo per se est appetenda, consequenter id quod appetit aliud, ostenditur tale naturaliter esse quale est hoc quod appetit, quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit. Quae quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essentiam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem suae essentialis naturae; quandoque vero consequitur naturam alicuius formae supervenientis, sicut cum aliquis habet habitum acquisitum, desiderat id quod convenit ei secundum habitum illum.

Si la ressemblance est d'elle-même désirable, l'être désireux de quelque chose, dévoile sa conformité avec l'objet désiré, parce que son inclination vers lui est naturelle. Or, cette tendance naturelle provient soit de l'essence même de la chose, comme le lourd aspire à reposer en bas, conformément aux traits essentiels de sa nature, soit d'une forme surajoutée comme, par exemple, lorsqu'une personne s'est forgée un acquis et désire ce qui convient à ce dernier.

- iii. *Ultimo autem epilogat, et dicit, quod sufficiunt ad propositum ea quae praemissa sunt; et quod ille qui prudenter interpretatur rationes dictorum, poterit unumquodque eorum adaptare congruis argumentis, applicando scilicet ea ad debitas conclusiones, ut patebit in sequentibus.*

Puis l'auteur conclut par ces mots : "ce qui a été dit suffit à notre propos", et celui qui interprète sagement les arguments avancés, pourra intégrer chacun d'eux en un raisonnement pertinent, en les appliquant à des conclusions convenables, comme la suite le montrera.

2. **Lectio 3** *Secundo ex illis incipit argumentari, ibi, quaestio vero huiusmodi est. Praemissis quibusdam principiis quae sunt necessaria ad propositae quaestionis discussionem, hic accedit ad quaestionem propositam; et circa hoc tria facit.*

Leçon 3 Après avoir énoncé certains principes préalables, nécessaires à la discussion de la question proposée, Boèce entreprend d'y répondre en trois points :

- a. *Primo proponit quaestionem. Circa primum duo facit.*

Premièrement, il propose la question et fait deux choses à ce sujet :

i. Primo praemittit quod quaestio praesupponit.

Premièrement, il indique au préalable ce que la question présuppose

Dicitur ergo sic esse ad propositam quaestionem accedendum, ut praesupponamus quod omnia ea quae sunt, bona sint. Et ad hoc probandum inducit rationem secundum praemissa, quae talis est: unumquodque tendit ad suum simile. Unde supra praemissum est: *quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit, quale est hoc ipsum quod appetit*. Sed omne quod est, ad bonum tendit. Et hoc quidem inducit secundum communem doctorum sententiam. Unde et in principio Ethic., philosophus dicit, quod bonum enuntiant sapientes esse id *quod omnia appetunt*. Est enim proprium obiectum appetitus bonum, sicut sonus proprium obiectum est auditus. Unde sicut sonus est qui percipitur ab omni auditu; ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus: et ita, cum cuiuslibet rei sit aliquis appetitus, vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis, consequens est quod quaelibet res appetat bonum: et ita concluditur quod omnis res sit bona: quod quaestio intenta supponit.

Nous devons ajouter à notre propos, le présupposé que tout ce qui existe est bon. Pour le prouver, Boèce prend argument dans ce qui précède : toute chose tend à son semblable. Aussi a-t-il écrit plus haut : "l'être désireux de quelque chose, dévoile sa conformité avec l'objet désiré, parce que son inclination à lui est naturelle". Or, tout ce qui existe tend vers un bien, comme il l'induit du consensus des docteurs. Au début de son Éthique, en effet, le Philosophe écrit qu'aux dires des sages, le bien est ce que toutes choses désirent. Il est l'objet propre de l'inclination, comme le son est celui de l'ouïe. De même qu'un bruit est perçu de toutes les oreilles, de même, il y a un bien pour attirer tout appétit ; or, comme tout être est doté d'une inclination, qu'elle soit intellectuelle, sensorielle, ou naturelle, il s'ensuit que toute chose désire un bien. Ce qui permet à Boèce de conclure que toute chose est bonne, comme le présupposait la question débattue.

ii. Secundo quid in quaestione versetur dubium, ibi, *sed quemadmodum bona sint*. Deinde cum dicit, *sed quemadmodum bona*, ostendit quid dubium in quaestione versetur; et circa hoc tria facit.

Deuxièmement, ce qui pose problème dans la question, et fait trois choses :

1. Primo proponit quaestionem.

Premièrement, il formule la problématique

Dicit ergo primo, quod, supposito omnia esse bona, inquirendum est de modo, quomodo scilicet bona sint. Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter. Uno modo substantialiter, alio modo per participationem. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam, vel per participationem. Ad intellectum huius quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam et per participationem sint opposita. Et in

uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est: scilicet secundum illum modum quo subiectum dicitur participare accidens, vel materia formam. Est enim accidens praeter naturam subiecti, et forma praeter ipsam substantiam materiae. Sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus. Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens; et ideo ex opposito dividitur id quod substantialiter et participative praedicatur, ut patet per exempla quae subsequenter inducit.

