

**MAGNIFIQUES QUESTIONS SUR LE LIVRE DE LA TRINITÉ**  
**DE BOËCE**

**SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DE L'ÉGLISE**

OPUSCULE 69

Traduction Abbé Védrine, Editions Louis Vivès, 1857

Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>,  
Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

<b>INTRODUCTION: INTENTION DE SAINT THOMAS.....</b>	<b>2</b>
<b>PREFACE DE BOËCE.....</b>	<b>4</b>
<b>QUESTION 1: L'ÂME HUMAINE ET SA CONNAISSANCE DE DIEU.....</b>	<b>7</b>
Article 1: L'âme humaine a-t-elle pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination de la lumière divine? .....	7
Article 2: L'âme humaine peut-elle arriver à la connaissance de Dieu? .....	10
Article 3: Dieu est-il la première chose que l'âme connaît? .....	13
Article 4: Les lumières de la raison suffisent-elles à l'âme pour parvenir à la connaissance de la Trinité? .....	16
<b>QUESTION 2: LA MANIFESTATION DE LA PUISSANCE DIVINE.....</b>	<b>19</b>
Article 1: Est-il permis de scruter et de traiter les choses divines?.....	20
Article 2: Peut-on connaître de quelque manière les choses divines qui sont l'objet de la foi?.....	22
Article 3: Est-il permis de faire usage des raisons philosophiques, dans la science de la foi qui est la science de Dieu?.....	25
Article 4: Faut-il voiler les choses divines sous des termes nouveaux et obscurs?.....	29
<b>TRAITÉ DE LA TRINITÉ DE BOECE.....</b>	<b>32</b>
Plan du traité.....	32
<b>QUESTION 3: LA COMMUNION DE LA FOI.....</b>	<b>34</b>
Article 1: La foi est-elle nécessaire au genre humain? .....	35
Article 2: Quels sont les rapports de la foi à la religion? .....	39
Article 3: Est-ce avec raison que l'on appelle la vraie foi catholique ou universelle? .....	41

Article 4: Est-ce la profession de la vraie foi de dire que le Père, le Fils, le Saint Esprit sont Dieu chacun de leur côté, et que tous trois ne sont qu'un seul Dieu, sans aucune différence? .....	43
<b>QUESTION 4: LA PLURALITÉ EN ELLE-MÊME .....</b>	<b>47</b>
Article 1: L'altérité est-elle la cause de la pluralité? .....	48
Article 2: La variété des accidents constitue t-elle une diversité numérique? .....	50
Article 3: Deux corps peuvent-ils être, ou être conçus existants dans le même lieu? .....	55
Article 4: La variété du lieu produit-elle quelque chose relativement à la différence numérique? .....	59
<b>PLAN DE LA SUITE DU TRAITÉ .....</b>	<b>60</b>
<b>QUESTION 5: LA DIVISION DE LA SCIENCE SPÉCULATIVE.....</b>	<b>63</b>
Article 1: La division de la science spéculative en trois parties, naturelle, mathématique et divine, est-elle convenable? .....	63
Article 2: La science naturelle traite t-elle des choses qui sont dans le mouvement et la matière?.....	68
Article 3: Les sciences mathématiques s'exercent-elles en dehors du mouvement et de la matière?.....	71
Article 4: En est-il de même de la science divine? .....	77
<b>QUESTION 6: LES MODES ATTRIBUÉS À LA SCIENCE SPÉCULATIVE.....</b>	<b>82</b>
Article 1: Faut-il procéder dans la science naturelle rationnellement, scientifiquement dans les mathématiques et intellectuellement dans les choses divines? .....	82
Article 2: Dans les choses divines faut-il mettre complètement l'imagination de côté? .....	88
Article 3: Notre intellect peut-il considérer la forme divine elle-même? .....	91
Article 4: Peut-on le faire par le moyen de quelque science spéculative? .....	94

## **INTRODUCTION: INTENTION DE SAINT THOMAS**

**"Je remonterai jusqu'au comme de sa naissance, je la produirai au jour et la ferai connaître,"** Sagesse, VI. L'esprit de l'homme embarrassé du poids d'un corps corruptible ne peut fixer son coup d'oeil naturel dans la première lumière de la vérité qui rend tout facile à connaître; c'est pourquoi suivant le progrès de la cognition naturelle, la raison doit aller des choses postérieures aux premières, des créatures à Dieu. Romains, I, 20: "Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde par la connaissance que ses créatures nous en donnent." Et Sagesse, XIII, 5: "La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre en quelque sorte visible le Créateur. C'est aussi ce qui est dit dans Job, XXXVI, 25: "Tous les hommes le voient, chacun le considère de loin." En effet les créatures qui servent à faire connaître Dieu naturellement, sont séparées de lui par une distance infinie. Mais comme la vue se trompe facilement à l'égard des choses que l'on considère de loin, ceux qui ont cherché à connaître Dieu par le moyen des créatures, sont

tombées dans de nombreuses erreurs. C'est pourquoi il est dit dans la Sagesse, XIV, 11, que les créatures sont devenues un filet où les pieds des insensés se sont pris. Et dans le Psaume LXIII, 6: " ils ont failli dans leurs investigations." Aussi la providence divine a ménagé aux hommes une voie plus sûre pour arriver à le connaître en communiquant cette connaissance à leurs esprit par la foi, c'est pourquoi il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, 11, 11: "L'Esprit de Dieu commit seul ce qui le concerne; mais Dieu nous l'a révélé à nous par l'Esprit." C'est cet Esprit qui nous inspire la foi. Dans la seconde au Corinthiens, IV, 13: "Ayant le même Esprit de foi:" comme il est écrit Psaume CXV, 10: "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé;" nous aussi nous croyons, c'est pour cela que nous parlons. En conséquence comme les notions reçues par les sens sont pour les créatures le principe de cognition naturelle, de même les connaissances de la première vérité communiquées par la foi sont le principe de cognition surnaturelle; c'est pour cela que de part et d'autre on procède dans un ordre différent. En effet, les Philosophes qui suivent l'ordre de la cognition naturelle font passer la science des créatures avant la science divine, la science naturelle avant la Métaphysique; c'est tout le contraire chez les théologiens, la considération du Créateur passe avant celle de la créature. Boèce s'étant conformé à cet ordre et ayant l'intention de traiter des matières qui ont trait à la foi, a établi le principe de ses méditations dans la première origine des choses, c'est-à-dire sur la Trinité d'un Dieu simple; c'est pourquoi on peut lui appliquer les paroles citées plus haut: Des mon entrée, etc. Sur cela on peut noter, relativement au présent Opuscule adressé à Symmaque, patrice de la ville, trois choses, à savoir, la matière, le mode et la fin. La matière de cet ouvrage est la Trinité de personnes dans une essence divine, qui se produit dès l'origine où le Père engendre la sagesse divine de toute éternité. Prov., VIII, 24: Les abîmes n'existaient pas encore et déjà j'étais conçue," et Ps. II, 7: "Je vous ai engendré aujourd'hui." Cette nativité est le commencement de toute autre nativité, parce qu'elle seule comprend parfaitement la nature de celui qui engendre. Toutes les autres sont imparfaites, toutes celles en vertu desquelles l'engendré reçoit ou une partie la substance de celui qui engendre, ou seulement une ressemblance, c'est pourquoi il est nécessaire que toute autre nativité dérive de celle-là par une certaine imitation. Ainsi dans l'Epître aux Philip., III, 15," Qui donne son nom à toute paternité, à raison de quoi on dit, le Fils premier de toute créature;" aux Col., I, 15: "Afin de désigner l'origine et l'imitation et non la même condition d'origine." Aussi c'est avec raison que l'on dit, *Abinitio*, etc., et Prov., VIII, 22: "Le Seigneur m'a possédé au commencement de ses voies." Cette nativité n'est pas seulement l'origine des créatures, elle l'est aussi du Saint Esprit qui procède de celui qui engendre et de celui qui est engendré, comme il ne dit pas *initium nativitatis investigabo*, mais *ab initio*, il déclare que l'investigation ne se termine pas à ce commencement de la nativité, mais qu'il passe à d'autres choses après avoir commencé par là.

En effet sa doctrine se divise en trois parties.

1° La première sur la Trinité des personnes de la procession desquelles dérive toute autre nativité et procession, est renfermée dans ce livre que nous avons entre les mains pour tout ce qu'il faut savoir sur la Trinité et l'unité; aussi bien que dans un autre livre qu'il adresse à Jean, diacre de l'Eglise de Rome, sur la manière dont nous exposons la doctrine relativement à la distinction des personnes et à l'unité d'essence, et qui commence par ces mots, *Quæro an pater*.

2° La seconde partie traite de la procession des bonnes créatures du Dieu bon dans le livre adressé au même Jean *de Hebdom.*, lequel commence par ces mots, *Postulas a me*.

3° La troisième partie roule sur la séparation des créatures par le Christ. Celle-ci se divise en deux parts. Dans la première, on propose la foi enseignée par le Christ, par laquelle nous sommes justifiés, dans le livre intitulé, *De Fide Christiana*, qui commence par ces mots, *Christianam fidem*. Secondement on expose ce qu'il faut croire du Christ, c'est-à-dire

comment deux natures se trouvent dans une même personne, dans le livre sur les deux natures et l'unique personne du Christ adressé au même diacre, lequel commence par ces mots, *Anxiete quidem*. Il y a deux manières de traiter ce qui concerne la Trinité, comme dit saint Augustin dans le premier *De Trinitate*, à savoir par l'autorité et par des raisonnements. Saint Augustin a employé l'une et l'autre, comme il dit lui-même; quelques saints Pères, comme Ambroise, Hilaire, n'en ont employé qu'une, c'est-à-dire l'autorité; Boèce a mieux aimé la seconde manière, à savoir le raisonnement, supposant ce que les autres avaient établi par l'autorité. C'est pourquoi le mode employé dans cet ouvrage est désigné par ces mots, *investigabo* où il exprime l'investigation de la raison, Eccl., XXXIX, 1, *Sapientiam*, c'est-à-dire la notion de la Trinité, *antiquorum*, c'est-à-dire que les anciens ont établi par l'autorité seule, *exquiret sapiens*, c'est-à-dire traitera à l'aide de la raison. C'est pourquoi il dit dans la préface, *investigatam diutissime*. Le but de cet ouvrage est de faire connaître les choses cachées autant qu'il est possible *in statu viae*. Eccl., XXIV, 31: "Ceux qui me font connaître auront la vie éternelle." C'est pour cela qu'il dit, *ponam in lucem scientiam illius*. Job, XXVIII, 11: "Il a fouillé la profondeur des fleuves, et il a exposé au grand jour ce qui était caché."

## PREFACE DE BOÈCE

Après avoir fort longtemps examiné cette question dans la mesure des faibles lumières qu'a daigné me communiquer la lumière divine, et l'avoir établie par le raisonnement et nettement formulée, j'ai pris soin de vous l'adresser et de vous l'offrir, autant par le désir d'avoir votre sentiment sur cet écrit que par amour pour oeuvre. Il est facile de comprendre, soit par la difficulté de la matière, soit parce que je ne parle qu'à un petit nombre de savants tels que vous, quelle est mon intention en mettant par écrit le résultat de mes méditations.

Ce ne sont en effet ni les acclamations populaires, ni un vain désir de gloire qui nous ont fait entreprendre notre travail; mais s'il y a quelque avantage extérieur, il ne peut être d'une autre nature que le sujet. En conséquence quelque part que je porte mes regards en dehors de vous, je ne rencontre qu'une lâche paresse ou une maligne envie qui s'efforcent de me donner le tort d'avoir fait outrage aux traités divins en les livrant à la profanation plutôt qu'à l'étude de ces hommes étranges. C'est pourquoi j'ai resserré mon style, et je m'étudie à voiler sous des termes nouveaux des matières extraites des profondeurs de la philosophie, afin que vous en ayez seuls avec moi l'intelligence, si vous prenez la peine d'y jeter les yeux, et que les autres en soient écartés, de sorte que ceux qui n'auront pu les comprendre paraissent même incapables de les lire, Il ne faut pas certes exiger de nous toute la hauteur d'intuition dont est capable la raison humaine dans la notion de la divinité; car les autres arts ont aussi leurs limites que peuvent atteindre mais non dépasser les investigations de la raison. La médecine, en effet, ne rend pas toujours la santé aux malades mais le médecin n'est pas coupable s'il n'a rien omis de ce qu'il de faire; il en est de même pour les autres sciences. Plus les matières que nous allons traiter sont difficiles, plus aussi nous avons droit à l'indulgence. Vous devez néanmoins examiner une chose, si les raisonnements dont nous avons tiré les éléments des écrits de saint Augustin ont produit quelque fruit sous notre plume. Nous allons maintenant aborder ici la question proposée.

Boèce fait précéder son travail d'une préface dans laquelle il fait trois choses. D'abord il dit un mot des causes de son travail pour captiver la docilité du lecteur; secondement, il en expose les difficultés et l'imperfection pour gagner sa bienveillance, *idcirco stylum*; troisièmement, il en montre l'origine, comme étant en quelque sorte la doctrine de saint Augustin, pour exciter l'attention du lecteur, *Vobis tamen id inspiciendum*. Dans la première

partie il propose quatre causes de son ouvrage, une matérielle en disant, *investigatam diutissimè quaestionem*, à savoir sur la Trinité de personnes en un seul Dieu, où il infirme la difficulté de la matière qui a exigé de longues études, et l'intensité de son zèle, parce qu'il l'a très étudiée lui-même afin qu'il soit entendu qu'elle a été méditée par nous comme on peut aussi l'entendre de plusieurs autres, par la raison que dès l'origine de l'Eglise cette question a fortement occupé l'esprit des fidèles. En second lieu, il touche à la cause efficiente et prochaine ou secondaire en disant *quantum mentis nostræ igniculum*, et la première ou principale, *illustrare lux divina dignata est*. La cause prochaine de ces recherches était l'intelligence de l'auteur, qui est à bon droit appelée étincelle, *igniculus*. Le feu, en effet, comme dit Denis, XV, ". *Coel. hier.*, est très propre à signifier les propriétés divines, soit à cause de sa subtilité, soit à raison de sa vertu active qui produit la chaleur, soit à raison de la position et du mouvement, toutes choses qui con viennent parfaitement à Dieu en qui se trouvent la souveraine simplicité et l'immatérialité, la parfaite charité, la toute-puissance et la plus grande sublimité. Il convient médiocrement aux anges, mais bien faiblement aux esprits humains dont la pureté est altérée par l'union à un corps, la lumière obscurcie, la force affaiblie, et le mouvement en haut ralenti, ce qui fait que l'activité de l'âme humaine est justement comparée à une étincelle. C'est pourquoi elle est insuffisante à pénétrer la vérité de cette question sans l'illumination de la lumière divine, et de cette manière la lumière divine est la cause principale et l'âme humaine la cause secondaire. En troisième lieu, il donne la cause formelle lorsqu'il dit *formatam rationibus*, et le mode d'action sous trois rapports. D'abord parce qu'il procède par voie de raisonnement, *formatam rationibus*, car tant qu'une question n'est étayée que par des raisons probables, elle reste douteuse, elle est comme informe, n'ayant pas encore atteint la certitude de la vérité; c'est pour cela qu'on dit qu'elle est formée quand on y apporte une preuve qui opère la certitude sur la vérité. Et c'est là en faveur de l'intelligence, parce que nous devons à l'autorité ce que nous croyons, et ce que nous concevons à la raison, comme dit saint Augustin. Secondement en ce qu'il ne s'est pas contenté de dissenter verbalement,, mais qu'il a écrit, *litteris que mandatam*. C'est pour la mémoire. Troisièmement en ce qu'il s'adresse, non à un homme présent par forme de leçon, mais à un absent sous forme d'épître. C'est ainsi qu'Aristote a diversement composé ses livres; quelques-uns étaient pour des personnes présentes qui en recevaient le contenu de sa bouche, et d'autres livres sont dits de l'ouïe, comme le livre de l'ouïe naturelle; d'autres sont adressés à des absents, tels que les livres qu'il dit avoir écrits sur l'âme dans le livre 1er de l'Ethique où sont exposées les locutions extérieures, comme le dit au même endroit le Commentateur grec. D'où il suit, *offerendam vobis*, comme pour réclamer le jugement d'un supérieur *comminicandamque curavi*, comme pour le profit d'un collègue, et en cela il demande un avis, par les paroles suivantes, *tam vestri cupidus iudicii, quam mei studiosus inventi*, parce qu'il a mis du zèle à étudier cette question, il l'a étudiée par des raisonnements, et désireux d'avoir le sentiment de Symmaque, il la lui a écrit après l'avoir bien établie. Quatrièmement, il touche la cause finale en disant, *quoties excogitata, qua in re quid mihi sit animi*, etc., c'est-à-dire quelle fin je me suis proposée. Tout cela peut s'entendre après deux choses, *ex difficultate materiæ, tum ex eo quod coloquor*, non pas à la multitude, mais à des hommes sages, c'est-à-dire à vous seulement.

L'auteur n'a pas, en effet, écrit ce livre pour en faire lecture à la multitude, ce qui se fait quelquefois dans l'intention de capter la faveur populaire, mais seulement pour le communiquer à un sage, d'où ces paroles, *ne que enim excitamur*, à écrire, *famæ jactatione*, pour me recommander, et *clamoribus vulgi*, comme les poètes qui forment leurs vers avec emphase sur les théâtres, parce que ces acclamations sont souvent peu fondées. Il écarte ainsi un but peu convenable et y substitue une fin légitime, faisant ainsi comprendre la fin principale qui est intérieure, à savoir la perception de la vérité divine et expliquant la fin secondaire, à savoir le jugement d'un sage, d'où il dit, *sed si quis est fructus interior*, comme

s'il disait, c'est sur tout l'avantage intérieur qui me sert de mobile. *Sed si aliquis est fructus exterior*, etc. comme s'il disait, je ne demande d'autre avantage extérieur que celui qui convient à une si haute matière dont on ne doit accorder le jugement ni par lâcheté aux paresseux, ni par adresse aux envieux, mais seulement à la bienveillance d'un sage.

D'où ces mots, *quocum que à vobis dejeci oculos*, partout ailleurs que sur vous. Je ne trouve *partim* dans quelques-uns *ignava segnitie*, un sotté paresse, *partim livor callidus*, c'est-à-dire habile à nuire; *Ut contumeliam*, etc., parce que j'ai fait connaître contre toute raison, etc. *talibus monstris hominum*. On appelle monstres ces hommes qui dans un corps humain portent un cœur de bêtes, devenus par le péché semblables aux animaux dans leurs affections: Non *agnoscenda hoc potius quam conculcanda*, parce qu'ils ne cherchent pas tant à connaître qu'à blâmer par envie tout ce qui se dit. C'est pour quoi il est écrit dans saint Matthieu: "Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, ne jetez pas les perles au nez des porceaux de peur qu'ils ne les foulent aux pieds." *Ne ergo*" etc., *idcirco stylum*.

C'est ici la seconde partie de la préface où il expose sa manière d'agir. Il allègue d'abord la difficulté de l'ouvrage, secondement son imperfection, *sane tantum à nobis*, etc. Il fait connaître une triple difficulté qu'il introduit spontanément dans ce travail; la première vient de la concision du style, ce qui lui fait dire, *idcirco stylum brevitate contraho*, suivant cet axiome d'Horace, en cherchant à être court, je deviens obscur. La seconde difficulté vient de la subtilité des preuves dont il se sert, à raison de quoi il dit, *ex intimis disciplinis philosophiae sumpta*, lesquelles sont des sciences abstraites, dont il met en usage les principes et les conclusions, la métaphysique, la logique. La troisième difficulté vient de la nouveauté des termes, *velo significationibus novorum verborum*. Ces termes sont appelés nouveaux ou par rapport à la matière, parce que les autres auteurs qui ont traité cette question ne s'en sont pas servis, ou par rapport à ceux qui lisent l'ouvrage et qui ne sont pas habitués à ces termes. A ces trois difficultés il en ajoute une quatrième, dont j'ai dit un mot plus haut, la difficulté de la matière, de sorte qu'il ne veut s'entretenir de ce qui fait le sujet de ce livre qu'avec les sages qui pourront le comprendre, tel que l'auteur lui-même et celui à qui le livre est adressé. Pour les autres qui ne peuvent le comprendre, ils doivent être éloignés de cette lecture; car on ne lit pas avec plaisir ce que l'on ne comprend pas. Et comme cette raison est liée avec ce qui précède, il dit d'abord *idcirco*, ce qui dénote la conclusion, c'est clair. *Sane tantum a nobis*, il fait ici des excuses pour la déféctuosité de l'ouvrage, parce qu'on ne doit pas exiger de lui dans cet ouvrage plus de certitude que ce qu'il est possible à la raison humaine d'atteindre dans la connaissance de la divinité, ce qu'il prouve par les autres arts dans lesquels on ne demande à l'artisan de faire que ce que la raison demande. Car en effet le médecin ne guérit pas toujours, mais il ne sera pas blâmable s'il n'omet rien de ce qu'il doit faire; de même dans les autres arts. C'est pourquoi dans cet ouvrage dont la matière est difficile et surpasse la portée de la nature humaine, on doit être d'autant plus *ut dulgent* pour l'auteur s'il n'établit pas la question dans une parfaite certitude. Lorsqu'il dit ensuite, *vobis tamen*, il déclare sur quelle autorité il se fonde, c'est-à-dire sur saint Augustin, non dans ce sens qu'il dit seulement ce qui se trouve dans saint Augustin, mais bien dans ce sens qu'il prend ce qu'a dit le saint docteur sur la Trinité, que les divines personnes, confondues dans ce qui est absolu, sont distinguées dans ce qui est relatif, comme des éléments et des principes dont il se sert pour résoudre les difficultés de la question, et ainsi l'exposition de la vérité au moyen d'un certain nombre de raisonnements est un fruit de la doctrine de saint Augustin qu'il s'approprie.

En abordant la question, il confie à celui auquel il adresse son écrit le soin d'examiner si cette doctrine y a produit des fruits abondant et convenables.

## QUESTION 1: L'ÂME HUMAINE ET SA CONNAISSANCE DE DIEU

Deux questions se présentent ici; la première regarde les choses divine; la seconde leur manifestation.

Sur la première question on demande quatre choses,

1° l'âme humaine a-t-elle pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination de la lumière divine?

2° Peut-elle arriver à la connaissance de Dieu?

3° Dieu est-il la première chose que l'âme connaît?

4° Les lumières de la raison suffisent-elles à l'âme pour parvenir à la connaissance de la Trinité?

### ***Article 1: L'âme humaine a-t-elle pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination de la lumière divine?***

Sur le premier point on procède ainsi: Il semble que l'âme humaine, pour connaître une vérité quelconque, a besoin d'une nouvelle illumination de la lumière divine.

#### **Objections:**

1° Il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens III, 5: "Non que nous soyons capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée comme de nous-mêmes, mais c'est Dieu qui nous en rend capables." Mais la perception d'une vérité quelconque ne peut avoir lieu sans la pensée, donc l'âme humaine ne peut connaître aucune vérité sans recevoir de Dieu de nouvelles lumières.

2° De même il est plus facile d'apprendre une vérité d'un autre que de la découvrir soi-même. C'est pourquoi ceux qui apprennent d'eux-mêmes sont préférés aux autres qui tiennent d'autrui la science qu'ils possèdent, dans le I<sup>o</sup> livre de l'Ethique. Mais l'homme ne peut rien apprendre d'autrui sans que Dieu ne l'éclaire intérieurement, comme le dit saint Augustin, dans le livre de Magistro et saint Grégoire dans l'homélie sur la Pentecôte; donc l'homme ne peut non plus découvrir la vérité de lui-même sans une nouvelle illumination intérieure de Dieu.

3° De même pour connaître la vérité intelligible il en est de l'intellect comme de l'oeil corporel pour considérer les choses corporelles, comme on le voit dans le livre III, de Anima. Mais l'oeil corporel ne peut voir les choses corporelles sans être éclairé par le soleil matériel, de même l'intellect ne peut apercevoir la vérité sans être éclairé des rayons du soleil invisible qui est Dieu.

4° De même on regarde comme nous étant propres les actes pour l'exercice desquels nous trouvons en nous des principes suffisants, mais nous ne possédons nullement de nous-mêmes la faculté de connaître la vérité, puis qu'il arrive quelquefois qu'on travaille beaucoup pour arriver à la connaissance de la vérité sans pouvoir y parvenir; donc nous n'avons pas en

nous des principes suffisants pour connaître la vérité, donc il nous faut pour cela un secours extérieur, qui est celui dont nous avons parlé.

5° De même, l'opération de l'âme humaine dépend plus de la lumière divine que l'opération de la créature sensible ou inférieure de la lumière du corps céleste; mais les corps inférieurs, quoiqu'ayant des formes qui sont les principes des opérations naturelles, ne pourraient néanmoins exécuter leurs opérations s'ils n'étaient aidés par la lumière des étoiles, c'est pourquoi Denis dit dans le quatrième chapitre de divinis Nominibus que la lumière du soleil contribue à la génération des corps visibles, qu'elle détermine la vie, l'entretient et l'augmente, donc la lumière naturelle ne suffit pas non plus à l'âme humaine pour voir la vérité quoiqu'elle soit comme sa forme, sans le secours d'une autre lumière, à savoir la lumière divine.

6° De même dans les causes ordonnées par soi et non *per accidens*, l'effet ne procède de la seconde cause que par l'opération de la première, comme on l'a établi dans la première proposition, *de causis*. Mais l'âme humaine est ordonnée dans la lumière créée dans un ordre essentiel et non accidentel, donc l'opération de l'âme humaine, qui est son effet propre, à savoir la connaissance de la vérité, ne peut en provenir que par l'opération de la première lumière créée: et son opération ne paraît pas être autre chose qu'une illumination, donc, etc. Il en est de l'intellect pour bien concevoir comme de la volonté pour bien vouloir, mais la volonté ne peut bien vouloir sans le secours de la grâce divine, comme dit saint Augustin. Donc l'intellect ne peut concevoir la vérité sans être éclairé par la lumière divine. De même, c'est à tort que nous attribuons à nos forces ce que ces forces sont impuissantes à faire; mais c'est mal à propos qu'on attribuerait à son génie la connaissance de la vérité que nous avons l'ordre d'attribuer à Dieu suivant ce passage de l'Eccles.: "Je donnerai la gloire à celui qui me donne la sagesse. Donc nos forces ne sont pas suffisantes pour connaître la vérité, il faut donc ainsi le même secours que nous avons dit.

### **Cependant:**

L'âme humaine est éclairée d'en haut d'une lumière naturelle suivant ces paroles des Psaumes IV, 7." La lumière de votre face, Seigneur, est imprimée en nous." Si donc cette lumière qui est créée ne suffit pas pour connaître la vérité, mais a besoin d'une nouvelle illumination, par la même raison la lumière surajoutée ne sera pas suffisante, mais aura besoin d'une autre lumière, et ainsi dans un infini interminable. De cette manière il est impossible de connaître quelque vérité, donc il faut s'en tenir à la première lumière, c'est-à-dire que l'âme humaine puisse parvenir à découvrir la vérité par la seule lumière naturelle sans le secours d'une autre, comme nous l'avons dit. De même, comme le visible en acte est suffisant pour mettre la vue en action, de même aussi l'intelligible est suffisant pour mettre l'intelligence en action, s'il est proportionné. Mais notre âme a ce qu'il faut pour mettre l'intelligible en acte, à savoir l'intellect actif, et cet intelligible lui est proportionné, donc elle n'a pas besoin pour connaître la vérité d'une autre lumière. De même l'intellect est par rapport à la vision intellectuelle ce qu'est la lumière corporelle à la vision corporelle; mais toute lumière matérielle, quelque petite qu'elle soit, fait voir matériellement quelque chose, au moins elle-même; de même la lumière intellectuelle, qui est d'une nature semblable à celle de l'âme, suffit pour connaître quelque vérité. De même, toutes les oeuvres d'art dépendent de la connaissance d'une vérité, puisque leur principe est la science. Mais il est certaines oeuvres d'art dans lesquelles le libre arbitre peut agir par lui-même, suivant saint Augustin, comme construire des maisons et autre chose semblable, donc l'homme a en lui des moyens suffisants pour connaître quelque vérité sans le secours d'aucune illumination divine.

## Réponse:

Il faut dire qu'il y a cette différence entre les vertus actives et les vertus passives, que les forces passives ne peuvent se traduire en acte d'opération propre sans être mues par leurs actifs, comme les sens ne peuvent sentir sans être mûs par les choses sensibles. Mais les forces actives peuvent opérer sans être mues par une action étrangère, comme on le voit dans les forces de l'âme végétative. Mais dans le genre de l'intellect on trouve une double puissance, la puissance active ou l'intellect actif, et la puissance passive ou l'intellect possible. Des philosophes ont supposé que le seul intellect possible est une puissance de l'âme, et l'intellect actif une certaine substance séparée, c'est l'opinion d'Avicenne. Suivant cette opinion l'âme humaine ne peut faire un acte d'opération propre, qui est la connaissance de la vérité, sans être éclairée d'une lumière extérieure, à savoir de cette substance séparée qu'on appelle intellect actif. Mais comme les paroles d'Aristote dans le troisième livre de l'Âme semblent plutôt dire que l'intellect est une puissance de l'âme, et que la sainte Ecriture favorise ce sentiment en enseignant que nous sommes gratifiés d'une lumière intellectuelle à laquelle Aristote compare l'intellect actif, il y a par conséquent dans l'âme part rapport à l'opération intellectuelle, qui est la connaissance de la vérité, une puissance active et une puissance passive. C'est pourquoi, comme quelques puissances actives naturelles jointes à leurs passifs suffisent pour les opérations naturelles, de même aussi l'âme de l'homme ayant en elle une puissance active et une puissance passive, suffit à la perfection de la vérité. Mais comme toute puissance créée est finie, son efficacité sera limitée à des effets déterminés. Elle sera donc impuissante pour certains effets, à moins qu'elle ne reçoive une nouvelle vertu. Ainsi donc, il y a certaines vérités intellectuelles auxquelles s'étend l'efficacité de l'intellect actif, comme les principes que l'homme connaît naturellement, et les conclusions qui en sont déduites; pour les connaître, il n'est pas besoin d'une nouvelle lumière intellectuelle, la lumière naturelle suffit pour cela. Il en est d'autres auxquelles ne s'étendent pas les principes mentionnés, telles que les choses de foi et les choses qui surpassent la portée de la raison, comme les futurs contingents et autres choses semblables; l'esprit humain ne peut pas les connaître sans être éclairé d'en-haut d'une nouvelle lumière ajoutée à la lumière naturelle. Mais quoiqu'il ne soit pas besoin de l'addition d'une nouvelle lumière, pour connaître les choses qui sont du domaine de la raison naturelle, l'opération divine est néanmoins requise; en effet, outre l'opération par laquelle Dieu a constitué la nature des choses, en donnant à chacune des formes et des vertus propres, par le moyen desquelles elles pussent exercer leurs opérations, il opère aussi dans les choses des oeuvres de providence, en communiquant le mouvement à leurs forces, et en les dirigeant à des actes propres. Car toutes les créatures sont soumises au gouvernement de Dieu comme les instruments le sont à l'action de l'artisan, et les qualités naturelles à la vertu de l'âme nutritive, comme il est dit dans le second livre de l'Âme. C'est pourquoi, comme l'oeuvre de la digestion s'opère par la chaleur naturelle, suivant la règle imposée à la chaleur par la force digestive, et toutes les forces inférieures des corps opèrent, en vertu du mouvement et de la direction qu'elles reçoivent des forces des corps célestes, de même toutes les forces actives créées opèrent suivant la direction et le mouvement que leur imprime le Créateur. Ainsi donc l'esprit humain a besoin de l'opération divine dans la connaissance de la vérité, mais dans les choses connues naturellement, il n'a pas besoin d'une nouvelle lumière, mais seulement du mouvement et de la direction de Dieu. Mais dans les autres choses, il a besoin aussi d'une nouvelle illumination. Et comme Boèce en parle, il dit: *Quantum divina lux, etc.*

## Solutions:

1° Il faut donc répondre à la première objection que, quoique nous puissions penser de nous-mêmes sans l'opération divine, il n'est pas cependant nécessaire que nous recevions une lumière nouvelle dans chacune de nos opérations.

2° A la seconde il faut répondre que Dieu nous éclaire intérieurement dans les connaissances naturelles, en produisant en nous une lumière naturelle, et en la dirigeant à la vérité, et pour les autres choses en nous communiquant une nouvelle lumière.

3° A la troisième il faut répondre que l'oeil du corps ne tire pas de l'illumination du soleil matériel une lumière qui soit naturelle pour lui, qui lui donne la faculté de rendre les choses visibles en acte, comme l'âme la reçoit des rayons du soleil incréé; c'est pour quoi l'oeil a toujours besoin d'une lumière extérieure, tandis qu'il n'en est pas de même de l'esprit.

4° A la quatrième il faut répondre que la lumière intellectuelle, lorsqu'elle est pure comme dans les anges, démontre sans difficulté toutes les choses connues naturellement, de façon que l'on connaît tout ce qu'il y a de naturel en elles. Cette lumière est voilée en nous par son union avec le corps et les forces corporelles, de sorte qu'elle ne peut librement éclairer les vérités mêmes susceptibles d'être connues naturellement, suivant ces paroles de la Sagesse, IX, 15: "Le corps qui se corrompt appesantit l'âme, et cette demeure terrestre abat l'esprit dans la multiplicité des soins qui l'agitent." De là vient qu'il n'y a pas possibilité pour nous de connaître la vérité d'une manière absolue, à raison des obstacles. Mais chacun voit plus ou moins clair, suivant que la lumière intellectuelle est plus ou moins vive en lui. A la cinquième il faut répondre que les corps inférieurs, bien qu'ils aient besoin pour opérer de recevoir le mouvement des corps supérieurs, n'ont pas besoin cependant d'en recevoir de nouvelles formes, pour accomplir leurs opérations propres; et de même l'âme humaine, qui a reçu de Dieu la faculté de connaître les choses connues naturellement, n'a pas besoin d'une nouvelle lumière.

6° A la sixième il faut répondre ce que dit saint Augustin, livre VIII sur la Genèse Comme l'air est illuminé par la présence de la lumière dont l'absence l'enveloppe immédiatement de ténèbres, de même l'âme reçoit de Dieu la lumière; de même Dieu ne produit pas dans l'âme une lumière successivement différente, mais bien une lumière toujours la même, car il n'est pas seulement la cause du *fieri* de cette lumière, mais aussi la cause de son *esse*. Dieu opère donc continuellement dans l'âme en ce qu'il produit en elle la lumière naturelle et la dirige, et de cette manière l'esprit n'exécute ses opérations qu'avec le secours de la cause première.

7° A la septième il faut répondre que la volonté ne peut jamais bien vouloir sans l'instinct d'en haut; elle peut vouloir le bien sans l'infusion de la grâce, mais non d'une manière méritoire. De même l'intellect ne peut connaître aucune vérité sans l'action divine; il le peut néanmoins sans l'infusion d'une nouvelle lumière, mais non pas les choses qui excèdent la cognition naturelle. A la huitième il faut répondre que par-là même que Dieu, en conservant en nous la lumière naturelle, la produit et la dirige à la vision, il est évident que la perception de la vérité doit lui être principalement attribuée, comme l'opération de l'art est plutôt attribuée à l'artisan qu'à l'art.

## **Article 2: L'âme humaine peut-elle arriver à la connaissance de Dieu?**

Sur le second point on procède ainsi. Il semble que Dieu ne peut en aucune manière être connu de nous.

### **Objections:**

1° Ce qui nous reste inconnu dans le plus haut degré de notre cognition n'est nullement susceptible d'être connu de nous; mais nous ne sommes unis à Dieu dans le degré le plus parfait de notre cognition que comme à un être inconnu, comme dit Denis, chap. I des Myst. de la Théolog. Donc Dieu ne peut en aucune façon être connu de nous. De même, tout ce qui est connu l'est par une forme quelconque; mais, comme dit saint Augustin, Dieu échappe à toute forme de notre intellect, donc il ne peut en aucune façon nous être connu.

3° De même il doit y avoir une certaine proportion entre le sujet qui connaît et l'objet de la cognition, comme entre une puissance quelconque et son objet. Mais entre Dieu et notre intellect, il ne peut y avoir aucune proportion, pas plus qu'entre l'infini et le fini, donc l'intellect ne peut connaître Dieu en aucune "

4° De même la puissance et l'acte se ramenant au même genre, comme divisant tous les genres de l'être, nulle puissance ne peut passer à un acte qui se trouve en dehors de son genre, comme les sens ne peuvent connaître une substance intellectuelle. Mais Dieu est en dehors de tout genre, il ne sera donc susceptible d'être connu par aucun intellect se trouvant dans un genre quelconque; mais il en est ainsi de notre intellect, donc etc.

5° de même, en écartant ce qui est premier principe, il faut nécessairement supprimer toutes les conséquences; mais le premier intelligible est la quiddité de la chose, c'est pourquoi l'on dit que *quod quid est* est l'objet propre de l'intellect, dans le livre III de l'Âme, et quid est le moyen de démontrer *an est*, ainsi que toutes les autres conditions de la chose; mais nous ne pouvons savoir de Dieu ce qu'il est, comme dit Jean Damascène. Donc nous ne pouvons rien connaître de Dieu.

### Cependant:

Dans l'Épître aux Romains il est dit, 1, 20: "Les choses invisibles de Dieu dès la création du monde, sont rendues intelligibles et visibles, par ce qui a été créé, aussi bien que son éternelle puissance et sa divinité." De même dans Jérémie, IX, 24: "Que celui qui se glorifie le fasse en ce qu'il me conçoit et me connaît. Mais ce serait une vaine gloire, si nous ne pouvions connaître Dieu; donc nous pouvons le connaître. De même on n'aime que ce que l'on connaît, comme le dit saint Augustin dans le livre II sur la Trinité; mais c'est un devoir pour nous d'aimer Dieu; donc nous pouvons le connaître, puisqu'il ne nous est fait aucun commandement impossible.

### Réponse:

Il faut dire qu'on connaît une chose de deux manières; la première par sa forme propre, comme l'œil voit une pierre par son apparence. La seconde par une forme étrangère qui lui ressemble, comme on connaît une cause par la similitude de l'effet, comme on connaît l'homme par la forme de son image. Or on connaît une chose par sa forme de deux manières. La première, par la forme qui est la chose même; comme Dieu connaît toujours son essence, et comme l'ange se connaît lui-même. La seconde par une forme différente d'elle-même, soit qu'elle soit abstraite d'elle, quand par exemple la forme est plus immatérielle que la chose, comme la forme de la pierre s'abstrait de la pierre, soit qu'elle soit imprimée par elle à celui qui la conçoit, comme lorsque la chose est plus simple que la ressemblance par laquelle elle est connue, comme dit Avicenne, que nous connaissons les intelligences par l'impression qu'elles font sur nous. Ainsi donc parce que notre intellect *secundum statum viæ* a une habitude déterminée pour les formes qui sont abstraites des sens, étant comparé aux imaginations, comme la vue aux couleurs, ainsi qu'il est dit dans le troisième livre de l'Âme,

ne peut connaître Dieu dans cet état par la forme qui est son essence, mais dans la patrie il est ainsi connu des bienheureux. Quelque similitude même que ce soit qu'il imprime dans l'intellect humain, elle ne suffit pas pour faire connaître son essence, puisqu'il excède à l'infini toute forme créée; c'est pour cette raison que Dieu ne peut être accessible à l'intellect par aucune forme créée, comme le dit saint Augustin. Dans cette vie, Dieu n'est pas connu de nous par des espèces purement intelligibles qui soient sous quelque rapport son image, à raison de la parenté de notre intellect avec les oeuvres de l'imagination, comme nous l'avons dit. Il ne reste donc d'autre moyen de le connaître que la forme de l'effet. Or l'effet est de deux sortes, il en est un qui est adéquat à la puissance de sa cause et la vertu de la cause, et par conséquent sa quiddité est parfaitement connue par un semblable effet. Il y a un autre effet qui n'a point cette égalité, et cet effet ne peut faire connaître la vertu de l'agent, ni son essence non plus par conséquent; on ne peut connaître de la cause rien autre chose, sinon qu'elle est. La connaissance de l'effet, comme moyen de connaître relativement à la cause si elle est, se trouve comme la quiddité de la cause elle-même, lorsqu'elle est connue par sa forme. Il en est ainsi de tout effet par rapport à Dieu. En conséquence, nous ne pouvons parvenir à connaître de lui rien autre chose, sinon qu'il est. Et néanmoins parmi ceux qui connaissent qu'il est, il y en a qui le connaissent plus parfaitement que d'autres, parce que la cause est d'autant mieux connue par l'effet que cet effet fait mieux saisir l'habitude de la cause à l'égard de l'effet. Cette habitude, dans un effet qui n'égale pas sa cause, se considère sous trois rapports, à savoir, selon que l'effet progresse de la cause, et suivant ce que l'effet est un résultat de la similitude de sa cause, et suivant qu'il n'en vient pas parfaitement. C'est le triple avantage que l'âme acquiert dans la connaissance de Dieu, quoiqu'elle ne parvienne pas à connaître *ce qu'il est*, mais seulement *s'il est*. Et d'abord, suivant que l'on connaît plus parfaitement sa production, sa réalité, son efficacité; secondement, suivant que l'on connaît la cause des effets importants, parce que, produisant son image d'une manière plus parfaite, ils relèvent d'autant plus son éminence; troisièmement, parce qu'on le reconnaît de plus en plus éloigné de toutes les choses qui se rencontrent dans les effets. C'est pourquoi Denis dit, dans les Noms Divins, que sa connaissance résulte de la cause, de l'excédant et de l'ablation de tout. Dans l'acquisition de cette connaissance, l'esprit humain tire un grand profit de la force que communique à sa lumière naturelle une nouvelle illumination, telle que la lumière de la foi et du don de sagesse et d'intelligence, par le moyen de laquelle, dans la contemplation, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, par la connaissance qu'elle possède que Dieu est au-dessus de ce qu'elle comprend naturellement. Mais comme il ne suffit pas pour voir son essence de la pénétrer, on dit qu'il se réfléchit en quelque sorte sur lui-même par cette lumière excellente; et c'est ce qui est dit dans la Genèse, XXXII, 30: "J'ai vu le Seigneur face à face." Dans la Glose de saint Grégoire La vue de l'âme, lorsqu'elle considère la divinité, reproduit une brillante réverbération de l'immensité.