À supposer que tout être soit bon, faut-il encore se demander comment il l’est. Or, on peut attribuer quelque chose à autre chose de deux façons : en substance ou par participation. La question est donc de savoir si les êtres sont bons par essence ou par participation. Pour comprendre cela, il faut noter qu’être par essence et par participation s’opposent dans le champ de notre interrogation. Et c’est manifestement vrai pour l’un des modes de participation évoqués plus haut : celui de la participation d’un sujet à un accident, ou de la matière à la forme. L’accident s’ajoute à la nature du sujet, et la forme est extérieure à la substance de la matière. Mais dans l’autre type de participation, celui de l’espèce participant du genre, il est vrai que l’espèce participe du genre. Cela reste vrai dans une perspective platonicienne, où l’idée d’animal est autre que celle de bipède et d’homme. Dans une vision aristotélicienne, cependant, où l’homme est véritablement ce qu’est un animal, comme si l’essence animale n’existait pas en dehors de la différence homme, rien n’empêche que ce qu’on dit par participation, soit prédiqué en substance. Ici, Boèce parle du type de participation du sujet à l’accident. À cet égard, ce qui est prédiqué en substance et par participation sont en opposition, comme le montrent les exemples suivants.

2. Secundo obiicit contra utrumque membrorum quaestionis, ibi, *si participatione*. Deinde cum dicit, *si participatione*, obiicit contra utrumque membrum quaestionis:

Deuxièmement, il s’oppose chacune de ses branches

- a. Primo contra hoc quod res sint bonae per participationem

Tout d’abord contre l’affirmation que les choses sont bonnes par participation

Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur quod nullo modo sint bona per se. Et hoc quidem verum est, si per se accipiatur inesse quod ponitur in definitione eius de quo dicitur, sicut

homo per se est animal: quod enim ponitur in definitione alicuius, pertinet ad essentiam eius; et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati, sic esset falsum quod hic dicitur. Nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subiecto, et tamen participative de eo praedicatur. Sicut igitur Boetius hic accipit participationem, prout subiectum participat accidens; per se autem quod ponitur in definitione subiecti. Et sic ex necessitate sequitur quod si res sint bonae per participationem, quod non sint bonae per se. Et hoc manifestat per exemplum. Nam id quod est album per participationem, non est album per se, idest in eo quod est ipsum, quod pertinet ad primum modum dicendi per se: et simile est de aliis qualitatibus. Sic igitur si omnia entia sunt bona per participationem, sequitur quod non omnia sunt bona per se, idest per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiae entium non tendant ad bonum; cuius contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam.

Si tout est bon par participation, il n'existe alors aucune façon d'être bon par soi. Cela est certes vrai si l'on entend "par soi" au sens de l'inhérence formulée dans la définition du sujet à qui on l'attribue, comme l'homme est par soi animal. Ce que l'on mentionne dans une définition appartient à l'essence du défini, et la mention en question ne lui est pas attribuée par participation. Si, en revanche, nous retenons l'autre sens, qualifiant l'énoncé du sujet dans la définition du prédicat, ce que nous venons de dire est faux. L'accident propre est, en effet, inhérent par soi au sujet, tout en lui étant prédiqué par participation. Or Boèce retient ici "participation" au sens du sujet participant à l'accident, et "par soi" au sens de ce qui est posé dans la définition du sujet. Il en découle alors nécessairement que si une chose est bonne par participation, elle ne l'est pas par soi. Ce qu'il illustre d'un exemple : l'objet blanc par participation n'est pas blanc par soi, ni par ce qu'il est en lui-même, et qui relève du premier sens de "par soi". Il en va de même des autres qualités. Par tant, si tous les êtres sont bons par participation, aucun n'est bon par soi ni par sa substance. On devrait en conclure que les substances des êtres ne tendent pas au bien, contrairement à ce que nous avons admis, à savoir que tout tend vers un bien. Les êtres ne sont donc pas bons par participation, semble-t-il, mais par leur substance.

- b. Secundo contra hoc quod sint bonae secundum suam substantiam, ibi, *quorum vero substantia*.