### **Solutions:**

**1°** Il faut donc répondre à la première difficulté qu'on dit que pour dernière connaissance nous connaissons Dieu comme inconnu; parce que l'âme se trouve avoir plus parfaitement la connaissance de Dieu, quand elle connaît que son essence est au-dessus de tout ce qu'elle peut connaître dans cette vie, et ainsi quoique ce qu'il est demeure inconnu, on soit cependant qu'il est.

**2°** A la seconde il faut répondre que de ce que l'essence divine échappe à la forme de notre intellect, il paraît qu'on ne peut pas connaître ce qu'il est, mais seulement s'il est.

**3°** A la troisième il faut répondre que la proportion n'est autre chose que l'habitude de deux choses s'accordant réciproquement en quelque chose, suivant qu'elles s'accordent ou

diffèrent. Or on peut concevoir que des choses s'accordent de deux manières. Premièrement, parce que elles s'accordent dans le même genre de quantité ou de qualité, comme l'habitude de la surface par rapport à la surface, du nombre par rapport au nombre, en tant que l'un l'emporte sur l'autre, ou est égal à lui, ou même de la chaleur par rapport à la chaleur, et de cette manière il ne peut en aucune façon y avoir de proportion entre Dieu et la créature, puisqu'il n'y a pas de genre dans lequel ils s'accordent. On peut entendre l'accord dans un autre sens, comme dans un ordre quelconque, et ainsi on considère qu'il y a proportion entre la matière et la forme, le facteur et le fait: cette proportion est requise entre l'objet cognoscible et celui qui connaît, puisque l'objet de la cognition est comme un acte de la puissance du sujet qui connaît, et de cette manière il y a proportion entre la créature et Dieu, comme entre l'effet et la cause, le sujet qui connaît et l'objet de la cognition; mais par rapport à la manière infinie dont le créateur surpasse la créature, il n'y a pas proportion de la créature au créateur, de manière à ce que celle-ci reçoive toute son influence suivant toute sa vertu, et à le connaître parfaitement, avec la même perfection qu'il se connaît lui-même.

4° A la quatrième il faut répondre que l'intellect et l'intelligible sont du même genre, comme la puissance et l'acte. Mais Dieu, quoique n'étant pas dans le genre des intelligibles, est compris sous un genre, comme participant de la nature du genre, et il appartient à ce genre comme principe. Ces effets ne sont pas en dehors du genre des intelligibles, c'est pourquoi il pourra être connu ici par ses effets, et dans la patrie par son essence. C'est pour cela que l'on exprime plutôt l'intelligible par rémotion que par position. Car, en effet, chaque chose est intelligible par cela qu'elle est dégagée de la matière et séparée. Or les négations se vérifient dans les choses di vines, quoique les affirmations soient incompactes, comme le dit Denis dans le chapitre II de La Hiérarchie céleste. A la cinquième il faut répondre, que lorsqu'une chose est connue, non par sa forme mais par son effet, la forme de l'effet supplée à la forme de la chose même, par conséquent on connaît d'après l'effet si la cause existe.

### **Article 3: Dieu est-il la première chose que l'âme connaît?**

On procède ainsi dans le troisième point. Il paraît que la première chose que l'esprit humain conçoit ou perçoit est Dieu lui-même.

#### **Objections.**

1° En effet, ce en quoi toutes les autres choses sont connues et pourquoi nous jugeons de tout ce que nous connaissons, est bien la première chose que nous connaissons; ainsi l'oeil connaît la lumière avant de connaître les choses qui se voient par son moyen, et on conçoit les principes avant les conclusions; mais toutes choses sont connues dans la vérité première, et c'est par elle que nous jugeons de tout, comme le dit saint Augustin sur la Trinité et la vraie Religion. Donc la vérité première est la première chose que nous connaissons.

2° De même, lorsqu'il y a plusieurs cause coordonnées, la cause première influe sur l'effet avant la cause seconde et l'abandonne la dernière, comme il est dit dans le livre des Causes; Mais comme la science humaine est produite par les choses, l'objet de la science et de l'intellection est pour l'esprit humain la cause de l'intellection, dont le premier des intelligibles influe d'abord sur lui. Mais l'influence de l'intelligible sur l'intellect en tant que tel, se fait en vue de l'intellection; donc Dieu qui est le premier des intelligibles est la première chose que notre intellect conçoit.

3° De même, dans toute cognition dails laquelle les choses premières et les plus simples sont les premières connues, ce qui est premier et plus simple est aussi le premier

connu. Mais dans la cognition humaine les choses qui se présentent d'abord sont les premières et les plus simples, comme on le voit, car l'être est ce qui tombe le premier dans la conception humaine, comme le dit Avicenne. Or être est la première entre les choses créées, donc ce qui se présente le premier à la cognition humaine est Dieu qui est le premier et le plus simple des êtres.

4° De même, la fin qui est la dernière atteinte est la première dans l'intention, mais Dieu est la dernière fin de la volonté humaine à laquelle toutes les autres sont coordonnées. Donc il est le premier dans l'intention, mais cela ne peut être sans qu'il soit connu; donc Dieu est ce qui se présente le premier à la cognition.

5° De même, ce qui n'a pas besoin d'une opération précédente pour que l'opération d'un opérateur s'exerce à son égard, tombe sous l'opération de cet opérateur avant ce qui en a besoin, comme le bois travaillé déjà tombe sous l'opération de celui qui fait un meuble avant le bois non travaillé: mais les choses sensibles ont besoin d'être abstraites de la matière par l'intellect actif avant d'être conçues par l'intellect possible. Or Dieu est par lui-même ce qu'il y a de plus dégagé de la matière, donc il est conçu par l'intellect possible avant les choses sensibles.

6° De même, les choses naturellement connues et qui peuvent être conçues n'existant pas sont celles qui se présentent les premières à notre cognition; mais la notion de l'existence de Dieu est imprimée par la nature dans tous les esprits, comme le dit Jean Damascène; et on ne peut pas concevoir que Dieu n'existe pas, comme le dit saint Anselme. Donc Dieu est la première chose que nous connaissons.

### **Cependant:**

Suivant Aristote, toutes nos connaissances nous viennent des sens, mais Dieu est tout ce qu'il y a de plus étranger aux sens, donc il n'est pas la première, mais bien la dernière chose que nous connaissons. De même, suivant le même Philosophe, les choses qui sont postérieures suivant la nature, sont les premières connues par rapport à nous; et les moins connues suivant la nature sont les plus connues par rapport à nous. Mais les créatures sont postérieures et moins connues suivant la nature que Dieu; donc il est lui-même connu postérieurement par rapport à nous. De même, ce qui est promis comme dernière récompense n'est pas ce qui prime et précède tous les mérites; mais la connaissance de Dieu nous est promise comme la suprême récompense de toute connaissance et action, donc Dieu n'est pas la première chose que nous connaissons.

### **Réponse:**

Il faut dire que certains philosophes ont dit que la première chose que connaît l'esprit humain, même dans cette vie, c'est Dieu lui-même, qui est la vérité première, et par lui toutes choses sont connues. Mais cela est évidemment faux, parce que connaître Dieu par son essence c'est la béatitude de l'homme, d'où il résulterait que tout homme est heureux. C'est pourquoi, comme dans l'essence divine tout ce qui se dit d'elle est un, personne ne tomberait dans l'erreur sur ce qui se dit de Dieu, ce que l'expérience prouve être faux.

De plus, les choses qui sont les premières dans la connaissance de l'intellect doivent être très certaines, d'où il suit que l'intellect est certain qu'il les comprend, ce qui évidemment n'est pas. Cette supposition répugne aussi à l'autorité de l'Exod., XXXIII, 20. "L'homme ne

me verra pas et vivra." C'est pourquoi d'autres disent que l'essence divine n'est pas la première chose que nous connaissons dans cette vie, mais bien l'influence de sa lumière, et en conséquence de cela, Dieu est la première chose que nous connaissons. Mais cette assertion n'est pas soutenable, parce que la première lumière introduite dans l'âme est la lumière naturelle qui constitue la vie intellectuelle. Or cette lumière n'est pas la première chose connue de l'esprit, et la connaissance qu'on en a n'est pas une connaissance qui apprend ce qu'elle est, puisqu'il a besoin de faire bien des recherches pour connaître ce que c'est que l'intellect; ce n'est pas non plus une connaissance qui apprend s'il est, car nous ne percevons que nous avons l'intellect qu'en tant que nous percevons que nous comprenons, comme il est évident par ce que dit le Philosophe livre IX de l'Ethique. Or nul ne comprend qu'il conçoit quelque chose qu'en tant qu'il conçoit quelque chose d'intelligible. D'où il résulte évidemment que la connaissance de quelque intelligible précède celle par laquelle on connaît que l'on conçoit, et par conséquent celle par laquelle on connaît que l'on a l'intelligence. Ainsi l'influence de la lumière intelligible naturelle ne peut être la première chose connue de nous; et bien moins encore toute autre influence de lumière. En conséquence il faut dire que ce que l'homme connaît le premier peut se prendre de deux manières, ou suivant l'ordre des diverses puissances, ou suivant l'ordre des objets dans la vraie puissance. Sous le premier rapport, la connaissance de notre intellect dérivant tout entière des sens, ce que nous pouvons connaître par le moyen des sens nous est connu avant ce que nous pouvons connaître par le moyen de l'intellect, à savoir le singulier ou le sensible intelligible. Sous le second rapport, c'est-à-dire suivant l'ordre des objets dans une puissance, chaque puissance connaît d'abord son propre objet. Or, comme il y a dans l'intellect humain une puissance active et une puissance passive, l'objet de la puissance passive, c'est-à-dire l'intellect possible sera ce qui est mis en acte par la puissance active, c'est-à-dire, l'intellect actif, parce que à une puissance passive doit répondre l'actif qui lui est propre. Or l'intellect actif ne rend pas intelligibles les formes séparées qui sont intelligibles d'elles-mêmes, mais bien les formes qu'il abstrait des créations de l'imagination, et c'est de ce genre que sont les choses que notre intellect conçoit. Et entre celles-ci les premières sont celles qui se présentent d'abord à l'intellect abstracteur. Elles comprennent plusieurs choses, ou par manière d'un tout universel, ou par manière d'un tout intégral, et par conséquent les choses les plus universelles sont celles qui sont les premières connues de l'intellect, les choses composées par ce qui les compose, comme le défini par les parties de la définition. Suivant cela il y a dans les sens une certaine imitation de l'intellect, puisque les sens reçoivent aussi d'une certaine manière des choses abstraites de la matière. Dans les sens aussi les choses singulières, plus communes, sont les premières connues, comme tel corps plus tôt que tel animal. D'où il est évident que Dieu et les autres substances séparées ne peuvent être en aucune manière la première chose conçue, mais elles sont conçues par le moyen des autres choses, comme il est dit dans l'Épître aux Romains, 1, 20: "Ce que l'on ne peut voir de Dieu est rendu intelligible et visible par les créatures."

## **Solutions.**

1° Il faut répondre la première difficulté qu'il ne faut pas entendre par ces paroles de saint Augustin et d'autres semblables, que la vérité incréée est le principe le plus prochain que nous concevons et jugeons, mais bien que nous connaissons et jugeons par le moyen de la lumière qui nous est communiquée. Et cette lumière tire toute son efficacité de la lumière première, de même que dans les démonstrations les seconds principes n'opèrent la certitude qu'en vertu des premiers. Il n'est pas nécessaire néanmoins que la lumière communiquée elle-même soit la première chose connue de nous. Car nous ne connaissons pas les autres choses par elle comme par une chose susceptible d'être connue et qui soit un moyen de cognition, mais comme par une chose qui rend les autres cognoscibles; c'est pourquoi il n'est pas

nécessaire qu'elle soit connue si ce n'est dans les cognoscibles, de même qu'il n'est pas nécessaire que la lumière soit vue de l'oeil autrement que dans la couleur qui a reçu l'illumination.

2° A la seconde, il faut répondre que l'influence de toutes les causes ordonnées n'est pas la même sur l'effet dernier. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le premier intelligible influe sur notre intellect de manière à être conçu, il faut seulement qu'il nous donne la puissance de concevoir. Ou bien il faut dire que quoique Dieu soit le premier *simpliciter*, dans l'ordre des intelligibles, il n'est pas néanmoins le premier dans l'ordre des intelligibles pour nous.

3° A la troisième il faut répondre que les choses, qui sont dans le genre les premières de celles que l'intellect abstrait des créations imaginaires, soient les premières connues de nous comme être et unité, ce n'est pas nécessaire néanmoins pour les choses qui sont premières *simpliciter*, et qui ne sont pas contenues dans le genre de l'objet propre, comme celles-ci (1).

(1) Il doit manquer ici quelque chose. Note du Trad.

4° A la quatrième il faut répondre que quoique Dieu soit la dernière fin où l'on aboutit, et la première chose dans l'intention de l'appétit naturel, il n'est pas cependant nécessaire qu'il soit la première dans la connaissance de l'esprit humain qui est coordonnée pour cette fin, mais dans la *connaissance* de l'ordonnateur, comme par les autres choses qui tendent à leur fin par l'appétit naturel. Il est néanmoins connu dans le principe et l'objet de l'intention dans une certaine généralité, suivant que l'âme désire le bien-être, une vie heureuse, ce qui ne se réalise pour elle que dans la possession de Dieu.

5° A la cinquième il faut répondre que les substances séparées, quoique susceptibles d'être conçues sans abstraction, ne sont pas cependant intelligibles par la lumière de l'intellect actif, c'est pour cela qu'elles ne sont pas connues d'abord par notre intellect. A la sixième il faut répondre que l'existence de Dieu en tant qu'existant en lui-même est quelque chose de connu *per se*, parce que son essence est son être, et c'est ainsi que s'exprime saint Anselme. Mais il n'est pas tel pour nous qui ne voyons pas son essence, on dit pourtant que sa connaissance nous est innée en tant que nous pouvons facilement percevoir l'existence de Dieu par le moyen des principes qui nous sont innés.

#### **Article 4: Les lumières de la raison suffisent-elles à l'âme pour parvenir à la connaissance de la Trinité?**

Sur le quatrième point on procède ainsi. Il semble que l'Esprit humain peut arriver à la connaissance de la Trinité divine par la seule raison naturelle.

#### **Objections.**

1° En effet tout ce qui convient à l'être en tant qu'être doit se trouver nécessairement dans le premier être; mais la Trinité convient à l'être en tant qu'être, puisqu'elle se trouve dans tous les êtres, par la raison que tous ont l'espèce, le mode et l'ordre comme dit saint Augustin. Donc on peut connaître par les lumières naturelles de la raison ce que c'est que la Trinité.

2° De plus il ne faut enlever à Dieu aucune perfection; mais le nombre trois est le nombre de perfection de toute chose, comme il est dit dans l'ouvrage, Le ciel et le monde, donc la Trinité doit être attribuée à Dieu, donc, comme ci-dessus.

3° De plus toute inégalité se ramène à la première égalité, comme la multitude à l'unité mais il y a inégalité entre Dieu et le premier être créé, il doit donc y avoir antérieurement un égalité, qui n'appartenant qu'à plusieurs, doit être une pluralité dans les choses divines.

4° De plus, tout équivoque se ramène à l'univoque; mais la provenance de la créature de Dieu est équivoque, il faut donc avant cela mettre une procession univoque par laquelle Dieu procède de Dieu, d'où ré suite la Trinité des personnes.

5° De plus, la possession d'un bien ne peut être agréable sans être partagée; mais en Dieu il y a de toute éternité une possession délicieuse du bonheur, il y a donc un éternel partage qui ne peut avoir lieu qu'entre les personnes divines, parce que nulle créature n'est éternelle, il faut donc admettre plusieurs personnes en Dieu.

6° De plus, on peut comprendre par les seules lumières de la raison que Dieu est intelligent; mais s'il est intelligent il s'en suit qu'il conçoit un verbe, parce que c'est une opération commune à tout être intelligent. On peut donc connaître par les lumières de la raison la génération du Fils, aussi bien que la procession de l'amour.

6° De plus, Richard de Saint-Victor dit dans son livre sur la Trinité: Je crois qu'il existe indubitablement des raisons non seulement probables, mais même nécessaires pour mettre en lumière certaines choses qui doivent être nécessairement; mais il est nécessaire que Dieu soit trine et un, parce qu'il est éternel; il y a donc pour cela des preuves nécessaires, il faut donc conclure comme ci-dessus.

7° De plus, les platoniciens n'ont connu Dieu que par la raison; mais ils ont admis eux-mêmes deux personnes, à savoir le Père, et l'Esprit engendré par lui, lequel contient les raisons de toutes choses, ce que nous disons du Fils, donc la pluralité des personnes peut être connue par les lumières de la raison.

8° De plus, il est dit dans le premier livre Le ciel et le monde, par ce nombre nous avons eu l'intention de glorifier Dieu créateur, etc. Donc même conclusion que ci-dessus.

9° De plus, dans les conditions de la vie présente nous ne pouvons en ai manière connaître de Dieu ce *qu'il est*, mais seulement s'il est: mais nous connaissons d'une certaine façon que Dieu est trine et un, par la foi; donc cela n'appartient pas au *quid est* de Dieu, mais seulement à l'*an est*; mais par les seules lumières de la raison nous pouvons connaître de Dieu *s'il est*, donc nous pouvons connaître aussi par les lumières de la raison que Dieu est trine et un.

### **Cependant:**

La foi s'exerce sur ce qui échappe à la raison, comme on le voit dans l'Épître aux Hébreux, XI, 1. Mais la Trinité et l'unité de Dieu sont un article de foi, donc la raison ne suffit pas pour faire connaître cette vérité. De plus, toute raison naturelle tire son efficacité des premiers principes naturellement connus; mais on ne peut déduire la Trinité et l'unité de Dieu de principes connus naturellement qui tombent sous les sens, puisqu'on ne trouve dans les choses sensibles rien de semblable, une essence ayant trois suppôts; donc on ne peut connaître par la raison l'unité et la Trinité de Dieu.

De plus, saint Ambroise: il est impossible à tout homme de connaître le secret de cette génération; l'esprit tombe en défaillance, toute voix est muette, non seulement la mienne, mais même celle des anges, donc la raison naturelle ne suffit pas pour connaître la génération divine et par conséquent la Trinité des personnes.

### Réponse:

La Trinité de Dieu est une chose que l'on ne fait que croire et que l'on ne peut prouver par raison démonstrative, quoique l'on puisse avoir pour cela certaines raisons non nécessaires, et n'offrant qu'un faible degré de probabilité, si ce n'est au croyant. Ce qui est évident, par la raison que dans les conditions de la vie présente nous ne connaissons Dieu que par ses effets comme on peut le voir par ce que nous avons dit. En conséquence nous ne pouvons connaître de Dieu par les lumières naturelles que ce que l'on perçoit de lui d'après l'habitude des effets par rapport à lui, comme ce qui désigne sa causalité, son élévation au-dessus de toutes les choses créées, et ce qui le dégage des conditions imparfaites des effets. Or la Trinité des personnes ne peut être conçue d'après la causalité divine, puisque cette causalité est commune à la Trinité tout entière. On ne dit pas non plus suivant la distraction seulement, ce qui fait que personne ne peut prouver démonstrativement la Trinité et l'unité de Dieu.

### Solutions.

1° Il faut donc répondre à la première difficulté que la pluralité dans les créatures est l'unité réelle en Dieu; par conséquent quoique l'on trouve en tout être créé une Trinité quelconque, on ne peut pas en conclure nécessairement qu'il y a en Dieu une Trinité quelconque, si ce n'est rationnellement, et cette pluralité ne suffit pas pour la distinction des personnes.

2° A la seconde il faut dire que la perfection du nombre ternaire se trouve en Dieu, même suivant l'unité d'essence, non que l'essence soit nombrée, mais parce que elle contient virtuellement la perfection de tout nombre, comme il est dit dans l'Arithmétique de Boèce.

3° A la troisième il faut dire que même en écartant la distinction des personnes, il y a égalité dans les choses divines, en tant que la justice de Dieu est égale à sa puissance. On peut aussi qu'il faut considérer deux choses dans l'égalité, à savoir la pluralité des suppôts entre lesquels on considère l'égalité, et l'unité de la quantité qui est la cause de l'égalité. Donc la réduction de l'inégalité à l'égalité ne s'opère pas à raison de la pluralité des suppôts, mais à raison de la cause, parce que de même que l'unité est la cause de l'égalité, de même aussi l'inégalité est la cause de la pluralité. En conséquence il faut que la cause de l'égalité existe avant la cause de l'inégalité, non qu'il y ait des choses égales avant toutes celles qui sont inégales, autrement il faudrait dans l'ordre des nombres qu'il y eût quelque chose avant l'unité et la dualité qui sont des choses inégales, ou que l'on trouvât la pluralité dans l'unité elle-même.

4° A la quatrième il faut répondre, que quoique tout équivoque soit ramené à l'univoque, il n'est pas nécessaire néanmoins que la génération équivoque soit ramenée à l'univoque, mais au générateur qui est en soi univoque. En effet, nous voyons que dans les choses de la nature les générations équivoques précèdent les générations univoques, par la raison que les causes équivoques ont de l'influence sur toute l'espèce, mais non les causes univoques qui n'en ont que sur un individu; ce qui fait qu'elles sont comme les instruments des causes équivoques, comme les corps inférieurs le sont des corps supérieurs.

5° A la cinquième il faut dire que l'homme ne peut trouver de bonheur dans la vie sans le partager, par la raison qu'il ne trouve pas en lui de quoi se suffire en tout; c'est pour cela que les animaux qui ont en eux de quoi se suffire, ne cherchent pas de compagnie dans leur vie, et vivent solitaires. Mais Dieu se suffit au plus haut degré, c'est pour cela qu'en écartant même la distinction des personnes, il se trouve encore en lui une suprême félicité.

6° A la sixième il faut dire qu'en Dieu l'intellect et la chose conçue sont la même chose; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que, par la raison qu'il conçoit, on suppose en lui quelque chose de conçu réellement distinct de lui, ainsi qu'il se fait, en nous: or la Trinité des personnes demande une distinction réelle.

7° A la septième il faut dire que l'intelligence de ces mots se trouve dans ce qui suit, quoiqu'il arrive que notre habileté ne puisse le saisir. Donc toutes les choses nécessaires en elles-mêmes ou sont connues *per se*, ou sont cognoscibles par d'autres choses, il n'est cependant pas nécessaire qu'il en soit ainsi par rapport à nous c'est pourquoi nous ne pouvons trouver dans les ressources de notre raison des preuves nécessaires pour démontrer toutes les choses nécessaires.

8° A la huitième il faut dire que la supposition des platoniciens ne fait rien ici pour la vérité de la chose, quoique d'après les paroles il semble le contraire. Ils n'ont pas, eu effet, supposé que cet esprit était de la même essence que Dieu le Père, mais bien que c'était une autre substance séparée, procédant de la première, et ils en supposaient une troisième comme l'âme du monde, comme on le voit dans Macrobe Et comme ils appelaient dieux toutes les substances séparées, c'est pour cela qu'ils les appelaient ou disaient trois dieux, comme l'explique saint Augustin, livre X, De Civitate Dei. Mais comme ils ne supposaient rien de semblable au Saint Esprit, ainsi qu'ils le faisaient pour le Père et le Fils, car l'âme du monde n'est pas le lien propre de ces deux substances divines, comme le Saint Esprit est le lien du Père et du Fils, aussi dit-on, qu'il a défailli dans le troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne. Ou bien il faut dire, comme on le fait communément, qu'ils ont connu deux personnes sous le rapport de ce qui est approprié à la puissance et à la justice, et non de ce qui est propre. Or la bonté qui est appropriée au Saint Esprit a surtout trait aux effets qu'ils ne connurent pas.

9° A la neuvième il faut répondre qu'Aristote n'a pas entendu dire que Dieu doit être glorifié comme trine et un, mais bien qu'il était honoré par les anciens par le nombre ternaire des sacrifices et des prières à raison de la perfection de ce nombre.

10° A la dixième il faut dire que tout ce qui est en Dieu est son essence une et simple; mais ce qui est un en lui est multiple dans notre intellect, aussi notre intellect peut percevoir une chose sans l'autre. Voilà la raison pourquoi dans les conditions de la vie présente nous pouvons connaître d'aucune de ces choses, *ce qu'elle est*, mais bien *si elle est*; et il arrive que nous connaissons de l'une et non de l'autre *si elle est*; comme on sait si la sagesse est en Dieu, sans connaître s'il y a la toute-puissance, on peut de même savoir par les lumières naturelles si Dieu existe, mais non s'il est trine ou un.

## QUESTION 2: LA MANIFESTATION DE LA PUISSANCE DIVINE

Et ces questions sont au nombre de quatre.

1° On demande d'abord s'il est permis de scruter et de traiter les choses divines;

2° si l'on peut connaître de quelque manière les choses divines qui sont l'objet de la foi?

3° s'il est permis de faire usage des raisons philosophiques, dans la science de la foi qui est la science de Dieu?

4° s'il faut voiler les choses divines sous des termes nouveaux et obscurs.

### **Article 1: Est-il permis de scruter et de traiter les choses divines?**

Il semble qu'il n'est pas permis de scruter les choses divines, par le moyen de l'argumentation.

#### **Objections:**

1° Eccles., III, 22: "Ne cherchez pas. à connaître ce qui surpasse votre intelligence," et le reste. Mais les choses divines sont infiniment supérieures à la portée de la raison de l'homme, surtout les choses qui sont de foi; donc il n'est pas permis de les scruter.

2° De plus la peine n'est infligée qu'à raison de la faute, mais comme il est dit dans les Proverbes, XXV, 27: "Celui qui scrute la majesté divine sera opprimé par sa gloire." Donc il n'est pas permis de scruter ce qui appartient à la majesté divine.

3° De plus saint Ambroise dit: "Retranchez les arguments où la foi est requise;" mais la foi est requise dans les choses divines surtout à l'égard de la Trinité; donc dans cette matière il n'est pas permis de chercher la vérité par le moyen de l'argumentation.

4° De plus saint Ambroise parlant de la génération divine dit: il n'est pas permis de scruter les mystères divins, il est permis de savoir que le Verbe est né, mais il ne l'est pas de discuter comment il est né, donc par la même raison il n'est pas permis de par le raisonnement ce qui appartient à la Trinité.

5° De plus saint Grégoire dit dans son homélie sur le huitième dimanche après Pâques, la foi n'a aucun mérite dans ce que la raison peut établir; mais c'est un mal de détruire le mérite de la foi, il n'est donc pas permis de scruter au moyen du raisonnement les choses qui appartiennent à la foi.

6° De plus, tout honneur est dû à Dieu; mais le silence glorifie les choses mystérieuses; c'est pourquoi saint Denis dit sur la fin De Coel. Hier., Glorifiant le mystère par le silence. Ces paroles s'accordent avec ce qui est dit dans le Psaume LXIV, 1. Suivant le texte de saint Jérôme, *la louange*, Seigneur, est pour vous silencieuse, c'est-à-dire, le silence est une louange pour vous; nous devons donc nous taire et nous abstenir de scruter les choses divines.

7° De plus, nul n'est l'objet d'un mouvement infini, comme dit Aristote dans le livre premier Le Ciel et le monde. Car tout mouvement a un but, lequel ne se trouve pas dans l'infini. Mais Dieu est infiniment éloigné de nous, donc l'investigation étant un certain mouvement de la raison vers ce qui fait l'objet de son investigation, il semble que nous ne devons pas scruter les choses divines. Mais saint Pierre dit le contraire dans sa première Epître, III, 15 "Soyez toujours prêts à rendre raison de votre foi et de votre espérance à ceux qui le demandent." Mais cela ne peut se faire, sans les rechercher par des arguments; donc la recherche par des arguments pour les choses qui sont de foi, est nécessaire. De même, comme il est dit dans la première Epître à Timothée "C'est une nécessité pour l'Evêque de prêcher

avec autorité la saine doctrine, et de confondre ceux qui contredisent sa parole;" mais on ne peut faire cela qu'au moyen du raisonnement en scrutant les choses qui sont du domaine de la foi. Donc il est permis d'en faire usage.

8° De plus, comme dit saint Augustin dans le premier livre sur la Trinité, servons-nous avec l'aide de Dieu des raisons qu'ils demandent pour démontrer qu'il y a en Dieu unité et trinité. Donc l'homme peut s'aider du raisonnement pour s'instruire sur la Trinité.

9° De plus saint Augustin dit contre Félicien: Comme vous distinguez ces deux choses avec autant de raison, n'omettant pas les témoignages après avoir employé d'abord les raisons, j'avoue que je vous imiterai dans le genre de preuve dont vous faites usage, c'est-à-dire que j'userai en même temps du raisonnement et de l'autorité, et ainsi même conclusion que ci-dessus.

### Réponse:

Il faut dire que la perfection de l'homme consistant dans son union avec Dieu, il doit user de tous les moyens qu'il trouve en lui pour s'instruire de ce qui concerne les choses divines et en faire son profit, de sorte que son intelligence s'occupe de les contempler et sa raison de les scruter, suivant ces paroles du Psaume LXXII, 28: "Il est bon pour moi de m'attacher à Dieu." C'est pourquoi Aristote dans le dixième livre de l'Ethique contredit ceux qui disaient que l'homme ne doit pas s'occuper des choses divines, mais seulement des choses humaines en disant: l'homme ne doit pas régler sa conduite d'après les conseils de ceux qui veulent qu'en qualité de mortel il ne s'occupe que des choses mortelles, mais il doit agir comme il convient à un mortel et faire tout conformément à ce qu'il y a de meilleur dans sa nature. Cependant l'homme peut pécher en cela de trois manières, premièrement par présomption en scrutant les choses divines, comme s'il devait les comprendre parfaitement; c'est de cette présomption que l'on accuse Job, XI, 7: "Prétendez sonder ce qui est caché en Dieu, et connaître parfaitement le Tout-Puissant?" et saint Hilaire dit: N'allez pas vous jeter dans ces secrets et ces arcanes d'une nouveauté inestimable dans la crainte de vous perdre, par l'espérance présomptueuse de comprendre la sublimité de l'intelligence, sachez plutôt que ce sont des choses incompréhensibles. Secondement par cela que dans les choses qui sont de foi, la raison précède la foi et non la foi la raison, lorsque on ne veut croire que ce que la raison peut découvrir, tandis que c'est le contraire qui doit être; c'est pourquoi saint Hilaire dit encore: "En croyant il faut scruter, examiner et se fixer." Troisièmement en se livrant à l'examen des choses divines plus que ne le comporte la mesure de sa capacité. C'est pourquoi il est dit dans l'Épître aux Rom., XII, 3: "Il ne faut pas se livrer à l'étude de la sagesse d'une manière immodérée, mais dans de certaines limites, chacun suivant la mesure de foi que Dieu lui a donnée." Car tous n'ont pas reçu la même mesure. Aussi il y a des choses qui échappent à l'un et n'échappent pas à l'autre.

### Solutions:

1° Dans le premier cas il faut dire qu'on appelle supérieures à l'homme les choses qui surpassent sa capacité et non celles qui sont plus dignes suivant la nature, parce que l'homme profite d'autant plus dans les choses qui sont plus dignes, qu'il met plus de soin à s'y appliquer dans la mesure de ses forces, tandis que dans les petites choses même il est d'autant plus facile de tomber dans l'erreur qu'on tient moins de compte de son degré de capacité. C'est pour quoi la Glose dit au même endroit: On devient hérétique de deux manières, lorsque on tombe dans l'erreur et que l'on s'écarte de la vérité en s'occupant outre mesure du créateur et des créatures.

2° Dans le second cas l'on doit dire que scruter c'est rechercher jusqu'au bout: or il est illicite et présomptueux de scruter les choses divines comme si on pouvait parvenir à les comprendre.

3° Dans le troisième cas il faut dire que lorsque l'on a la foi pour but, on met de côté les arguments qui lui sont contraires et qui ont la prétention de la précéder, mais non ceux qui ne font que la suivre dans de justes limites.

4° Dans le quatrième cas il faut dire qu'il n'est pas permis de scruter les mystères divins dans l'intention de les comprendre, comme c'est évident d'après ce qui suit: il vous est permis de savoir que vous êtes né, etc. Celui-là en effet discute le mode de naissance qui cherche à savoir ce que c'est que la naissance même, tandis qu'à l'égard des choses divines nous pouvons savoir ce qu'elles ne sont pas, mais non ce qu'elles sont.

5° A la cinquième chose il faut ré que la raison humaine est de deux sortes; l'une démonstrative qui produit forcément la croyance dans l'intellect; on ne peut pas avoir cette raison pour les choses qui sont de foi, mais on peut bien l'avoir pour se débarrasser de ce qui est contraire à la foi, ou tend à la faire regarder comme impossible. En effet, quoique les choses qui sont de foi ne puissent être démontrées, on ne peut néanmoins établir contre elles de preuves démonstratives. Si l'on voulait employer cette sorte de raison à prouver les choses qui sont de foi, on détruirait le mérite de la foi, parce que l'assentiment qu'on leur donnerait ne serait plus alors volontaire, mais bien nécessaire. Au contraire la raison persuasive tirée de certaines similitudes relativement aux inductions de la foi, ne détruit pas la foi, parce qu'elle ne rend pas ces choses évidentes, puisqu'il n'y a pas de résolution jusqu'aux premiers principes dont l'intellect a la claire vue. Elle ne fait pas non plus perdre le mérite de la foi, parce qu'elle ne force pas l'assentiment de l'intellect, d'où il résulte que et assentiment reste volontaire.

6° Sur le sixième point il faut dire que Dieu honoré par le silence, non parce que nous ne disons rien de lui et que nous ne cherchons à en rien savoir, mais parce que nous comprenons notre impuissance à le concevoir. C'est pourquoi il est dit dans XLIII, 3 " Portez la gloire du Seigneur le plus haut que vous pour elle éclairera encore au-dessus, et sa magnificence ne peut être assez admirée. Vous qui bénissez le Seigneur, relevez sa grandeur autant que vous pourrez; car il est au dessus de toute louange."

7° A la septième il faut répondre que Dieu étant infiniment distant de la créature, nulle créature n'est mue vers lui pour l'égaliser soit en recevant de lui, soit en le connaissant. La distance infinie qui sépare la créature du créateur n'est pas le terme du mouvement de la créature. Mais le but du mouvement de toute créature c'est de s'assimiler à Dieu de plus en plus autant qu'elle peut. De même l'esprit humain doit se porter toujours de plus en plus à connaître Dieu dans la mesure de sa capacité. C'est pourquoi saint Hilaire dit: Celui qui étudie avec un zèle discret des choses in finies, obtiendra un profit quelconque, quoiqu'il n'atteigne pas toujours son but.

## ***Article 2: Peut-on connaître de quelque manière les choses divines qui sont l'objet de la foi?***

Il semble qu'il ne peut pas y avoir de science relativement aux choses divines qui sont du domaine de la foi.

1° La sagesse est différente de la science, mais la sagesse regarde les choses divines. Il n'y a donc pas de science.

2° comme il est dit dans le I Posteriorum, dans toute science il faut établir à l'égard du sujet ce qu'il est; mais nous ne pouvons en aucune manière savoir de Dieu ce qu'il est, comme le dit saint Jean Damascène, donc il ne peut pas y avoir de science de Bien.

3° Chaque science doit considérer les parties et les passions de son sujet; mais Dieu étant une forme simple n'a point de parties, et ne peut être sujet à des passions. Donc il ne peut pas y avoir une science de Dieu.

4° Dans toute science la raison précède l'assentiment, car c'est par la démonstration que l'assentiment se détermine dans les sciences qui sont l'objet de l'instruction. Mais dans les choses qui appartiennent à la foi c'est le contraire qui doit avoir lieu, c'est-à-dire que l'assentiment de la foi doit précéder la raison, comme nous l'avons dit. Donc il ne peut pas y avoir de science à l'égard des choses divines qui sont surtout l'objet de la foi.

5° Toute science procède de principes connus *per se* et admis par tout le monde, ou de principes qui tirent leur force de ceux-ci; mais les articles de foi, qui sont les premiers principes dans la foi, ne sont pas de cette nature, parce qu'ils ne sont pas connus *per se* et ne peuvent se résoudre démonstrativement en principes connus *per se*, comme nous l'avons dit. Donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines qui sont du domaine de la foi.

6° La foi s'exerce sur ce que l'on ne voit pas, mais la science au contraire s'exerce sur ce qui tombe sous les sens, car c'est la science qui fait connaître les choses qu'elle enseigne; donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines qui dépendent de la foi.

7° L'intellect est le principe de toute science, parce que par l'intelligence des principes on acquiert la science des conclusions; mais dans les choses de la foi l'intellect n'est pas le principe mais la fin, parce que comme il est dit dans Isaïe, VII, 9 "Si vous ne croyez pas vous ne comprendrez point." Donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines appartenant à la foi.

### **Cependant:**

Saint Augustin dans le XII livre de la Trinité dit le contraire: "Je n'attribue à cette science que ce qui a pour effet de produire, de défendre et de corroborer la foi salutaire qui conduit à la vraie béatitude." Donc il y a une science des choses qui appartiennent à la foi.

De même dans le livre de la Sagesse, X, 10: "Il lui adonné la science des saints," c'est-à-dire la science de la foi, car on ne peut l'en tendre d'aucun autre que de celle qui distingue les saints des impies, laquelle est la science de la foi.

De même l'Apôtre parlant des connaissances des fidèles dit dans la première Epître aux Corinthiens, VIII 7: "Ce n'est pas la science de tout le monde," donc même conclusion que ci-dessus.

### **Réponse:**

Il faut dire que la raison de la science consiste en ce que par le moyen de choses connues on parvient à la connaissance d'autres choses qui le sont moins, et ceci arrivant dans les choses divines, il est constant par là qu'il peut y avoir une science des choses divines. Mais on peut considérer sous deux rapports la connaissance des choses divines. Premièrement par rapport à nous, et ainsi elles ne peuvent nous être connues que par le moyen des créatures, que nous

connaissions par le moyen des sens. Secondement d'après leur nature, et ainsi elles sont d très cognoscibles, quoique elles ne nous soient pas connues sous leur point de vue propre, elles sont néanmoins connues de cette manière de Dieu et des bienheureux. Il y a donc ainsi une double science des choses divin l'une conforme à notre mode qui se sert principes des choses sensibles pour faire connaître les choses divines, et c'est de cette sorte que les philosophes rions ont donné une science des choses divines qu'ils ont appelée philosophie première, l'autre conforme au mode des choses divines qui consiste à prendre les choses divines en elles-mêmes; cette science dans les conditions de la vie présente nous est parfaitement impossible; mais nous jouissons dans cette vie d'une certaine participation à cette connaissance, d'une assimilation à la connaissance divine en tant que par le moyen de la foi qui nous est communiquée nous adhérons à la vérité première pour elle-même. Et comme Dieu par là même qu'il se connaît lui-même connaît aussi les autres choses à sa manière, c'est-à-dire par une simple intuition et sans discourir; de même nous, par le moyen des choses que la foi nous enseigne en adhérant à la vérité première, nous acquerrons la connaissance des autres choses suivant notre mode, c'est-à-dire eu allant par le moyen du raisonnement des principes aux conclusions. C'est pc les premières choses que nous connaissons par la foi sont pour nous comme les premiers principes dans cette science, et les autres comme des conclusions. On voit par là que cette science est plus relevée que cette autre science divine que les philosophes nous ont transmise, puisque elle procède de principes plus élevés.