Ensuite contre l'affirmation qu'elles sont bonnes en substance

Deinde cum dicit, *quorum vero substantia*, obiicit in contrarium in hunc modum. Illa quorum substantia bona est, necesse est quod bona sint secundum id ipsum quod sunt: hoc enim ad substantiam cuiuscumque rei

pertinet quod concurrat ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse: dictum est enim supra quod est aliquid, cum esse susceperit. Sequitur igitur ut eorum quae sunt bona secundum subiectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequitur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum. Et quia praemissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso. Sequitur enim e converso quod si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt, bona sint; ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse. Sequitur igitur quod sint substantialia bona ex hoc quod sunt bona, et tamen non per participationem bonitatis. Ex hoc autem quod inconueniens sequatur, ostendit subdens; et dicit, quod si ipsum esse rerum omnium sit bonum; cum ex hoc sequatur quod sint substantialia bona, consequens est etiam quod sint primo bono similia, quod est substantiale bonum, et cui idem est esse et bonum esse. Et ex hoc ulterius sequitur quod omnia sint ipsum primum bonum, quia nihil praeter seipsum est simile illi, scilicet quantum ad modum bonitatis. Nihil autem aliud praeter primum bonum eodem modo est bonum sicut ipsum, quia ipsum solum est primum bonum. Dicuntur tamen aliqua ei similia, inquantum sunt secundario bona derivata ab ipso primo et principali bono. Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum; cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt Deus: quod dicere nefas est. Sequitur igitur et ea quae praemissa sunt, esse falsa. Non igitur entia omnia sunt substantialia bona, neque in eis ipsum esse est bonum, quia ex his conclusum est quod omnia sunt Deus. Et ulterius sequitur quod non omnia sint bona inquantum sunt.

Puis l’auteur objecte contre la proposition contraire. Les choses bonnes en substances doivent être bonne selon ce qu’elles sont en elles-mêmes ; il appartient en effet à la substance de toutes choses d’œuvrer à son être. Mais que quelque chose soit, cela lui vient de ce que c’est d’être. Nous avons dit plus haut, en effet, que quelque chose est lorsqu’il a reçu d’être. Par conséquent, parmi les choses bonnes par leur sujet, le fait même d’être est bon. Si donc toutes choses sont bonnes en substance, il s’ensuit que le fait même d’être est bon pour toutes. Or, les prémisses agençant l’argumentation sont convertibles, et Boèce les convertit. Si être est bon pour toutes choses, les choses qui sont, parce qu’elles sont, sont bonnes ; il revient donc au même de dire qu’une chose est et qu’elle est bonne. Elle sera donc bonne en substance du fait même qu’elle est bonne, et pourtant, sans participation à la bonté. Mais il poursuit en évoquant les inconvénients de cette position : si le fait même d’être de toutes choses est bon, comme cela implique qu’elles soient bonnes en substance, elles seront donc semblables au bien premier, qui est le bien substantiel, et pour qui être et être bon se confondent. Toutes choses seraient donc le bien premier, car rien d’autre que lui ne lui est comparable dans la façon d’être bon ; lui seul est bien premier. On déclare certains êtres semblables, parce qu’ils sont des biens seconds, découlant de ce bien premier et principal. Si toutes choses étaient ce bien premier, comme il n’est rien d’autre que Dieu, tous les êtres seraient Dieu ; ce serait proférer un sacrilège.

Les prémisses avancées sont donc fausses ; tous les êtres ne sont pas bons en substance, et le fait d’être n’est pas un bien pour eux, puisqu’on devrait en conclure que tous seraient Dieu. Tous ne sont donc pas bons du fait qu’ils sont.

3. Tertio ex hoc ulterius procedit ad excludendum primam suppositionem, ibi, *non ergo sunt in eo quod sunt*. Deinde cum dicit, *sed neque participant*, procedit ulterius ad removendam primam suppositionem

Troisièmement, il en profite pour rejeter la première supposition

Et dicit, quod si huic quod est entia non esse substantialiter bona, adiungatur alia conclusio quae supra inducta est, scilicet quod entia non sunt participative bona, quia per hoc sequeretur quod nullo modo ipsa ad bonum tenderent, ut supra habitum est, videtur ulterius posse concludi, quod nullo modo entia sunt bona: quod est contra id quod supra praemisum est.

Au fait que les choses qui sont des êtres, ne sont pas des biens en substance, s’ajoute cette conclusion établie auparavant, que les êtres ne sont pas bons par participation, car ils ne tendraient, sinon, vers aucun bien, nous l’avons vu. Il lui semble donc pouvoir conclure que les êtres ne sont bons d’aucune manière, ce qui contredit les propos antérieurs.

- b. **Lectio 4** Secundo adhibet solutionem, ibi, *huic quaestioni talis poterit*. Praemissa quaestione, et rationibus hinc inde inductis hic Boetius adhibet solutionem: et circa hoc tria facit.

Leçon 4 Deuxièmement, Boèce propose une solution à la question posée, en se fondant sur les arguments déjà avancés ; il développe trois points :

- i. Primo determinat veritatem quaestionis. Circa primum tria facit.