### **Solutions.**

1° Il faut donc dire à la première difficulté que la sagesse n'est pas en opposition avec la science, comme deux choses contraires, mais qu'elle est une addition à la science. Car, comme le dit Aristote dans le livre VI de l'Ethique, la sagesse est la mère de toutes les sciences, donnant des règles à toutes les autres en raison de ce qu'elle procède des principes les plus relevés: c'est aussi pour cela qu'elle est appelée la déesse des sciences dans le livre I de la Métaphysique, d'autant plus qu'elle ne s'occupe pas seulement de principes très relevés, mais qu'elle en procède. C'est le propre du sage d'établir l'ordre, aussi appelle t-on sagesse cette science si relevée qui coordonne et régleme toutes les autres: comme dans les arts mécaniques nous appelons sages ceux qui dirigent les autres, tels que les architectes; quant au nom de science il est abandonné aux autres sciences inférieures. Sous ce rapport, la science est distinguée de la sagesse, comme le propre est distingué de la définition.

2° A la seconde il faut répondre ainsi qu'on l'a dit plus haut, que quand les causes sont connues par leurs effets, la connaissance de l'effet compense la connaissance de la quiddité de la cause qui est requise dans les sciences qui regardent les choses que l'on ne peut connaître par elles-mêmes et ainsi il n'est pas nécessaire pour avoir la science des choses divines, de savoir préalablement de Dieu ce qu'il est. Ou peut dire aussi que ce que nous savons de Dieu, qu'il n'est pas, compense dans la science divine la connaissance de ce qu'il est, parce que comme une chose est distinguée des autres par son *quid est*, elle l'est aussi par la connaissance que l'on a de son *quid non est*.

3° A la troisième difficulté il faut dire que non seulement il faut regarder les parties du sujet dans la science comme des parties subjectives ou intégrales, mais encore les parties du sujet sont toutes les choses dont la connaissance est requise pour la connaissance du sujet, puisque toutes ces choses ne sont traitées dans la science qu'en tant qu'elles doivent être coordonnées au sujet: on appelle aussi passion tout ce qui peut se prouver d'une chose, négations ou habitudes à d'au choses. Et on peut prouver à l'égard de Dieu beaucoup de choses de ce genre, d'après les principes naturellement connus, et d'après les principes de la foi.

4° A la quatrième il faut dire que dans toute science il y a certaines choses qui sont comme principes, et d'autres comme conclusions. Donc la raison dont on fait usage dans les sciences précède l'assentiment de la conclusion, mais elle suit l'assentiment des principes, lorsqu'elle en procède. Or les articles de foi ne sont pas comme des conclusions mais comme des principes, que l'on défend même contre ceux qui les attaquent, comme Aristote dans le livre IV de la Métaphysique, dispute contre ceux qui nient les principes; ils sont manifestés par quelques similitudes comme des principes naturellement connus par induction, mais ils ne sont pas prouvés par raison démonstrative.

5° A la cinquième il faut dire que même dans les sciences d'origine humaine, il y a dans quelques-unes d'entre elles certains principes qui ne sont pas universellement connus, mais il faut supposer qu'ils viennent des sciences supérieures, comme dans les sciences subalternées on suppose et on admet certaines choses, par le moyen des sciences supérieures subalternantes et ces sortes de choses ne sont connues *per se* qu'à des sciences supérieures. C'est de cette manière qu'il faut envisager les articles de foi, qui sont les principes de cette science pour la connaissance de Dieu, parce que les choses qui sont connues *per se* dans la science que Dieu possède de lui sont supposées dans notre science, et nous croyons à sa parole qui nous est communiquée par ses envoyés comme le médecin admet, sur la parole du physicien, qu'il y a quatre éléments.

6° A la sixième il faut dire que l'évidence de la science procède de l'évidence des principes. C'est pourquoi la science ne rend pas les principes évidents, mais l'évidence des principes fait ressortir l'évidence des conclusions. Pareillement la science dont nous parlons dans ce moment ne rend pas évidentes les choses qui sont l'objet de la foi, mais au moyen de ces choses elle en fait ressortir d'autres, par le mode qui produit la certitude à l'égard des premières.

7° A la septième il faut dire que le principe de toute science est l'intellect, le premier toujours, mais non le plus prochain, quelquefois même la foi est le principe prochain de la science, comme on le voit dans les sciences subalternées; parce que leurs conclusions procèdent de l'appréhension de choses qui sont données par la science supérieure, mais comme d'un principe prochain de l'intellect de l'être supérieur qui connaît et qui a à cet égard la certitude par l'intellect, comme d'un premier principe. De même le principe prochain de cette science est la foi, mais le premier est l'intellect divin auquel nous croyons. Mais la foi nous est donnée pour parvenir à comprendre ce que nous croyons, comme lorsque l'inférieur apprend la science du supérieur, il sait alors et comprend ce qu'il n'avait fait que croire jusque là.

### **Article 3: Est-il permis de faire usage des raisons philosophiques, dans la science de la foi qui est la science de Dieu?**

Il semble que dans les choses de foi il n'est pas permis d'user des raisons physiques:

#### **Objections:**

1° Il est dit dans la première Epître aux Corinthiens: I, 17: "Jésus Christ m'a envoyé non pour baptiser, mais pour prêcher l'évangile, non toutefois dans la sagesse de la parole," Glose, dans la doctrine des philosophes; et sur le verset 20: "ou le savant du siècle," la Glose dit: Le savant est celui qui cherche les secrets de la nature, Dieu ne veut pas de tels hommes pour

prédicateurs. Et sur ce passage de la première lettre aux Corinthiens, II, 4: "Je n'emploie point dans mes discours et mes prédications les secrets de la sagesse humaine," la Glose dit: "Si ses paroles produisaient la persuasion, ce n'était point avec le secours de la sagesse humaine, comme la parole des faux apôtres. On voit d'après tout cela que, dans les choses de foi, il n'est pas permis d'employer des raisons physiques.

2° Sur ce passage d'Isaïe XV, 1: "Ar a été ravagée pendant la nuit," la Glose dit: Ar, c'est-à-dire l'adversaire ou la science séculière, qui est l'adversaire de Dieu, donc etc.

3° Saint Ambroise dit: Les mystères de la foi sont dégagés d'arguments physiques. Donc, lorsqu'il s'agit de la foi, il n'est pas permis d'employer les raisons ou les paroles des philosophes.

4° Saint Jérôme raconte dans son Epître à Eustochium, que dans une vision une punition sévère lui avait été infligée de la part de Dieu, pour avoir étudié les ouvrages de Cicéron; les assistants intercédèrent en faveur de sa jeunesse, sauf à lui de subir un légitime châtement, s'il ouvrait encore les livres des païens. C'est pourquoi attestant le nom de Dieu, je vous ai renié, Seigneur, s'écria-t-il, en gardant en ma possession et en lisant ces livres profanes. Si donc il n'est pas permis de les étudier, il l'est bien moins encore de s'en servir dans les ouvrages où l'on traite des choses divines.

5° La sagesse profane est souvent désignée dans l'Ecriture sous l'emblème de l'eau, et la sagesse divine sous celui du vin; suivant Isaïe, I, 22, on blâmait les cabaretiers qui mêlaient de l'eau avec du vin. Donc les docteurs qui mêlent les enseignements philosophiques à la sainte Ecriture sont dignes de blâme.

6° Saint Jérôme dit dans Glose sur Osée, II: Nous ne devons avoir rien de commun avec les hérétiques pas même le nom; mais les hérétiques se servent de raisonnements physiques pour corrompre la foi, comme on le voit dans la Glose, Prov., VII et Isaïe, XV. Donc les catholiques ne doivent pas en user dans leurs ouvrages.

7° Chaque science a des principes propres, comme la doctrine sacrée des articles de foi; mais dans les autres sciences, ce ne serait pas procéder avec raison que de prendre les principes d'une science étrangère, il faut dans chacune procéder d'après ses propres principes, suivant ce qu'enseigne Aristote dans le livre I Post. Donc on ne procéderait pas bien en agissant ainsi dans la doctrine sacrée.

8° Si l'on rejette et quelque chose doctrine d'un écrivain, son autorité n'aura plus aucune valeur; c'est pourquoi saint Augustin dit que dans la doctrine sacrée, si nous accordons qu'on y trouve quelque chose de faux, elle perdra toute autorité pour confirmer la foi; mais la doctrine sacrée répudie en beaucoup de points les enseignements des philosophes, car ils sont convaincus d'erreur en beaucoup de choses. Donc leur autorité n'aurait aucune force probante.

### **Cependant:**

Contrairement à ce qui vient d'être dit, l'Apôtre, dans l'Epître à Tite, I, 12, cite les vers du poète Epiménides: "Les Crétois sont de perpétuels menteurs, de méchantes bêtes, etc.;" et dans la première aux Corinthiens, XV, 23, il cite les paroles de Ménandre: "Les mauvais entretiens corrompent les bonnes moeurs;" dans les Actes, XVII, 28, il cite les paroles d'Aratus: "Nous sommes sa race (de Dieu)." Donc il est également permis aux autres docteurs sacrés d'employer des raisonnements physiques. Saint Jérôme, dans une lettre adressée à un grand orateur de la ville de Rome, après avoir énuméré un certain nombre de docteurs sacrés, tels que saint Basile, saint Grégoire, ajoute: Tous ces docteurs ont tellement farci les livres des

enseignements et des maximes des philosophes, que l'on ne sait ce qu'il y a de plus admirable en eux, ou leur érudition profane, ou leur science des Ecritures; or ils n'auraient pas tenu cette conduite, si la chose eût été illicite ou inutile. Saint Jérôme dans son Epître à Pammachius, sur la mort de Paule, dit: Si vous êtes épris d'une femme captive, c'est-à-dire de la science profane, si vous êtes séduit par sa beauté, rasez-lui les cheveux, retranchez impitoyablement sa belle chevelure, les ornements du style, lavez-la avec le nitre du Prophète, et vous reposant près d'elle, dites: "Sa main gauche sera jetée autour de mon cou, et sa droite me pressera de son étreinte;" et cette captive vous donnera un grand nombre d'enfants, et d'une Moabite vous ferez naître des enfants d'Israël. Il y a donc du profit à faire usage de la sagesse profane.

Saint Augustin dit dans le livre II sur la Trinité: Je ne mettrai pas de négligence à chercher la science de Dieu, soit par le moyen de l'Écriture sainte, soit par le moyen des créatures; mais dans la philosophie on se propose de connaître Dieu par les créatures. Donc il n'y a pas d'inconvénient à se servir dans la doctrine sacrée des raisonnements des philosophes.

Saint Augustin dit encore dans le livre II sur la Doctrine du Christ: "Ce que les philosophes ont dit par hasard de vrai et de conforme à notre foi, non seulement nous ne devons pas en éprouver de crainte, mais nous de le leur enlever comme un bien possédé par d'injustes détenteurs, et l'employer à notre usage. Ainsi, même conclusion que ci-dessus. La Glose dit sur ce passage de Daniel, 1, 8: "Or Daniel proposa," Si quelque ignorant en mathématique voulait écrire contre les mathématiciens, ou un ignorant en philosophie contre les philosophes, qui pourrait s'empêcher de rire? Mais les docteurs sacrés sont quelquefois obligés d'engager la lutte avec les philosophes; donc il est nécessaire qu'ils fassent usage de la philosophie.

### Réponse:

Il faut dire que les dons des grâces sont faits à la nature, de telle sorte qu'ils ne l'anéantissent pas, mais la rendent plus parfaite. C'est pourquoi la lumière de la foi, qui nous est communiquée gratuitement, ne détruit pas les lumières naturelles que nous tenons de la nature. Mais quoique les lumières naturelles de l'esprit humain soient insuffisantes pour la manifestation des choses révélées par la foi; néanmoins il est impossible que les choses qui nous sont divinement révélées par la foi soient contraires à celles que la nature a mises en notre possession: il faudrait, en effet, qu'il y eut fausseté d'une part ou de l'autre, et comme c'est de Dieu que nous tenons ces connaissances diverses, Dieu serait à notre égard l'auteur, de la fausseté ce qui est impossible; mais de plus, lorsqu'on trouve dans les choses imparfaites une imitation quelconque des choses parfaites malgré l'imperfection existante, ce sont, dans les choses qui sont connues par la raison, certaines similitudes des choses que la foi nous apprend. Or, comme la doctrine sacrée est fondée sur la lumière de la foi, de même aussi la philosophie est fondée sur la lumière naturelle de la raison. C'est pourquoi il est impossible que les choses qui appartiennent à la philosophie soient contraires à celles qui sont du domaine de la foi, mais elles ont moins de portée. Elles renferment néanmoins certaines similitudes avec elles et quelque chose qui y conduit, comme la nature conduit à la grâce. Or, si l'on rencontre dans les écrits des philosophes quelque chose de contraire aux choses de la foi, ce n'est pas de la philosophie, mais bien plutôt un abus de la philosophie par le défaut de la raison., par conséquent, il est impossible de réfuter une erreur de cette nature par les principes de la philosophie, en montrant ou que la chose est tout-à-fait impossible, ou qu'elle n'est pas nécessaire. En effet, comme les choses qui sont de foi ne peuvent être prouvées démonstrativement et ne peuvent pas non plus être démontrées fausses, mais on peut montrer

qu'elles ne sont pas nécessaires. Ainsi donc nous pouvons faire usage de la philosophie de deux manières dans la doctrine sacrée.

D'abord pour démontrer les choses qui sont les préliminaires de la foi, qui sont nécessaires dans la science de la foi, comme ce que l'on prouve relativement à Dieu par des raisons naturelles, telle que l'existence de Dieu, son unité, ou les autres choses que l'on prouve en philosophie par rapport à Dieu ou aux créatures, et que la foi suppose.

Secondement, pour faire connaître, par le moyen de certaines similitudes, les choses de foi, comme saint Augustin, dans son ouvrage sur la Trinité, se sert de plusieurs similitudes tirées des doctrines philosophiques, pour faire connaître la Trinité.

Donc, pour résister aux attaques contre la foi, en montrant qu'elles sont fausses ou ne sont pas nécessaires, ceux qui se servent de la philosophie dans la sainte Ecriture, peuvent tomber dans une double erreur.

La première, en usant des chose qui sont contre la foi, lesquelles ne sont pas de la philosophie, mais plutôt une erreur ou un abus de la philosophie, comme a fait Origène.

Secondement, à renfermer les choses de foi dans les limites de la philosophie, de façon à ne vouloir croire que ce que l'on peut connaître par la philosophie, tandis qu'au contraire, c'est la philosophie qu'il faut renfermer dans les limites de la foi, suivant ces paroles dans la deuxième Epître aux Corinthiens, X, 5: "Captivant toute intelligence sous l'obéissance du Christ."

## **Solutions.**

**1°** Il faut donc répondre à la première difficulté qu'on prouve par toutes ces citations qu'il ne faut pas se servir de la doctrine des philosophes comme de la doctrine principale, comme déterminant l'assentiment de l'esprit aux choses de foi; mais il n'est pas prouvé par là que les docteurs sacrés ne puissent pas en faire usage d'une manière secondaire. C'est pourquoi au même endroit la Glose dit sur ce passage de la première Epître aux Corinthiens, I, 19: "Je confondrai la sagesse des sages;" il ne parle pas ainsi dans le sens que l'intelligence de la vérité puisse être réprouvée de Dieu, mais seulement parce qu'ils mettent leur confiance dans leur érudition. Néanmoins, afin que tout ce qui appartient à la foi ne fût pas attribué à la puissance de l'homme ou à sa sagesse, mais à Dieu, Dieu a voulu que la prédication primitive des apôtres s'effectuât dans la faiblesse et la simplicité, quoique la puissance et la sagesse du siècle soient intervenues ensuite et aient montré par la victoire, de la foi que le monde est soumis à Dieu, sous le rapport de la puissance comme sous celui de la sagesse.

**2°** A la seconde il faut dire que l'on regarde la sagesse profane comme contraire à Dieu dans son abus, ainsi qu'en abusent les hérétiques, mais non dans ce qu'elle a de vrai.

**3°** A la troisième il faut dire que l'on regarde les mystères de la foi comme dégagés des opinions des philosophes, parce qu'ils ne sont pas emprisonnés dans les limites de la philosophie.

**4°** A la quatrième il faut répondre que saint Jérôme s'attachait tellement à certains ouvrages du paganisme, qu'il méprisait en quelque sorte l'Ecriture sainte; c'est pourquoi il dit lui-même: Lorsque, rentré en moi-même, je me remis à lire les prophètes, leur langage inculte m'inspirait l'horreur et le dégoût; or tout le monde comprend que cela est blâmable.

**5°** A la cinquième il faut dire que l'on ne doit pas raisonner d'après un langage figuré, comme dit le Maître, I sent. d. 6. Et Denis dit dans l'Epître à Tite, que la théologie symbolique n'est pas argumentative, et principalement parce que ce n'est pas l'exposition d'un auteur.

Néanmoins on peut dire que lorsque de deux choses l'une passe dans la nature de l'autre, ce n'est pas réputé une mixtion, mais bien lorsque l'une et l'autre est altérée dans sa nature. C'est pourquoi ceux qui font usage des enseignements de la philosophie dans la sainte Ecriture en les soumettant à la foi, ne mêlent pas l'eau au vin, mais transforment l'eau en vin.

6° A la sixième il faut dire que saint Jérôme parle des raisons inventées par les hérétiques et accommodées à leurs erreurs; or les doctrines philosophiques ne sont pas telles, bien plus, elles conduisent à la vérité, aussi ne doivent-elles pas être rejetées pour cette raison.

7° A la septième il faut répondre que les sciences qui ont des rapports respectifs peuvent se servir des principes l'une de l'autre, comme les sciences postérieures peuvent user des principes des sciences premières, soit qu'elles soient supérieures ou inférieures. C'est pourquoi la métaphysique, qui est supérieure à toutes les autres, fait usage de ce qui est prouvé dans les autres. Pareillement la théologie peut se servir des principes de toutes les autres sciences, qui sont comme ses servantes et ses préliminaires la voie de la génération, quoique postérieures en dignité.

8° A la huitième il faut répondre que lorsque la doctrine sacrée se sert des enseignements des philosophes pour eux-mêmes, elle ne les adopte pas à cause de l'autorité des écrivains, mais à raison des choses. Aussi elle en prend et elle en rejette. Mais quand elle s'en sert pour réfuter quelques erreurs, elle les emploie comme faisant autorité pour ceux qu'elle réfute, parce que le témoignage d'un adversaire est plus efficace.

#### **Article 4: Faut-il voiler les choses divines sous des termes nouveaux et obscurs?**

Il paraît que dans les choses de la foi, les choses divines ne doivent pas être voilées sous l'obscurité des termes,

#### **Objections:**

1° parce qu'il est dit dans les Proverbes XIV, 6. "La doctrine des sages est facile." Donc elle doit être proposée sans obscurité dans les termes.

2° On lit dans l'Eccl., IV, 8: "Ne cachez point l'éclat de votre sagesse," dans les Proverbes, XI, 6, "Celui qui cache le blé," Glose, de la prédication, "sera maudit parmi les peuples." Donc il ne faut pas voiler les paroles de la doctrine sacrée.

3° On lit dans saint Matth., X, 27 " Ce que je vous dis dans les ténèbres," (Glose, dans le secret,) "dites-le au grand jour" Glose, "ouvertement." Donc il faut plutôt illustrer que voiler les choses obscures de la foi;

4° les docteurs de la foi sont redevables aux savants comme aux ignorants, donc ils doivent parler de manière à être compris des petits et des grands, c'est-à-dire sans termes obscurs.

5° Il est Mt dans le livre de la Sagesse, VII, 13. " Je l'ai apprise sans déguisement, j'en fais part aux autres sans envie." Mais ceux qui la cachent n'en font point part. Donc ils semblent coupables d'envie.

6° Saint Augustin sur la doctrine chrétienne dit: Ceux qui expliquent l'Ecriture sainte ne doivent point parler comme s'ils avaient l'intention de se mettre en évidence dans une

semblable fonction, mais ils doivent chercher avant tout et surtout à se faire comprendre dans tout ce qu'ils disent, et exposer autant que possible les matières qu'ils traitent avec une si grande clarté de langage qu'il n'y ait que les esprits stupides qui ne les comprennent pas.

### **Cependant:**

Mais il est dit le contraire dans saint Matthieu, VII, 6 "Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, etc." Glose: On cherche avec plus d'avidité une chose cachée, on la contemple avec plus de respect lorsqu'elle est mystérieuse, mais on la conserve plus précieusement après l'avoir longtemps cherchée. Donc comme il est expédient de considérer avec une grande vénération les enseignements sacrés, il semble aussi qu'il est bon d'en livrer la formule en termes obscurs.

2° Il est dit, dans I ch. de la Hiérarchie de l'Eglise, "ne communiquez pas aux autres les choses divines d'une manière qui s'écarte des formes réglées par Dieu," c'est-à-dire ne livrez qu'à ceux qui vous ressemblent les divines Ecritures qui renferment tous les mystères. Mais si on se servait d'un style clair elles seraient accessibles à tout le monde. Donc il faut voiler les mystères de la foi sous des termes obscurs.

3° Il est dit dans saint Luc, X, 8: "Il vous est donné de connaître le mystère du royaume de Dieu," c'est-à-dire l'intelligence des Ecritures, comme on le voit par la Glose; "mais pour les autres ce n'est qu'en paraboles." Il faut donc voiler quelque chose aux regards de la multitude sous l'obscurité des termes.

### **Réponse:**

Il faut dire que le langage de celui qui enseigne doit être réglé de manière à être utile sans nuire à celui qui écoute. Or il y a des choses qui ne peuvent nuire à personne, comme ce que tout le monde est tenu de savoir; de telles choses ne doivent pas être cachées mais exposées à tout le monde de la manière la plus claire. Il y a d'autres choses au contraire qui deviendraient nuisibles si on les exposait trop clairement aux auditeurs, ce qui arrive de deux manières;

Premièrement en dévoilant les arcanes de la foi aux infidèles qui en ont horreur, car ils en feraient un objet de dérision; c'est pour cela qu'il est dit dans saint Matthieu, VII, 6: "Ne donnez pas les choses saintes aux chiens: "et Denis, Chapitre II, Hiérarchie céleste: "Ecoutez les paroles saintes, vous sanctifiant par la doctrine divine, dérochant l'impure multitude les choses saintes dans le secret de votre âme, et gardez-les avec soin."

Secondement, en proposant aux ignorants des choses qu'ils ne comprennent pas parfaitement et qui sont pour eux une cause d'erreur; c'est pourquoi l'Apôtre dit dans l'Epître aux Corinthiens, III, 1: "Je n'ai pas pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels; je vous ai donné du lait au lieu d'une nourriture plus substantielle comme à de petits enfants en Jésus-Christ." C'est pourquoi Saint Grégoire dit sur ce passage de l'Exode, XXI, 33: "Si quelqu'un ouvre la citerne," celui qui dans l'enseignement sacré a pénétré les profondeurs de la doctrine doit en dérober par le silence la sublimité à ceux qui ne les comprennent pas, dans la crainte de tuer par un scandale intérieur un infidèle qui eût pu devenir croyant. Il faut donc cacher ces choses à ceux à qui elles seraient nuisibles: mais on peut dans l'enseignement faire connaître en particulier aux sages ce que l'on cache en public. C'est pourquoi saint Augustin dit dans le chap. IV de la Doctrine

du Christ, il y a certaines choses qui ne sont pas intelligibles par elles-mêmes ou qui sont à peine comprises quelle que soit la lucidité de l'élocution, lesquelles il ne faut jamais complètement développer en public, à moins qu'il n'y ait nécessité de le faire quelquefois. En écrivant il n'y a pas une pareille distinction à faire, parce qu'un livre peut tomber en toutes sortes de mains, c'est pourquoi il faut dans ce cas envelopper la doctrine d'une certaine obscurité, afin que par ce moyen le sage qui comprend puisse en tirer profit, tandis que les simples incapables de bien comprendre n'y peuvent rien découvrir. En cela il n'y a d'inconvénient pour personne, parce que ceux qui comprennent profitent de leur lecture et ceux qui ne comprennent pas ne sont pas obligés de lire. Saint Augustin dit encore à ce sujet Dans les livres qui sont écrits de manière à intéresser le lecteur qui les comprend, sans ennuyer celui qui ne voudrait pas les lire, puisqu'il ne les comprend pas, il ne faut pas négliger de mettre la vérité à la portée de l'intelligence d'autrui, quoiqu'elle soit très difficile à comprendre.

### **Solutions:**

1° À ta première difficulté, il faut répondre que l'autorité alléguée est ici hors de propos. En effet on n'entend pas dire que la doctrine des sages soit facile activement, c'est-à-dire facilement enseignée, mais bien qu'elle est facile passivement, c'est-à-dire reçue avec facilité, comme on le voit par la Glose.

2° A la seconde il faut dire que ces passages s'entendent de celui qui cache ce qu'il faudrait faire connaître, c'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste: "ne craignez pas de parler au temps du salut." Mais on ne veut pas dire par là qu'il ne faut pas couvrir de l'obscurité du langage les choses secrètes.

3° A la troisième il faut répondre que la doctrine du Christ doit être enseignée publiquement et clairement de manière que chacun comprenne parfaitement ce qu'il doit savoir, mais non en divulguant ce qu'il n'est pas expédient de savoir.

4° A la quatrième il faut dire que les docteurs de l'Écriture sainte ne sont pas redevables aux savants et aux ignorants de telle sorte qu'ils soient obligés d'exposer toutes les vérités aux uns comme aux autres, mais bien d'apprendre à chacun ce qu'il lui est expédient de savoir.

5° A la cinquième il faut répondre que ce n'est pas par jalousie que l'on cache les choses subtiles à la multitude, mais par une légitime discrétion.

6° A la sixième il faut dire que saint Augustin parle de ceux qui enseignent le peuple verbalement et non de ceux qui écrivent, comme la suite le fait voir.

Plusieurs sectes usurpent le nom de Christianisme; mais celle-là seule est la vraie foi qui est appelée Catholique ou universelle à raison des préceptes des règles universelles qui sont le fondement de son autorité aussi bien que par rapport à son culte qui a pénétré dans toutes les parties du monde: voici la doctrine de cette religion sur l'unité de la Trinité: Le Père, disent les catholiques, est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint Esprit est Dieu. En conséquence, le Père et le Fils et Saint Esprit sont un seul et non pas trois Dieu. La raison de cette union, c'est qu'il n'y a pas de différence. En effet ceux-là établissent la différence qui augmentent ou diminuent, comme les Ariens, qui, mettant dans la Trinité différents degrés de mérites, la disloquent et en font sortir la pluralité. Car le principe de la pluralité est l'*altérité*: ou ne peut en effet concevoir ce que c'est que la pluralité en dehors de l'*altérité*. En effet la diversité de trois choses se produit soit par le genre, soit par l'espèce, soit par le nombre. Car toutes les

fois qu'on dit *identique* on dit aussi *divers*. L'identité se dit de trois manières, ou par le genre, comme l'homme est le même que le cheval, parce qu'ils ont le même genre animal; ou par l'espèce comme Caton est le même que Cicéron, parce qu'ils ont la même espèce, homme; ou par le nombre, comme Tullius et Cicéron, parce qu'il y a unité numérique. C'est pourquoi on reconnaît aussi la diversité par le genre, l'espèce et le nombre, mais la variété des accidents constitue la différence numérique. Car trois hommes ne sont séparés ni par le genre, ni par l'espèce, mais bien par leurs accidents. Car si nous faisons mentalement abstraction de ces accidents, chacun a néanmoins sa place distincte que nous ne pouvons en aucune manière supposer *unique*. Car deux corps ne peuvent occuper une seule et même place, laquelle est un accident, en conséquence il y a pluralité numérique, parce qu'il y a une pluralité produite par les accidents.

## TRAITÉ DE LA TRINITÉ DE BOECE

Après ces considérations préliminaires Boèce commente ici le **Traité de la Trinité des personnes et de l'unité de l'essence divine**: ce livre se divise en deux parties.

### **Plan du traité**

- I. Dans la première il discute ce qui concerne l'unité de l'essence divine contre les Ariens,
- II. dans la seconde, ce qui regarde la Trinité des personnes contre Sabellius. La première se subdivise en deux autres;
  - 1° il propose d'abord l'enseignement de la foi sur l'unité de l'essence divine,
  - 2° secondement, il recherche la vérité de l'enseignement proposé *age igitur ingrediamur*.

La première se divise en deux. Il expose d'abord les conditions de la foi dont il se propose d'examiner la science, en second lieu il développe la science de la foi proposée comme il l'avait annoncé; *cujus haec de trinitatis*. Il l'expose sous un double point de vue, en la comparant aux hérésies qu'elle domine, et en son nom propre, parce qu'elle s'appelle catholique et universelle. Il dit donc *plures*, c'est-à-dire différentes sectes hérétique usurpant c'est-à-dire s'attribuant sans aucun droit la dignité de la religion chrétienne pour dépendre d'elle. Première épître de Saint Jean: "la victoire qui nous fait triompher du monde, c'est notre foi," ou le respect que la religion chrétienne rend à Dieu en croyant aux choses qui sont révélées d'en haut, *sed ea fides pellet maxime et solitarie*. Il ajoute ces deux choses pour exprimer ce qui est conforme à la vérité et ce qui concerne l'opinion: véritablement; en effet, les hérétiques ne sont pas chrétiens, puisqu'ils s'écartent de la doctrine du Christ, et sous ce rapport la foi catholique a une splendeur isolée; mais suivant les apparences et les opinions des hommes, les hérétiques sont appelés chrétiens parce qu'ils confessent le nom du Christ au moins de bouche, et sous ce rapport la foi catholique n'a pas une splendeur isolée, mais une éclat intensivement plus grand, car elle est plus universelle et plus étendue, aussi il ajoute *Quæ vocatur catholica* en grec ou universelle en latin, ce qui est la même chose. En effet catholique en grec ne se dit universel en latin, il donne deux raisons de ce terme *tam propter precepta universalium regularum*. Effectivement les préceptes que la religion catholique

propose ne doivent pas être observés par une seule nation mais par toutes, et c'est eu quoi cette religion diffère de celle de Moïse, qui ne proposait ses préceptes qu'à une seule nation. De même aussi toutes les hérésies ne proposent leurs préceptes respectifs qu'à leurs sectateurs seuls, tandis que la foi catholique, chargée de la tutelle de tous les peuples et de tous les hommes impose ses lois, non seulement aux continents, comme les Manichéens, mais aussi aux personnes mariées; et non seulement ceux qui sont innocents, comme les Novatiens, mais encore aux pénitents auxquels ceux-ci refusent le salut. C'est pourquoi il ajoute, *quibus universalibus regulis intelligitur auctoritas hujus religionis*, en vertu desquelles tous doivent lui être soumis. Ou bien encore ces règles sont appelées universelles, parce qu'il ne se mêle à elles aucune fausseté dans aucun article et dans aucun cas. Il en donne ensuite une autre raison en disant, *tum propterea quia ejus cultus per omnes ferè mundi terminos emanavit*, ce qui est évident suivant ce passage du Psaume XVIII, 4." Le son de leur voix a éclaté dans tout l'univers, etc."

*Cujus haec de trinitatis unitate*, il commence ici à consigner l'enseignement de la foi sur la question proposée. Sur cela il fait trois choses: premièrement il propose la doctrine de la foi sur l'unité de la Trinité, secondement la raison de cette doctrine, *cujus conjunctionis*, troisièmement il montre la convenance de cette raison, *Principium enim pluralitatis*. Or il propose la doctrine catholique de la foi par mode de raisonnement, parce que *fides dicitur argumentum non apparentium*, aux Hébreux, II, 1. Dans lequel raisonnement on conclut de ce que la divinité est accordée également à chacune des personnes que le nom de Dieu ne se dit pas de toutes au pluriel mais au singulier. Il en donne ensuite la raison. D'abord il pose la raison et en second lieu il l'expose *per contrarium: Eo enim*. Il dit donc: *Cujus conjunctionis*, c'est-à-dire d'union de *ratio est indifferentia*, c'est-à-dire de la divinité en trois personnes que professe la foi catholique. La raison pourquoi cette conclusion se déduit des prémisses, c'est que la divinité est attribuée indifféremment aux trois personnes. Il expose cette raison *per contrarium* en disant, *eos enim comitatur differentia deitatis*, c'est-à-dire ceux qui augmentent ou diminuent, qui supposent une personne plus grande ou plus petite que l'autre, comme les Ariens qui enseignaient que le Père est plus grand que le Fils. Aussi il ajoute, *qui variantes trinitatem gradibus meritorum*, c'est-à-dire des dignités en soumettant le Fils au Père, et l'Esprit saint à l'un et l'autre. *Distrahunt*, c'est-à-dire ils séparent, en divisant la divinité en eux, *atque in pluralitatem deducunt*. Car la division produit la pluralité. Au contraire les catholiques, confessant l'égalité des personnes, admettent l'indifférence et par conséquent l'unité. Il montre ensuite que la raison alléguée est convenable eu disant *principium enim...*, et il démontre préalablement la nécessité de cette raison. En second lieu il prouve ce qui avait été supposé de sa démonstration, *Omnium namque*. Dans le premier cas il fait deux choses: d'abord il montre que l'altérité est le principe de la pluralité, entendant par l'altérité la différence qui constitue les choses *altera* entre elles. Il aime mieux dire *altérité* qu'*aliété*, parce que ce qui fait la pluralité ce ne sont pas seulement les différences substantielles qui produisent *aliud*, mais aussi les différences accidentelles qui produisent *alterum*. L'*altérité* suit l'*aliété* mais non réciproquement Or la raison de la déduction des Ariens se tire de là. En effet, si l'altérité est le principe de la pluralité, et si la cause étant posée l'effet s'ensuit, en supposant la pluralité par l'augmentation et la diminution, Il s'ensuit pour eux la pluralité des dieux. Secondement, il suppose que l'altérité est le principe propre de la pluralité, parce qu'on ne peut concevoir la pluralité sans elle, ce qui constitue la raison de l'union catholique, car en étant la cause propre on détruit l'effet. Si donc dans les trois personnes il n'y a pas quelque altérité de divinité, il n'y aura pas de pluralité, mais bien l'unité.

Ensuite il prouve ce qu'il avait supposé, c'est-à-dire que l'altérité est le principe propre de la pluralité, lorsqu'il dit, *omnium namque*, et c'en est la raison. Dans toutes les choses qui diffèrent par le genre, l'espèce ou le nombre, il y a une altérité quelconque ou différence qui

est cause de la pluralité ou de la diversité; mais toutes les choses où il y a pluralité soit au nombre de trois ou en tout autre nombre, sont diverses de genre ou d'espèce ou de nombre; donc une altérité quelconque est le principe de toute pluralité dans les choses. Sur cela il fait trois choses: d'abord il pose la mineure, en second lieu la preuve *quoties*, et c'est la preuve. *Quoties dicitur idem, toties dicitur diversum, sed idem dicitur tribus modis, genere et specie et numero*, donc c'est aussi divers. Il suppose la première chose d'après ce qu'il dit dans le I<sup>o</sup> livre des Topiques, que toutes les fois qu'on dit *un* dans des choses opposées on dit aussi le reste, et d'après ce qu'il dit dans le X<sup>o</sup> livre de la Métaphysique, que même et divers sont opposés. Il fait voir la seconde chose par des exemples et il la suppose par ce qu'il dit dans le premier des Topiques. En troisième lieu il prouve la majeure dans ce qui pouvait être douteux par rapport à elle: *Sed numero differentiam*. Qu'une altérité quelconque soit le principe de la diversité des choses qui le sont par le genre, l'espèce ou le nombre, c'est ce qui est évident d'après les termes. En effet les choses sont diverses en genre parce qu'elles ont un genre différent et diverses en espèce parce qu'elles sont renfermées sous une espèce différentes. Mais dans les choses qui sont diverses en nombre il n'est pas évident, d'après les termes, qu'une altérité quelconque soit principe de la pluralité, c'est tout le contraire qui semble avoir lieu, à savoir que la pluralité qui est désignée dans le nombre est le principe de la diversité, comme on dit que des choses sont diverses en nombre par les termes, de même que par le genre et l'espèce; et par conséquent pour prouver la majeure de son syllogisme, il montre que c'est une altérité quelconque ou variété qui produit la différence numérique; et il le prouve par cette raison que dans trois hommes qui s'accordent dans le genre et l'espèce, mais différent par le nombre, il se trouve d'autres accidents, comme une espèce différente dans l'homme et le boeuf et un genre différent dans l'homme et la pierre. C'est pourquoi de même que l'homme et le boeuf sont différents par l'espèce, de même aussi deux hommes différent par les accidents. Et comme on pourrait dire que la variété des accidents n'est pas la cause de la pluralité suivant le nombre, parce que en écartant les accidents ou en réalité comme séparables, ou mentalement et par la pensée comme inséparables, la substance reste encore avec l'accident dont la présence ou l'absence est indépendante de l'altération du sujet. Il prévient cette objection en disant que, quoique tous les accidents puissent être séparés au moins mentalement, néanmoins la diversité d'un accident quelconque, à savoir la diversité des lieux ne peut en aucune manière, même mentalement, être séparée des individus divers. En effet, deux individus ne peuvent être dans la même place ni en réalité, ni par une action de l'esprit, parce que cela ne peut être ni compris, ni imaginé. D'où il conclut que quelques hommes sont plusieurs numériquement, à raison de la pluralité ou diversité qu'ils tiennent des accidents. Ici se termine ce qui concerne cette partie.

Nous avons maintenant à résoudre une double question. La première sur ce qui appartient à la communion de la foi, la seconde sur ce qui regarde la cause de la pluralité. Sur le premier point on fait encore quatre questions

### QUESTION 3: LA COMMUNION DE LA FOI

**1<sup>o</sup> La foi est-elle nécessaire au genre humain?**

**2<sup>o</sup> Quels sont les rapports de la foi à la religion?**

**3<sup>o</sup> Est-ce avec raison que l'on appelle la vraie foi catholique ou universelle?**

#### **4° Est-ce la profession de la vraie foi de dire que le Père, le Fils, le Saint Esprit sont Dieu chacun de leur côté, et que tous trois ne sont qu'un seul Dieu, sans aucune différence?**

#### **Article 1: La foi est-elle nécessaire au genre humain?**

##### **Objections:**

1° Il semble qu'il n'est pas nécessaire au genre humain d'avoir la foi; en effet, il est dit dans l'Ecclésiast., VII, I: "Qu'est-il nécessaire à l'homme de chercher des choses au-dessus de sa condition?" Comme si l'on disait nullement. Mais les choses qui sont l'objet de la foi sont au-dessus de la condition de l'homme, puisqu'elles excèdent la portée de sa raison, autrement la raison qui produit la science suffirait pour les faire connaître, et on ne demanderait pas la foi; donc il n'était pas nécessaire que l'homme fût surnaturellement instruit des choses de 'la foi.

2° Dieu a constitué d'une manière parfaite la nature humaine dans sa condition, Deut., XXXII, 4: "Les oeuvres de Dieu sont parfaites." Mais avec les ressources naturelles de l'esprit humain dans sa condition présente, l'homme ne peut arriver à la connaissance des choses qui appartiennent à la foi, autrement il pourrait y arriver par la science, qui est produite par la résolution des conclusions en principes naturellement connus. Donc, comme on appelle parfait ce à quoi il ne manque rien de ce qu'il doit avoir, ainsi qu'il est dit dans le livre V de la Métaphysique, il semble que l'homme a pas besoin de la foi.

3° Tout homme sage, pour arriver à un but, prend le chemin le plus court; mais il paraît fort difficile à la créature de croire ce qui est au-dessus de la raison, c'est surtout grandement dangereux pour les hommes, puisqu'un grand nombre est a pour un défaut de foi; donc il semble que Dieu, qui est la sagesse même, n'a pas dû donner aux hommes la foi comme le chemin qui mène au ciel.

4° Partout où l'on reçoit sans jugement certaines choses connues, il y a un chemin facile à l'erreur; mais nous n'avons rien en nous qu puisse nous servir à juger des choses que nous apprenons par la foi, puisque la faculté naturelle de juger ne s'étend pas à des choses de cette nature puisqu'elles sont au-dessus de la raison; il y a donc une voie facile pour tomber dans l'erreur, et ainsi il semble qu'il est plus nuisible qu'utile à l'homme d'être dirigé vers Dieu par la foi.

5° Comme le dit Denis, le mal de l'homme, c'est de sortir de la voie de la raison; mais l'homme, en s'attachant à la foi, s'écarte de la raison, et s'accoutumant par-là même à mépriser la raison; donc il semble que cette voie est funeste aux hommes.