Premièrement, il fixe la vérité sur le sujet, en trois points :

1. Primo praemittit quandam suppositionem. Circa primum duo facit.

Premièrement, il avance une hypothèse, en deux temps

- a. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad ostendendum quod possit fieri talis suppositio.

Premièrement, il la fait précéder de remarques nécessaires à la justification d’une telle supposition

Dicit ergo primo, quod multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quo est in materia, habet inseparabilem coniunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habet inseparabilem coniunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius. Et ponit exemplum de triangulo, et aliis mathematicis quae a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum et proprietatem eius praeter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili.

Nombreuses sont les choses qu’on ne saurait dissocier réellement, mais qu’on peut séparer mentalement, car elles sont présentes différemment dans l’âme et dans la matière. Il peut donc se faire qu’une réalité soit indissociablement jointe à une autre dans son existence matérielle, qui pourtant peut en être disjointe mentalement, parce que la notion de l’une se distingue de celle de l’autre. Il donne l’exemple du triangle et des autres objets mathématiques, qui ne peuvent être physiquement extraits de la matière sensible, bien que l’esprit du mathématicien les abstraie pour examiner le triangle indépendamment de toute matière sensible, puisque la notion de triangle n’en dépend pas.

- b. Secundo suppositionem inducit, ibi, *amoveamus igitur*.

Deuxièmement, il avance cette hypothèse

Deinde cum dicit, *amoveamus igitur*, ponit suppositionem quam intendit, ut scilicet quod consideratione mentis removeamus ad tempus praesentiam primi boni a ceteris rebus: quod quidem possibile est secundum ordinem cognoscibilium quoad nos. Quamvis enim secundum naturalem ordinem cognoscendi Deus sit primum cognitum, tamen quoad nos prius sunt cogniti effectus sensibiles eius. Et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni, absque hoc quod ipsum primum bonum consideremus. Ita tamen primum removeamus a consideratione mentis, quod omnino constet nobis illud esse. Hoc enim cognosci potest ex communi omnium sententia tam doctorum quam indoctorum, et ulterius etiam ex ipsis religionibus gentium barbararum, quae nullae essent, si Deus non est.

Il énonce l’hypothèse qu’il projetait : par opération mentale, nous écartérons pour un moment la présence du bien premier parmi les choses. C’est possible en suivant l’ordre de connaissance par rapport à nous. Même si dans l’ordre naturel de connaissance, Dieu est le premier connu, pour nous, cependant, nous percevons d’abord ses effets sensibles. Rien, donc, n’interdit que les effets du bien premier nous soient donnés à examiner, alors que nous ignorons ce bien premier. Éloignons donc de notre esprit ce premier

quoique tout nous indique qu’il existe. Il est, en effet, atteint par le sens commun des savants comme des ignorants, et même par les religions des peuples barbares qui n’existeraient pas si Dieu n’était pas.

2. Secundo ostendit quid illa suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum, ibi, *hoc igitur paulisper*. Deinde cum dicit, *hoc igitur paulisper*, ostendit quid hac suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum: et circa hoc duo facit.

Deuxièmement, il montre la conséquence de cette supposition sur la bonté des choses, en deux temps :

- a. Primo manifestat quod intendit.

Premièrement, il expose son intention

Dicit ergo primo, quod remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cetera sint bona: quia ex bonitate effectuum devenimus in cognitionem boni primi. Consideremus ergo qualiter possent esse bona, si non processissent a primo bono. Hac autem suppositione facta, videtur in eis aliud esse ipsa bonitas, et ipsum eorum esse. Si enim *ponatur una et eadem substantia esse bona, alba, gravis, rotunda*, sequetur quod *aliud* in illa re esset eius *substantia, aliud rotunditas, aliud color, aliud bonitas*. Intelligitur enim bonitas uniuscuiusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut per philosophum patet in Lib. Ethic. Quod autem ista sit aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula praemissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam quod omnia illa essent eadem ad invicem; scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum, et quod album, et quod rotunditas: quia quae uni et eidem sunt, sibi invicem sunt eadem. Hoc autem natura rerum non patitur quod omnia ista sint idem. Relinquitur igitur quod, praemissa suppositione facta, aliud esset in rebus ipsum esse, et aliud aliquid esse, puta vel bonum, vel album, vel quidquid taliter dicitur. Et sic, praedicta positione facta, res essent quidem bonae, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bona, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint talia, et quod sint bona; sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse.

Après s’être ôté de l’esprit le bien premier, posons que tout le reste est bon, car c’est la bonté de l’effet qui nous guide vers la connaissance du bien premier. Nous regarderons donc comment les effets peuvent être bons sans provenir d’un bien premier. Cette hypothèse retenue, qu’ils soient bons diffère, semble-t-il, du fait qu’ils soient. Lorsque nous envisageons qu’une même substance est à la fois bonne, blanche, lourde et ronde, nous voyons que pour cette chose, autre est la substance, autre la rotundité, autre la couleur et autre la bonté. On entend par bonté, le pouvoir de chaque chose à accomplir une action bonne. Le pouvoir est, en

effet, ce qui permet d’acquérir le bien, et son exercice rend bon, aux dires du Philosophe dans son Éthique. Qu’il soit autre chose que la substance de la chose, il le prouve par le fait que si l’un de ces pouvoirs était identique à la substance d’une chose, alors tous seraient semblables ; le poids serait identique à la couleur, au bien, au blanc et à la rotondité, puisque les choses qui sont unes et identiques sont semblables entre elles. Mais la nature des choses ne souffre pas que tous soient les mêmes. Reste donc que dans le cadre de cette hypothèse, autre est d’être et autre est d’être bon ou blanc, ou etc. à cet égard, les choses seraient bonnes quoique ce ne soit pas le fait qu’elles soient qui soit bon. En supposant qu’elles ne proviennent pas du premier bien et qu’elles soient néanmoins bonnes en elles-mêmes, ce ne serait pas la même chose pour elles, d’être ce qu’elles sont et d’être bonnes. Autre serait pour elles d’être et autre d’être bonnes.

- b. Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi, *quod si nihil aliud*.

Deuxièmement, il démontre un présupposé

Deinde cum dicit, *quod si nihil omnino aliud*, probat quod supposuerat, scilicet quod praedicta suppositione facta, aliud esset in eis bonum esse, et aliud simpliciter esse, vel quidquid aliud esse. Quia si nihil aliud esset in eis nisi quod sunt bona, ita scilicet quod neque essent gravia, neque colorata, neque distincta aliqua spatii dimensione, sicut sunt omnia corpora, nec esset in eis ulla qualitas, nisi hoc solum quod bona essent, tunc non videretur quod essent res creatae, sed quod essent ipsum primum rerum principium. Quia id quod est ipsa essentia bonitatis, est primum rerum principium. Et per consequens sequeretur quod non oporteret dicere pluraliter de omnibus eis quod viderentur esse principium rerum, sed singulariter quod videretur esse primum rerum principium, tanquam res bonae omnes essent simpliciter unum: quia solum unum est quod est huiusmodi ut sit tantummodo bonum, et nihil aliud. Hoc autem patet esse falsum. Ergo et primum; quod scilicet res creatae, amoto primo bono, nihil aliud essent quam hoc quod est esse bonum.

Boèce prouve ce qu’il supposait, à savoir que l’hypothèse de départ admise, autre serait pour les êtres d’être bon, et autre d’être tout simplement ou d’être quoi que ce soit. Si rien d’autre n’était en eux que d’être bons, s’ils n’étaient ni lourds, ni colorés, ni volumineux, à la manière d’un corps, et s’ils n’avaient aucune autre qualité que d’être bons, ces êtres seraient, semble-t-il, des créatures, mais qui seraient eux-mêmes premiers principes des choses. L’être qui est l’essence même de la bonté, en effet, est principe premier. Il ne faudrait dès lors plus dire qu’ils sont principes premiers au pluriel, mais qu’ils sont le principe premier au singulier, si tant est que les choses bonnes sont un purement et simplement. Car seul un être unique peut faire en sorte

d’être uniquement bon et rien d’autre. Or, il est évident que c’est faux, ainsi, par conséquent, que la première proposition selon laquelle, le premier bien ôté, les créatures ne seraient rien d’autre que d’être le bien même.

3. Tertio ostendit qualiter se habeat bonitas rerum secundum rei veritatem, nulla suppositione facta, ibi, *quae quoniam non sunt simplicia*.

Troisièmement, il explique enfin ce qu’est véritablement la bonté des choses, indépendamment de toute supposition.

Deinde cum dicit, *quae quoniam non sunt simplicia*, ostendit quid sit iudicandum de bonitate rerum secundum veritatem. Et dicit: quia res creatae non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nisi aliud sit in eis quam essentia bonitatis; nec etiam omnino esse possent in rerum natura, nisi voluisset ea esse Deus, qui est id quod solum est, inquantum scilicet est ipsa essentia bonitatis; sequitur quod quia esse rerum creatarum effluit a voluntate illius qui est essentialiter bonum, ideo res creatae bonae esse dicuntur. *Primum enim bonum*, scilicet Deus, *in eo quod est, bonum est*, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum, quod est creatum, est bonum secundum, quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum. Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, inquantum est, sit bona. Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono. Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid aliud huiusmodi; sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae. Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid in eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum in esse et in operari. Et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum, ut supra dictum est. Et secundum hoc, ipsum esse non est bonum, sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse eius est secundum se et absolute bonum.