##### **Cependant:**

Mais au contraire il est dit dans l'Epître aux Hébreux, XI, 6: "il est impossible de plaire à Dieu sans la foi." Mais il est souverainement nécessaire à l'homme de plaire à Dieu, sans le secours duquel il ne peut faire aucun bien, et n'en avoir aucun; donc la foi est rigoureusement nécessaire à l'homme.

De plus il est très nécessaire à l'homme de connaître la vérité, puisque la joie que procure la connaissance de la vérité est la béatitude, comme le dit saint Augustin; mais la foi

établit les croyants dans la vérité, et établit la vérité en eux, comme le dit aussi saint Denis, VII, des Noms divins, donc la foi est nécessaire à l'homme.

De plus, ce qui est absolument nécessaire pour la conservation de la société humaine, est souverainement nécessaire à l'homme et à tout le genre humain puisque l'homme est un animal raisonnable, comme il est dit au VIII<sup>e</sup> livre de l'Éthique; mais sans la foi il n'y a pas de salut possible pour la société humaine, car l'homme doit nécessairement avoir foi en un autre homme, dans les promesses et les témoignages, et dans les autres choses de ce genre nécessaires à l'homme pour vivre en société; donc la foi est très nécessaire au genre humain.

### Réponse:

Il faut dire que la foi est quelque chose de commun avec l'opinion aussi bien qu'avec la science et l'intelligence, à raison de quoi Hugues de Saint-Victor l'établit comme terme moyen entre l'opinion et l'intelligence, ou la science. Elle a de commun avec l'intellect et la science un assentiment certain et fixe, dans lequel elle diffère de l'opinion qui admet l'une de deux choses opposées avec la crainte de l'autre, et du doute qui flotte entre deux choses contraires; mais elle a cela de commun avec l'opinion qu'elle se rapporte aux choses qui ne sont pas naturellement accessibles à l'intellect, en quoi elle diffère de la science et de l'intellect. Or, qu'une chose ne soit pas apparente à l'intellect humain, c'est ce qui peut arriver de deux manières, comme il est dit dans le II<sup>e</sup> livre de la Métaphysique, par le défaut des choses cognoscibles, ou par le défaut de notre intellect. Par le défaut des choses, comme dans les singuliers et les contingents qui sont étrangers à nos sens, telles que les actions, les pensées et les paroles des hommes. Ces choses sont d'une nature telle qu'elles peuvent être connues de l'un et inconnues des autres. Et comme dans la société des hommes il faut qu'un homme se serve d'un autre comme de lui-même, dans les choses où il ne peut se suffire, il est par conséquent nécessaire qu'il adopte ce que soit un autre, et qu'il ignore lui-même comme ce qu'il soit lui-même; c'est là la raison pour laquelle la foi est nécessaire dans la société humaine, cette foi par laquelle un homme croit à la parole d'un homme. C'est là le fondement de la justice, comme le dit Cicéron dans le livre *de Offic*. C'est pour cela qu'il n'y a pas de mensonge qui ne soit un péché, puisque tout mensonge est une atteinte à cette foi si nécessaire. Il y a des choses qui ne sont pas apparentes par le défaut de notre nature, comme les choses divines et nécessaires qui sont très connues, suivant la nature. C'est pourquoi nous ne sommes pas tout d'abord propres à les apercevoir, puisqu'il faut nécessairement partir de choses moins connues et postérieures, suivant la nature pour arriver à des choses naturellement plus connues et antérieures. Mais parce que ce n'est pas par le moyen des choses que nous ne connaissons qu'ultérieurement que nous sont connues les choses que nous connaissons tout d'abord, il faut aussi que nous ayons d'abord une certaine connaissance des choses qui sont plus connues par elles-mêmes, ce qui ne peut se faire que par la foi. Cela se voit aussi dans les sciences, parce que la science qui traite des causes les plus relevées, à savoir la métaphysique, est la dernière qui se présente à l'homme pour opérer la connaissance, et cependant dans les sciences préliminaires il faut supposer certaines choses qui sont parfaitement connues: aussi dans toutes les sciences il y a des choses supposées qu'il faut croire. Donc la fin de la vie humaine étant la béatitude qui consiste dans la pleine connaissance des choses divines, il est nécessaire, pour conduire la vie humaine au bonheur, d'avoir tout d'abord la foi des choses divines dont on aura la pleine connaissance dans la suprême perfection de l'homme.

Pour connaître parfaitement quelques-unes de ces choses, il est possible d'y parvenir par le moyen de la raison, dans les conditions de la vie présente; et quoiqu'on en puisse avoir la

science, et que quelques-uns même la possèdent, il est néanmoins nécessaire d'avoir la foi pour cinq raisons que détermine le rabbin Moïse.

1° A cause de la profondeur et de la subtilité de la matière qui cache les choses divines à l'intelligence humaine. C'est pourquoi, afin que l'homme ne soit pas privé d'une connaissance quelconque de ces choses, il a été pourvu à cela en les lui faisant connaître par la foi. Aussi il est dit dans l'Ecclés., VII, XXV: "Qui pourra connaître cette sublimité et cette profondeur?"

2° A raison de l'infirmité de l'intellect humain au commencement. En effet, il ne se perfectionne qu'avec le temps, aussi, afin qu'il ne soit privé en aucun temps de la connaissance de Dieu, il a besoin de la foi, qui lui donne dès le principe la notion des choses divines.

3° A cause de plusieurs préliminaires qui sont requis pour avoir la connaissance de Dieu par la voie de la raison. En effet, il est nécessaire pour cela de posséder la connaissance de presque toutes les sciences, puisque toutes ont pour but la connaissance des choses divines; or il n'y en a qu'un bien petit nombre qui sont capables d'acquérir ou acquièrent en effet cette connaissance. C'est pourquoi, afin que la multitude des hommes ne soit pas privée de la connaissance divine, il y a été pourvu d'en-haut par la foi.

4° Parce qu'il y a une foule d'hommes qui, par leur nature, ne sont pas susceptibles de perfectionner leur intelligence par la raison ou avec le secours de la raison; c'est pourquoi, afin qu'ils ne soient pas privés de la connaissance de Dieu, ils ont la ressource de la foi.

5° A raison des occupations multipliées qui incombent aux hommes, et leur rendent impossible l'acquisition, par le moyen de la raison des notions qu'il leur est nécessaire d'avoir sur Dieu. Pour cette raison il a été pourvu à cela par la foi, et cela relativement à ce que quelques-uns savent et qui est proposé à la croyance des autres.

Quant il rencontre des choses divines dont la raison est impuissante nous donner la pleine connaissance, telle que la trinité et l'unité en Dieu, on l'attend alors dans la vie future où on jouira d'une béatitude pleine et entière. Ce n'est point par un droit de sa nature, mais par la seule grâce divine que l'homme obtient cette connaissance. Il est donc nécessaire que, pour se perfectionner dans cette science même, on lui propose d'abord à croire certaines suppositions qui le conduisent à la pleine connaissance de ce qu'il avait commencé par croire, comme il arrive dans les autres sciences, ainsi qu'il a été dit. Aussi est-il dit, Isaïe, VII, 70. Interpr. IX, suivant une autre version: Vous ne comprendrez point si vous ne croyez d'abord. Et ces suppositions, ce sont les choses que tout le monde croit, et que nul ne soit et ne comprend dans cette vie.

### **Solutions:**

1° Il faut donc répondre à la première difficulté que, bien que les choses de la foi soient au de la portée de l'homme, eu égard aux forces de la nature, elles ne sont pas néanmoins inaccessibles à l'intellect humain éclairé des lumières d'en haut: c'est pourquoi l'homme n'est pas obligé à les scruter avec ses forces propres, mais bien à les connaître par la révélation divine.

2° A la seconde il faut dire que dans le premier état des choses Dieu établit l'homme dans la perfection de nature qui consiste en ce que l'homme jouisse de tous les droits de sa nature; mais en dehors des droits de la nature il est certaines perfections octroyées au genre humain par la seule grâce divine, la foi entr'autre comme on le voit par l'Épître aux Ephésiens, XXVIII, où il est dit de la foi qu'elle est un don de Dieu.

3° A la troisième il faut dire que quiconque tend à la béatitude doit nécessairement connaître où et comment il lui faut la chercher, ce qui ne peut se faire plus facilement que par la foi, puisque les recherches de la raison ne peuvent parvenir à ce résultat que par la connaissance préalable de plusieurs choses qu'il n'est pas facile de savoir. On ne le pourrait non plus avec moins de danger, puisque l'erreur se glisse facilement dans les investigations de l'homme à raison de la faiblesse de notre intellect; cette vérité se montre clairement aussi d'après les philosophes eux-mêmes qui, recherchant par le moyen de la raison le but de la vie humaine, et ne trouvant pas le moyen d'y arriver, sont tombés dans une foule de honteuses erreurs, et se sont montrés si peu d'accord entre eux qu'à peine s'en est-il trouvé deux ou trois du même sentiment, tandis que la foi réunit dans un même sentiment même des peuples nombreux.

4° A la quatrième il faut dire que lorsqu'on donne son assentiment à ce que l'on a une fois appris, il doit y avoir quelque chose qui détermine cet assentiment, comme la lumière naturelle pour l'assentiment donné aux premiers principes connus *per se*, la vérité de ces principes pour l'assentiment donné aux conclusions connues, et quelque vraisemblance pour un assentiment donné à ce que nous conjecturons; si tous ces motifs sont assez forts, ils nous portent à croire, en tant que la raison vient en aide à la foi. Mais ce qui incline à donner son assentiment aux principes conçus ou aux conclusions connues est un motif suffisant, lequel conséquemment détermine impérieusement l'assentiment et suffit pour juger des choses auxquelles on adhère. Mais ce qui incline à conjecturer d'une manière quelconque, ou même fortement, n'est pas un mobile suffisant de la raison, aussi n'entraîne-t-il pas l'assentiment et n'est pas un moyen de porter un jugement parfait sur les choses auxquelles on adhère. C'est pourquoi dans la foi par laquelle nous croyons en Dieu, il y a non seulement la connaissance des choses auxquelles on donne son assentiment, mais encore quelque chose qui incline à donner cet assentiment, et c'est là une certaine lumière qui est l'habitude de la foi infuse d'en haut dans l'âme humaine: or cela est plus propre à déterminer l'assentiment qu'une démonstration quelconque laquelle sans produire une conclusion fautive, fait souvent tomber l'homme dans l'erreur en lui faisant regarder comme démonstration ce qui n'en est pas. C'est aussi plus propre à ce résultat que la lumière naturelle elle-même qui détermine notre assentiment aux principes, puisque cette lumière rencontre souvent des obstacles dans l'infirmité du corps, comme on le voit dans les aliénés. Au contraire la lumière de la foi qui est comme une certaine impression de la vérité première dans l'esprit, ne peut pas tromper, de même que Dieu ne peut ni tromper ni mentir; aussi cette lumière est-elle suffisante pour juger. Néanmoins cette habitude n'exerce pas son influence par le moyen de l'intellect, mais plutôt par le moyen de la volonté, c'est pourquoi elle ne fait pas voir les choses que l'on croit, et ne contraint pas l'assentiment, mais elle incline la volonté à consentir. On voit ainsi que la foi vient de Dieu des deux côtés, à savoir du côté de la lumière intérieure qui porte à donner son assentiment, et du côté des choses qui sont proposées extérieurement, lesquelles proviennent de la révélation divine, et qui sont à la connaissance de la foi ce que sont à la connaissance des principes les choses apprises par les sens, parce que des deux parts il y a une détermination quelconque de la cognition. C'est pourquoi, comme la connaissance des principes vient des sens, et ce qui fait connaître les principes est inné, de même la foi vient par l'ouïe, et néanmoins l'habitude de la foi est infuse.

5° A la cinquième il faut répondre que vivre conformément à la raison c'est le bien de l'homme en tant qu'homme; mais vivre en dehors des prescriptions de la raison peut dans un sens être une défection, comme dans ceux qui vivent selon les sens, et c'est un mal pour l'homme: dans un autre sens c'est excès comme lorsque l'homme est conduit par la grâce divine à ce qui est au-dessus de la raison, et dans ce sens vivre en dehors de la raison ce n'est pas un mal pour l'homme, mais un bien supérieur à l'homme. Telle est la connaissance des

choses qui appartiennent à la foi, quoique la foi elle-même ne soit pas de toute manière en dehors de la raison: car la raison naturelle dit qu'il faut donner son assentiment aux choses qui sont de Dieu.

## **Article 2: Quels sont les rapports de la foi à la religion?**

### **Objections:**

1° Il semble qu'il ne faut pas distinguer la religion de la foi, parce que, comme dit saint Augustin dans l'Enchiridion, il faut honorer Dieu par la foi, l'espérance et la charité; mais le culte de Dieu est un acte de religion, comme on le voit par la définition de Cicéron qui dit: C'est la religion qui rend un culte et des honneurs à une nature supérieure qu'on appelle divine; donc la foi appartient à la religion.

2° Saint Augustin dit de la vraie religion, que la vraie religion est celle par laquelle on honore un seul Dieu, et on le connaît par une piété sincère et une grande pureté; mais connaître Dieu appartient à la foi, donc la foi est comprise sous le nom de religion.

3° Offrir à Dieu un sacrifice est une oeuvre ou un acte de religion, mais tout cela est du domaine de la foi, parce que dit saint Augustin dans son livre La cité de Dieu, le véritable sacrifice est toute oeuvre faite dans le but de nous établir dans une sainte société avec Dieu. Or la première union de Dieu avec l'homme s'opère par la foi. Donc la foi appartient principalement à la religion.

4° Saint Jean, IV, dit, " Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent le faire en esprit et en vérité: "Or on adore Dieu plus parfaitement en lui soumettant son intelligence qu'en lui soumettant son corps; mais on lui soumet l'intelligence par la foi en se soumettant d'une manière absolue à admettre tout ce qui est dit de Dieu, donc la foi a surtout à la religions.

5° Toute vertu qui a Dieu pour objet est une vertu théologale. Mais la religion a Dieu pour objet, car elle n'offre qu'à Dieu un culte légitime, donc c'est une vertu théologique; mais elle semble plus appartenir à la foi qu'à toute autre vertu qu'on ne regarde étant en dehors de la religion que ce qui est hors de la foi; donc la religion paraît être la même chose que la foi.

### **Cependant:**

Mais Cicéron contredit cette assertion dans le II° livre de l'ancienne Rhétorique, lorsqu'il suppose que la religion est une partie de la justice qui est une vertu morale. Donc la foi étant une vertu théologique, la religion sera d'un autre ordre que la foi.

De plus la religion consiste dans des actes à l'égard du prochain, comme on le voit dans saint Jacques, I, 27: "La religion pure et immaculée auprès de Dieu et du Père éternel, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur infortune." Mais la foi n'a d'autre acte qu'à l'égard de Dieu, donc la religion est toute différente de la foi.

De plus on appelle communément religieux ceux qui se lient par certains voeux, et on ne les appelle pas seulement fidèles; donc un fidèle et un religieux ne sont pas la même chose, ni par conséquent la foi et la religion.

### **Réponse:**

Il faut répondre qu'ainsi qu'on le voit dans saint Augustin, X, dans la cité de Dieu, la *théosébie*, qui est appelée culte de Dieu, religion, piété et latrie, a le même but, c'est-à-dire le culte de Dieu. Or le culte rendu à une chose quelconque n'est autre chose qu'une opération légitime relativement à cette chose; d'après cela on dit en divers sens que l'on cultive son champ, ses parents, sa patrie, et autres choses semblables, parce qu'on diversifie ses opérations, suivant les diverses choses. Mais on ne rend pas un culte à Dieu dans ce sens que notre opération lui soit de quelque utilité ou de quelque secours, comme il arrive dans les choses précédentes mais dans ce seul sens que nous nous soumettons à lui et nous manifestons notre soumission. Donc ce culte de Dieu est appelé d'une manière absolue *théosébie*. Mais la religion importe avec elle une certaine attache, suivant que l'homme se lie d'une certaine façon à ce culte; c'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son Livre de la vraie religion: "On croit que religion vient de *relier*, ou de *recte eligente, bien choisir*, comme il dit, livre II, ch. IV, De la cité de Dieu. En effet, on s'oblige par son choix à faire quelque chose. Il faut aussi choisir de nouveau ce que nous avons perdu par notre négligence, comme il dit au même endroit: C'est pourquoi ceux qui s'engagent et se lient par des vœux au culte de Dieu pour toute leur vie, sont appelés religieux. Mais la piété se rapporte à l'esprit du fidèle qui offre une affection ni feinte, ni mercenaire. Et comme on doit un certain respect sacré aux choses qui sont au-dessus de nous, les actes de bienfaisance envers les malheureux sont comme des sacrifices à Dieu, suivant ces paroles de l'Épître aux Hébreux, XVI: "Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable." C'est pour cette raison qu'on applique le nom de piété et de religion aux oeuvres de miséricorde et surtout au bien que l'on fait à ses parents ou à sa patrie; mais la latrie importe l'obligation d'un culte ou une raison de culte, par la raison que nous sommes les serviteurs de celui à qui nous rendons un culte, non dans ce sens que l'on appelle l'homme serviteur de l'homme pour tout devoir accidentel, mais parce que nous devons à Dieu tout ce que nous sommes comme à notre Créateur. C'est pourquoi on appelle servitude la latrie, non toute espèce de latrie, mais celle-là seulement par laquelle l'homme est le serviteur de Dieu. Ainsi donc la religion consiste dans l'opération par laquelle l'homme honore par un acte de soumission et cette opération doit être convenable tant à celui qui est l'objet du culte qu'à celui qui le rend. Or, celui qui est l'objet du culte étant esprit, n'est pas accessible au corps, mais bien à l'âme seule, de cette façon son culte consiste principalement dans les actes de l'esprit qui le mettent en rapport avec Dieu, et ce sont surtout les actes des vertus théologiques. Et c'est pour cette raison que saint Augustin dit que Dieu est honoré par la foi, par l'espérance et la charité; on ajoute à ces actes ceux des dons qui se rapportent à Dieu, comme les dons de sagesse et de crainte.

Mais comme nous, qui rendons un culte à Dieu, nous sommes corporels, et acquérons nos connaissances par les sens du corps, il s'ensuit que de notre côté pour ce culte, certaines actions corporelles sont nécessaires, soit pour employer au service de Dieu tout ce que nous sommes, soit pour nous animer nous et les autres, par ces actes corporels, à la pratique les actes de l'esprit qui se rapportent à Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit dans son livre De cura pro mortuis habenda: Lorsqu'on prie on fait des membres de son corps ce que doivent en faire des suppliants, on fléchissant les genoux, étendant les mains, ou même en prosternant à terre ou faisant quelque autre action visible, quoique leur volonté soit invisible et que l'intention de leur cœur soit connue de Dieu, et qu'il n'ait pas besoin de ces indices pour voir clair dans le cœur humain; mais c'est un stimulant pour l'homme qui le porte à prier et à gémir avec plus d'humilité et de ferveur; Ainsi donc tous les actes de soumission de l'homme envers Dieu, du corps aussi bien que de l'esprit, appartiennent à la religion. Mais comme ce que l'on fait au prochain pour l'amour de Dieu est fait à Dieu lui-même, il est certain que ces oeuvres ont le même caractère de cette soumission dans laquelle consiste le culte religieux, et ainsi avec un peu d'attention on comprend clairement que tout acte bon appartient à la

religion. C'est pourquoi saint Augustin dit que toute oeuvre faite dans l'intention de nous dans une sainte société avec Dieu, dans un certain ordre cependant, est un véritable sacrifice.

1° Et d'abord et surtout les actes de l'esprit qui se rapportent à Dieu appartiennent à ce culte.

2° En second lieu, les actes du corps faits pour les exciter on les exprimer, tels que les prostrations, les sacrifices, et autres choses de ce genre, lui appartiennent aussi;

3° troisièmement, à ce même culte appartiennent tous les autres actes qui regardent le prochain et qui se rapportent à Dieu. Néanmoins, comme la magnanimité est un certaine vertu spéciale, quoiqu'elle use des actes de toutes les autres vertus suivant la nature spéciale de son objet, comme donnant du relief à ces actes, de même la religion est une vertu spéciale dans les actes de toutes les vertus considérant la nature spéciale de son objet, à savoir ce qui est dû à Dieu, car elle est sous ce rapport une partie de la justice. Néanmoins, on attribue spécialement à la religion les actes qui n'appartiennent à aucune autre vertu, comme les prostrations et les autres choses de ce genre, qui n'appartiennent que secondairement au culte de Dieu, il évident par là que l'acte de foi appartient bien matériellement à la religion, comme les actes des autres vertus, et en tant qu'acte de foi, le premier mouvement de l'esprit s'adresse davantage à Dieu; mais il est distingué formellement de la religion, comme considérant son objet sous un autre rapport. De plus, la foi s'accorde aussi avec la religion, en tant qu'elle est principe, et cause de la religion. En effet, personne ne se déterminerait à rendre un culte à Dieu, s'il ne savait par la foi que Dieu est le Créateur, le régulateur et le rémunérateur des actes humains. Cependant la religion n'est pas une vertu théologique, car elle a pour matière en quelque sorte tous les actes de foi ou d'autres vertus qu'elle offre à Dieu comme lui étant dus, mais elle a Dieu pour fin. En effet, rendre un culte à Dieu, c'est lui offrir ces actes comme lui étant dus.