Boèce énonce ensuite ce qu’il faut penser en vérité de la bonté des choses. Les créatures ne disposent pas d’une simplicité à tous points de vue, comme s’il n’y avait en elles rien d’autre que l’essence du bien ; elles ne peuvent

pas davantage, dans le monde naturel, être totalement, à moins de les vouloir comme Dieu, seul à être celui qui est, autant qu'il est l'essence même de la bonté. Or, être, pour les choses créées, découle de la volonté de celui qui est essentiellement bon, raison pour laquelle les créatures sont dites bonnes. Le bien premier, en effet, à savoir Dieu, dans ce qu'il est, est bon, parce qu'il est essentiellement la bonté même. Mais le bien second qui est créé, est bien dans la mesure où il découle du bien premier, qui est bon par essence. Or, toutes choses découlent du bien premier, aussi le fait d'être, pour les créatures, est bon, et chacune d'entre-elles, parce qu'elle est, est bonne. Mais les créatures ne seraient pas bonnes en ce qu'elles sont, si le fait d'être ne procédait pas pour elles du bien suprême. Il rattache donc sa solution au principe que l'être du bien premier est bon par définition, car la nature et l'essence du bien premier n'est rien d'autre que la bonté. L'être du bien second, en revanche, est bon, certes, mais pas selon la nature de sa propre essence, car son essence n'est pas la bonté même, mais l'humanité, ou autre chose du même genre. Mais être, pour lui, a d'être bon en lien avec le bien premier, qui est sa cause, et auquel il se rattache comme principe premier et fin ultime, de la même façon que l'on dit sain ce qui est destiné à la santé, ou médical ce qui provient effectivement de l'art de la médecine. Nous devons donc noter dans les propos précédents, que les biens créés sont dotés d'une double bonté. L'une est dite bonne en relation avec le bien premier, et par ce lien, être ainsi que tout ce qui leur arrive de la part du bien premier bien est bon. L'autre bonté se regarde dans l'absolu, dans la mesure où chacun est dit bon à la mesure de la perfection de son être et de ses œuvres. Cette perfection n'appartient pas aux biens créés selon l'être même de leur essence, mais par un trait surajouté, qu'on appelle son pouvoir, avons-nous dit. Être, dans ce cas, n'est pas bon en lui-même, mais le bien premier jouit de la perfection à tous points de vue en son propre être, et c'est pourquoi être est bon pour lui, en soi et absolument.

- ii. **Lectio 5** Secundo solvit obiectionem, ibi, *quia in re soluta est quaestio*. Postquam determinavit veritatem praemissae quaestionis, hic solvit obiectionem, ex qua concludebatur quod bona creata sunt bona in eo quod sunt similia primo bono; et circa hoc duo facit.

Leçon 5 Deuxièmement, après avoir fixé la vérité sur la question en débat, Boèce résout une objection, d'où il avait conclu que les biens créés sont bons par leur ressemblance avec le bien premier. Il le fait en deux temps :

1. Primo solvit obiectionem.

Premièrement, il résout l'objection

Dicit ergo primo, quod ex praemissis patet hanc quaestionem esse solutam. Ideo enim non sunt similia primo bono, per hoc quod sunt bona in eo quod sunt, quia ipsum esse rerum creaturarum non est bonum absolute, quocumque

modo se habeat; sed solum secundum habitudinem ad primum bonum. Sed quia ipsum esse rerum creatarum non potest esse, nisi deriventur a primo bono, idcirco ipsum eorum esse bonum est; nec est tamen simile in bonitate primo bono: quia illud absolute est bonum, quomodocumque se habeat, quia nihil est in eo aliud nisi ipsa essentia bonitatis: et hoc ideo est, quia non est in eo perfectio per additionem, sed in suo simplici esse habet omnimodam perfectionem, ut dictum est. Sed bonum creatum forsitan posset esse bonum etiam in se consideratum, etiam si detur per impossibile quod non procederet a primo bono, scilicet bonitate quae sibi competeret absolute; sed sic non esset bonum in eo quod est, quia tunc esset bonum per participationem bonitatis superadditae; sed ipsum esse eius non esset bonum, si a bono non derivaretur, ex cuius habitudine ipsum esse rerum creatarum est bonum.

Il est évident que les raisonnements précédents ont résolu la question. Les créatures ne sont pas semblables au bien premier parce qu’elles sont bonnes en ce qu’elles sont, car être pour les choses créées, n’est pas bon absolument mais seulement dans son rapport au bien premier. Mais parce qu’être pour les choses créées ne peut être sans provenir du bien premier, c’est en raison de lui qu’être est bon pour elles. Il n’en va pas de même de la bonté du bien premier, qui est bonne absolument, de toutes les manières, car il ne contient rien d’autre que l’essence même de la bonté. Il en est ainsi parce qu’il n’y a pas chez lui d’ajout de perfection, mais son être simple contient toutes les perfections envisageables, avons-nous dit. Le bien créé, toutefois, peut aussi être un bien considéré en soi, même si par impossible, il ne provenait pas du bien premier. Mais alors, il ne serait pas bon en ce qu’il est, car il serait bon par participation d’une bonté surajoutée. Être même ne serait pas bon si cela ne dérivait pas du bien grâce auquel être est bon pour les créatures.

2. Secundo colligit quae dicta sunt, ibi, *si igitur sublato* et cetera.

Il synthétise ses dires

Deinde cum dicit, *si igitur sublato*, colligit in unum quae dicta sunt: et dicit, quod si a rebus per intellectum removeatur primum bonum, omnia alia, licet detur quod essent bona, non tamen possunt esse bona in eo quod sunt. Sed quia non potuerunt esse in actu, nisi in quantum sunt producta a primo bono, quod est vere bonum, ideo etiam esse eorum est bonum. Et tamen esse fluens a primo bono non est simile primo quod est substantialiter bonum, a quo nisi fluxissent, licet essent bona, non tamen essent bona in eo quod sunt, in quantum scilicet non essent ex primo bono; cum tamen ipsum bonum primum sit et ipsum esse, quia eius esse est substantia sua; et ipsum bonum, quia est ipsa essentia bonitatis: et ipsum esse bonum, quia in eo non differt esse et quod est.

Boèce poursuit en synthétisant ses dires. Si l’on fait mentalement abstraction du premier bien, tout le reste, même en admettant que ce soit bon, ne peut être bon en ce qu’il est. Mais les choses ne peuvent être en acte que produites

par le bien premier, qui est bien véritable, et c’est pour cette raison qu’être leur est bon. Néanmoins, le fait d’être, en découlant du bien premier ne lui est pas semblable, car le premier est bon en substance, et s’il n’en sortait pas, tout en étant bon, il ne le serait pas dans son être, puisqu’il ne proviendrait pas du bien premier. Mais puisque le bien lui-même est être, car être est sa substance, et le bien-même, car il est l’essence même de la bonté, il est l’être bon lui-même, puisqu’en lui ce qui est et le fait d’être ne se différencient pas.

- iii. Tertio inducit quasdam obiectiones contra solutionem, et solvit eas, ibi, *at non alba*. Deinde cum dicit, *at non alba*, movet duas obiectiones contra praedicta:

Troisièmement, il oppose deux objections à sa solution et les résout

1. Circa primum ponit talem obiectionem. Dictum est, quod omnia in eo quod sunt, bona sunt, quia ex voluntate primi boni processit ut essent bona.

Premièrement, on a dit que toute chose est bonne dans ce qu’elle est, parce que la volonté du bien premier est de la produire bonne.

Nunquid ergo omnia alba, in eo quod sunt, alba sunt, quia ex voluntate Dei processit ut alba essent? Sed ipse respondet quod minime hoc oportet: quia his quae sunt alba, aliud est esse simpliciter, quod competit eis secundum principia essentialia, et aliud est ex quo sunt alba: et huiusmodi differentiae inter album et bonum ratio est, quia Deus qui fecit creata bona, et alba, est quidem bonus, non est autem albus. Sic igitur ad voluntatem primi boni consecutum est ut creata essent bona, inquantum voluit ea esse bona, et quod essent bona in eo quod sunt, inquantum sunt a bono producta, quia esse rerum creaturarum ex hoc ipso quod est a bono, habet rationem boni, ut dictum est; sed voluntatem Dei non est consecuta talis proprietas, ut id quod est creatum, in eo quod est, sit album, propter hoc quod non defluxit ex voluntate albi, sicut bona fluxerunt ex voluntate boni; ut posset dici quod esse eorum est album, inquantum sunt a primo albo. Sic igitur manifestum est quod quia Deus, qui non est albus, voluit aliqua esse alba; potest quidem hoc solum dici de eis quod sunt alba, non autem in eo quod sunt; sed quia Deus qui est bonus, voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, inquantum scilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono.

Dès lors, tout blanc est-il blanc dans ce qu’il est, puisque la volonté du bien premier fut qu’il soit blanc ? Pourtant, Boèce rétorque que cette question n’a pas grande importance, car à propos de ces choses blanches, autre le fait d’être tout simplement, ce qui leur advient par les principes de leur essence, et autre ce qui les rend blanches. La raison de cette différence entre le blanc et le bon, c’est que Dieu qui rend les créatures bonnes et blanches, est

effectivement bon, alors qu’il n’est pas blanc. Il découle donc de la volonté du premier bien que les créatures soient bonnes parce qu’elle les a voulues bonnes, et qu’elles soient bonnes dans ce qu’elles sont, parce qu’elles sont produites par le bien ; être pour les choses créées, avons-nous dit en effet, est bon du fait que cela provient du bien. Mais la volonté de Dieu n’engendre pas un résultat tel que l’être créé soit blanc en ce qu’il est ; cette propriété, en effet, ne découle pas de la volonté du blanc, contrairement au bien, qui est le fruit de la volonté du bien. On ne peut dire qu’être pour une chose est blanc parce qu’il vient du blanc premier. Il est donc évident que Dieu, qui n’est pas blanc, a voulu que certaines réalités soient blanches ; on peut seulement dire d’elles, à la vérité, qu’elles sont blanches, mais pas dans ce qu’elles sont. En revanche, Dieu, qui est bon, a voulu que toutes choses soient bonnes, et elles le sont dans ce qu’elles sont, car être a raison de bien pour elles du fait qu’il provient du bien.

2. Quarum secundam ponit ibi, *secundum igitur hanc rationem*.

Boèce propose une seconde objection.

Deinde cum dicit, *secundum igitur hanc rationem*, ponit secundam objectionem. Posset enim aliquis dicere: omnia sunt bona in eo quod sunt, quia ille qui est bonus, voluit ea esse bona: pari ratione omnia oportet esse iusta, quia ille qui est iustus, voluit ea esse. Sed ipse respondet, quod hoc non sequitur duplici ratione.

On pourrait dire que toutes les choses sont bonnes en ce qu’elles sont, parce que celui qui est le bien a voulu qu’elles soient bonnes. Pour la même raison, toutes doivent être justes puisque lui-même qui est juste, a voulu qu’elles soient. Mais Boèce répond qu’il n’y a pas de lien, pour deux raisons :

Primo quidem, quia hoc quod est bonum significat naturam quandam sive essentiam. Dictum est enim quod Deus est ipsa essentia bonitatis, et unaquaque res secundum perfectionem propriae naturae dicitur bona; sed iustus dicitur per respectum ad actum, sicut et quaelibet virtus. In Deo autem idem est esse quod agere; unde in ipso idem est bonum esse quod iustum esse. Sed nobis non est idem esse quod agere quia deficiamus a simplicitate Dei: unde nobis non est idem esse bonos et iustos, sed esse convenit nobis omnibus in quantum sumus, et ideo etiam bonitas omnibus nobis convenit. Sed actus quem recipit iustitia non convenit omnibus, nec in his quibus convenit, est idem quod esse ipsorum. Unde relinquitur quod non omnia sunt iusta in eo quod sunt.

Premièrement, en vérité, ce qu’est le bien désigne une nature ou une essence. On a dit que Dieu est l’essence même de la bonté, et que chaque chose est dite bonne selon la perfection de sa nature propre. Mais juste qualifie un acte, comme n’importe quelle vertu. Or en Dieu, agir se confond avec être. Être bon se confond donc en lui avec être juste. Mais il n’en va pas de même pour nous, parce que nous manquons de la simplicité

divine. Il ne revient pas au même, chez nous, d’être bon et d’être juste, tandis qu’être nous conviens à tous, en tant que nous sommes, et pour cette raison, la bonté nous caractérise également tous. Mais l’acte que poursuit la justice n’est pas partagé par tous, et chez qui il est présent, il ne se confond pas avec le fait d’être. Reste donc que nous ne sommes pas tous justes par ce que nous sommes.

Secundam rationem ponit ibi, *amplius. Bonum*. Bonum enim est quoddam generale, cuius quaedam species est iustitia sicut et ceterae virtutes. In Deo autem invenitur omnis ratio bonitatis; et ideo non solum est bonus, sed iustus. Non autem omnes species bonitatis inveniuntur in omnibus, sed diversae in diversis. Et ideo non oportet quod species quae est iustitia, derivetur ad omnia entia, sicut derivatur bonitas. Unde entium quaedam sunt iusta, quaedam vero habent aliam speciem bonitatis; et tamen omnia sunt bona, inquantum derivantur a primo bono

La seconde raison est la suivante: Le bien représente une certaine généralité, dont la justice est une espèce, au même titre que les autres vertus. Or, en Dieu, nous observons toutes les espèces de la bonté ; il n’est pas seulement bon, mais aussi juste. Chez nous, en revanche, toutes les espèces de bontés ne sont pas partagées par tous, mais varient selon les uns ou les autres. C’est pourquoi cette espèce qu’est la justice n’a pas à découler obligatoirement en tout être, contrairement à la bonté. Et pourtant toutes choses sont justes dans la mesure où elles dérivent du bien premier.

Et in hoc terminatur expositio huius libri. Benedictus Deus per omnia. Amen.

Ici s’achève le contenu de ce livre – Dieu soit béni de tout être. Amen !

[*Tertio excludit quasdam obiectiones contra solutionem, ibi, at non alba.*]