### **Solutions:**

Telles sont les réponses qu'il faut faire à toutes les objections.

### **Article 3: Est-ce avec raison que l'on appelle la vraie foi catholique on universelle?**

#### **Objections:**

1° Il semble que l'on ne doit pas appeler catholique la foi chrétienne, parce que la connaissance doit être proportionnée au cognoscible. En effet, toute chose n'est pas confluente par tout moyen quelconque, mais la foi est la connaissance de Dieu qui n'est ni universel ni particulier, comme le dit saint Augustin dans le livre de la Trinité. Donc on ne doit pas non plus appeler la foi universelle.

2° On ne peut avoir qu'une connaissance singulière des choses singulières; mais c'est par la foi que nous connaissons certains faits singuliers, comme la passion de Jésus-Christ, sa résurrection, et autres faits semblables; donc on ne doit pas appeler la foi universelle.

3° On ne doit pas se servir de ce qui est commun à plusieurs choses pour donner un nom propre à quelqu'une d'entre elles, parce qu'on ne donne un nom que pour faire connaître une chose; mais toute opinion ou toute secte propose sa doctrine à croire et à pratiquer à tout le monde comme universellement vraie, donc on ne peut pas appeler spécialement catholique la foi chrétienne.

4° L'idolâtrie a pénétré dans tous les coins du monde, mais on ne trouve pas encore que la foi chrétienne se soit introduite partout, puisqu'il y a des barbares qui ignorent la foi du Christ, donc l'idolâtrie a plus de droits à être appelée catholique que la foi chrétienne.

5° Ce qui ne convient pas à tous ne peut recevoir la dénomination d'universel, mais la foi chrétienne n'est pas reçue de tout le monde, donc c'est à tort qu'on l'appelle universelle ou catholique.

### Cependant:

Saint Augustin dit le contraire dans son ouvrage sur la Vraie religion. Nous devons pratiquer la religion chrétienne et nous tenir unis à l'Eglise qui est catholique, et qui est appelée catholique non seulement par ses adhérents, mais même par tous ses ennemis.

2° L'universel et le commun semblent être la même chose, mais la foi chrétienne est appelée par l'Apôtre foi commune. Epître à Tite, I, 4: "A Titus, notre bien-aimé Fils dans la foi commune." C'est donc avec raison qu'on l'appelle catholique.

3° Ce qui est proposé généralement à tous les hommes doit être surtout appelé universel, mais la foi chrétienne est proposée généralement à tous les hommes, comme on le voit dans saint Matthieu, dern. ch., 19 " Enseignez toutes les nations, etc." Donc c'est à juste titre qu'elle est appelée catholique ou universelle.

### Réponse:

Il faut dire que la foi, comme toute autre connaissance, a une double matière, à savoir, la matière *in qua*, c'est-à-dire les croyants, et la matière *de qua*, c'est-à-dire les choses que l'on croit, et sous ce double rapport la foi chrétienne peut être appelée catholique. Et d'abord du côté des croyants, parce que l'Apôtre l'appelle la vraie foi, Epître aux Rom., XXI " Celle qui est attestée par la loi et les prophètes." Or, comme au temps des prophètes les diverses nations rendaient un culte à différentes divinités, et que le seul peuple d'Israël rendait au vrai Dieu le culte qui lui est dû, et qu'ainsi il n'y avait pas de religion universelle, l'Esprit saint annonça par leur organe que tous les hommes devraient pratiquer le culte du vrai Dieu. C'est pourquoi il est dit dans Isaïe, XLV, 25: "Tout genou fléchira devant moi, et toute langue me rendra témoignage," ce qui s'accomplit par la foi et la religion chrétienne. C'est pour cela qu'elle est justement appelée catholique comme étant reçue des hommes de toute condition. Ainsi ceux qui ont abandonné cette foi, cette religion promise à tous et reçue de tout le monde pour entrer dans certaines sectes, ne sont pas appelés catholiques, mais bien hérétiques, comme séparés de communion; on trouve aussi la vérité catholique du côté des choses que l'on croit dans la foi chrétienne. Il y avait, en effet, anciennement divers arts et moyens par lesquels on pourvoyait ou croyait pourvoir aux divers besoins des hommes. Quelques-uns plaçaient le bien de l'homme dans les seuls avantages corporels, dans les richesses, les honneurs ou les voluptés; d'autres dans les seuls biens de l'âme, comme dans les vertus morales ou intellectuelles; d'autres, comme dit saint Augustin dans le livre de la cité de Dieu, pensaient qu'il fallait rendre un culte aux dieux pour les biens corporels de cette vie, et d'autres à cause des biens de l'autre vie. Porphyre supposait même avec quelques païens de Thélès que la partie imaginative de l'âme était épurée, mais non l'âme tout entière, et il disait, comme saint Augustin dans la Cité de Dieu, qu'il ne s'était pas encore trouvé une seule secte possédant tous les moyens de procurer la liberté de l'âme. Or, c'est ce que fait la religion chrétienne, comme le dit saint Augustin au même endroit. En effet, elle enseigne qu'il faut rendre un culte à Dieu non seulement pour les biens éternels, mais aussi pour les biens temporels, et elle

dirige l'homme non seulement dans les choses spirituelles, mais encore dans l'usage des choses corporelles, et elle promet le bonheur de l'âme et du corps. Aussi ses règles sont appelées universelles, parce qu'elles embrassent et règlent la vie entière de l'homme, et tout ce qui le concerne sous tous les rapports: Boèce lui attribue ces deux caractères d'universalité, comme on le voit dans le texte.

### **Solutions:**

1° Il faut donc répondre à la première objection que, quoique Dieu ne soit en lui-même ni universel, ni particulier, il est néanmoins la cause et la fin universelle de toutes choses; et ainsi la connaissance qu'on en a est d'une certaine façon universelle sous tous les rapports.

2° A la seconde il faut dire que la foi regarde ces faits particuliers comme les moyens universels pour racheter et délivrer tout le genre humain.

3° A la troisième il faut dire que les autres sectes s'efforcent de revendiquer ce qui est propre à la foi chrétienne, sans pouvoir y réussir, aussi la dénomination d'universalité ne leur convient pas en propre.

4° A la quatrième il faut dire que l'idolâtrie n'était pas une religion, mais qu'elle était différente chez les divers peuples, puisque chaque peuple s'était fait des dieux particuliers. Et ensuite elle n'était pas pratiquée par toutes les nations, puisqu'elle était réprouvée par les adorateurs du vrai Dieu, et même par les sages païens qui disaient qu'un pareil culte devait être pratiqué pour obéir aux lois, mais non pour plaire aux dieux, comme saint Augustin le dit de Sénèque dans le livre de la Cité de Dieu.

5° A la cinquième il faut dire que la foi chrétienne n'est pas appelée catholique pour chaque chose des genres, mais pour les genres de chaque chose, parce qu'elle eut des adhérents parmi les hommes de toute condition.

**Article 4: Est-ce la profession de la vraie foi de dire que le Père, le Fils, le Saint Esprit sont Dieu chacun de leur côté, et que tous trois ne sont qu'un seul Dieu, sans aucune différence?**

### **Objections:**

1° Il semble que ce n'est pas un article de la foi catholique que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul Dieu, parce que, comme dit Boèce lui-même, la pluralité des dieux suit l'inégalité; mais l'Écriture catholique, qui est le principe de la religion catholique, comme le dit saint Augustin, De vera religione, suppose qu'il y a inégalité entre le Père et le Fils, comme on le voit par ce qui a été dit dans saint Jean, XIV, 28, de la personne du Fils: "Le Père est plus grand moi;" donc cet article de la foi catholique n'est pas un article de foi.

2° Dans la Ire Épître aux Corinth., XV, 28: "Quand tout lui sera soumis, au Fils, alors le Fils lui-même lui sera soumis," au Père, "lui qui a tout rangé sous son autorité;" ainsi même conclusion que ci-dessus.

3° La prière ne convient qu'à l'inférieur vis-à-vis de son supérieur; mais le Fils prie pour nous, Épître aux Rom., VIII, 34: "Jésus-Christ qui inter pour nous;" de même le Saint Esprit au même endroit: "L'Esprit saint prie pour nous avec des gémissements ineffables." Donc le Fils et le Saint Esprit sont inférieurs au Père, suivant la foi catholique ainsi même conclusion que ci-dessus.

4° Dans saint Jean, chap. XVII, le Fils dit en parlant au Père: "Afin qu'ils vous connaissent, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé;" Donc le Père seul est vrai Dieu, et non le Fils et le Saint Esprit; donc il paraît que ce sont des créatures; ainsi même conclusion que ci-dessus.

5° Dans la Ire Epître à Timothée, dern. chap., le Christ, "que doit faire paraître en son temps celui qui est souverainement heureux, qui est le seul puissant, le Roi des rois, et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible;" donc toutes ces choses ne conviennent qu'au Père, et ainsi même conclusion que ci-dessus.

6° Il est dit dans saint Marc, XIII, 32: "Nul ne connaît ce jour et cette heure, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, il n'y a que le Père qui en a la connaissance." Donc la science dû Père est plus grande que celle du Fils, donc son essence est supérieure aussi; ainsi même conclusion que ci-dessus.

7° On lit dans saint Matthieu, XX, 23: "Il ne m'appartient pas de vous accorder l'honneur d'être assis à ma droite ou à ma gauche mais bien à ceux que mon Père y a destinés;" donc le Fils n'est pas égal au Père en puissance, donc etc.

8° Dans l'Epître aux Cor., I, 1, il est dit du Fils, qu'il est "le premier né de toute créature," mais on n'établit de comparaison qu'entre les choses de même genre, donc le Fils est une créature.

9° Il est dit dans l'Ecclés XXIV, 14, de la personne de la sagesse divine: "J'ai été créée dès le commence ment et avant tous les siècles;" ainsi même conclusion que devant.

10° Celui qui est glorifié est inférieur à celui qui glorifie; mais le Fils est glorifié par le Père, comme on le voit dans saint Jean, XII, 28. Donc le Fils est inférieur au Père.

11° Celui qui envoie est supérieur à celui qui est envoyé, mais le Père envoie le Fils, comme on le lit dans l'Epître aux Galates, IV, 4: "Dieu a envoyé son Fils;" il envoie aussi l'Esprit Saint, S. Jean, XIV, 26 " L'Esprit consolateur que mon Père enverra en mon nom." Donc le Père est supérieur au Fils et au Saint-Esprit. Donc l'article dont il est fait mention ne paraît pas appartenir à la foi catholique.

### **Cependant:**

Mais on lit le contraire dans saint Jean, 1, 1: " Le Verbe était au commencement, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu, et tout a été fait par lui, etc." Il résulte de ces paroles que le Fils est éternel, autrement il n'eût pas existé au commencement, qu'il est égal au Père, autrement il ne serait pas Dieu, qu'il n'est pas créature, autrement toutes choses n'auraient pas été faites par lui.

2° Le Fils étant la vérité n'a pas menti en parlant de lui-même; mais le Fils disait qu'il était égal au Père, saint Jean, V, 18: " Il appelait Dieu son Père, s'égalant à Dieu," donc il est égal au Père. 3° Dans l'Epître aux Philip., II, 6: "Il n'a pas cru commettre d'usurpation en s'égalant à Dieu; or ce serait une usurpation s'il l'eût pensé sans l'être, donc il est égal à Dieu.

4° Saint Jean, X, 30: " Mon Père et moi nous ne faisons qu'un" et saint Jean, XIV, 10: "Je suis dans mon Père et mon Père est en moi," donc l'un n'est pas plus grand que l'autre. De même dans l'Epître aux Rom., IX, 5: " Desquels est sorti le Christ, qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans tous les siècles." Donc nul n'est Supérieur à lui, et ainsi il n'est pas inférieur au Père.

5° 1° Epître de saint Jean, dernier chap., 20: "il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils." Celui-ci est vrai Dieu, et la vie éternelle, donc il n'est pas inférieur au Père.

6° Ce qui est dit aux Philip., III, 3, suivant le texte grec, "nous sommes les vrais circoncis, puisque nous servons Dieu en esprit," prouve que l'Esprit saint est vrai Dieu et égal au Père, et ces paroles s'entendent du culte de latrie, comme on le voit dans le grec; or un tel culte n'est dû à aucune créature. Dans le Deuté., VI, et saint Matthieu, IV, 11, on lit, "vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui seul." Donc l'Esprit saint n'est pas une créature.

7° Les membres du Christ ne peuvent être le temple d'un être qui lui soit inférieur, mais "nos corps qui sont les membres du Christ," suivant l'Apôtre, "sont le temple du Saint Esprit," comme il est dit dans la 1° Epître aux Corinth., VI, 19. Donc l'Esprit saint n'est pas inférieur au Christ, ni par conséquent au Père. Ainsi il est bien vrai que c'est la doctrine catholique, comme le dit l'auteur.

### Réponse:

Il faut dire que la doctrine des Ariens qui établit une inégalité dans les personnes divines n'est pas un article de la foi catholique, mais bien plutôt une impiété païenne, ce que l'on peut montrer ainsi. Chez les païens toutes les substances immortelles étaient appelées dieux. Or parmi ces substances les Platoniciens plaçaient trois personnes principales, comme on le voit dans saint Augustin, La cité de Dieu, livre X. Et dans Macrobe sur le songe de Scipion, à savoir un Dieu créateur de toutes choses qu'ils appelaient Père pour cette raison seule que tout venait de lui; une certaine substance inférieure qu'ils appelaient l'esprit ou l'intelligence du Père, contenant les idées de toutes choses, et ils disaient qu'elle avait été faite par Dieu le Père. Après cela ils admettaient une âme du monde, comme l'esprit de vie du monde entier. Ils appelaient ces trois substances les trois divinités principales, et les trois principes, auteurs de la purification des âmes. Origène adoptant l'enseignement platonicien, pensa qu'il fallait formuler l'article de la foi sur cette matière, puisqu'il est dit "il y en a trois qui rendent témoignage dans le c saint Jean, ult., 7, de la même manière que les Platoniciens avaient établi trois personnes principales. C'est pourquoi il enseigna que le Fils est une créature inférieure au Père dans le livre intitulé Periarchon, c'est-à-dire des principes, comme on le voit dans saint Jérôme dans une Epître sur les erreurs d'Origène. Et après que ce dernier eut enseigné à Alexandrie, Arius puisa son erreur dans ses écrits; c'est pour cela que saint Epiphane dit qu'Origène a été le père d'Arius. L'erreur d'Arius est donc aussi contraire à la foi catholique que celle des païens qui, reconnaissant les créatures comme des dieux, leur rendaient un culte de latrie. C'est le reproche que leur fait l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, 1, 25, en disant, "qu'ils ont rendu un culte et des hommages plutôt à la créature qu'au Créateur."

### Solutions:

1° Il faut répondre à la première objection que, comme le dit saint Augustin, livre II. De Trinitate, dans la sainte Ecriture une chose se dit de trois manières du Père et du Fils. Certaines choses montrent l'unité de substance et l'égalité des personnes comme, "mon Père et moi ne faisons qu'un." Certaines autres choses montrent le Fils comme inférieur à cause de la forme d'esclave par laquelle il s'est abaissé au dessous de lui-même suivant ce passage de l'Epître aux Philippiens, II, 7: "Il s'est anéanti lui-même en revêtant la forme de l'esclave." Il y a d'autres choses qui le montrent ni inférieur ni égal mais seulement comme Fils du Père, comme a dit saint Jean, V, 26: "Comme le Père a la vie en lui-même, de même il a voulu que

le Fils la possédât aussi en lui-même." Or les premiers passages viennent en aide aux catholiques pour la défense de la vérité. Mais les choses qui se disent de la seconde et de la troisième manière dans l'Écriture ont été employées, mais bien vainement, par les hérétiques pour confirmer leur erreur. En effet ce qui est dit du Christ selon la nature humaine ne doit pas être rapporté à sa divinité, autrement il s'ensuivrait qu'il est mort comme Dieu, tandis que cela n'est dit de lui que comme homme. De même on ne peut montrer par là que le Fils est inférieur au Père, "parce que le Fils a reçu du Père tout ce que possède le Père," comme on lit dans saint Jean, XVI, 15, et dans saint Matthieu, XI, 27. C'est pourquoi on peut établir par là l'ordre d'origine et non l'inégalité dans la divinité. En conséquence ce qui est dit, "le Père est plus grand que moi," est dit du Fils selon l'humanité, et suivant saint Augustin ou suivant saint Hilaire selon la divinité, de sorte que la supériorité n'importe pas l'inégalité, parce que le Fils n'est pas inférieur au Père, lui à qui a été donné un nom au-dessus de tout autre nom, mais bien l'autorité de principe sous ce rapport que le Fils tient du Père ce qui le rend égal au Père.

2° A la seconde il faut répondre que non seulement que Père atout soumis au Fils, mais encore qu'il s'est soumis lui-même suivant ce passage de l'Épître aux Philippiens, III, 2: Par cette vertu efficace par la quelle il peut s'assujettir toutes choses," c'est-à-dire suivant la divinité, parce qu'il est égal au Père. C'est pourquoi lorsqu'on dit que le Fils sera soumis, on ne compare pas le Fils au Père selon la divinité, mais bien selon l'humanité du Fils relativement à la divinité du Père qui est commune à toute la Trinité. Il paraîtra surtout soumis comme homme à la nature divine, quand cette nature sera parfaitement connue, non de cette sujétion que disent les hérétiques par laquelle la nature humaine revêtue par la nature divine passe dans la nature divine, mais selon que le Fils est inférieur au Père par l'humanité, ce qui se verra surtout lorsqu'il livrera au Père son royaume, c'est-à-dire les fidèles, non en les adjoignant à lui-même, mais en les amenant à la contemplation du Père, et sa divinité se verra aussi par cette contemplation.

3° A la troisième il faut dire que suivant saint Augustin, livre III. De Trinitate, Le Fils prie à raison de ce par quoi il est inférieur au Père et exauce avec le Père à raison de ce par quoi il est égal à lui; mais le Saint Esprit est dit intercéder en tant qu'il nous fait prier, et donne de l'efficacité à nos prières.

4° A la quatrième il faut dire que, suivant saint Augustin, livre VI. De Trinitate, un seul vrai Dieu ne doit pas s'entendre seulement du Père, mais en même temps du Père et du Fils et du Saint Esprit qui sont appelés un seul vrai Dieu, parce qu'il n'y a point de vrai Dieu hors cette Trinité. C'est pourquoi il faut entendre ainsi ce passage, "afin qu'ils vous connaissent vous, mon Père, et Jésus-Christ que vous avez envoyé," qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu; il ne dit rien du Saint Esprit, parce que comme il est le lien des deux autres personnes, il est compris dans les deux.

5° A la cinquième il faut répondre que, suivant saint Augustin, livre T. De Trinitate, cette parole ne doit pas s'entendre de la seule personne du Père, mais de toute la Trinité; en effet, toute la Trinité est heureuse et puissante, toute la Trinité représente aussi le Fils. Si néanmoins il avait dit, que montrera le Père heureux et seul puissant, etc., le Fils ne serait pas exclu pour cela comme le Père ne l'est pas par ce qui est dit dans l'Eccles., XXIV, 8 de la personne du Fils, qui est la sagesse de Dieu, "j'ai parcouru seule toute la circonférence du ciel;" et cela parce que dans ce qui concerne l'essence, le Père et le Fils sont absolument le même. Par conséquent ce qui est dit de l'un par une distinction exclusive ne regarde pas l'autre, mais seulement les créatures.

6° A la sixième il faut dire que le Fils connaît ce jour et cette heure non seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine, parce que son âme connaît tout. Or

on dit qu'il ne connaît pas ce jour, comme dit saint Augustin, livre I. De Trinit., parce que il ne nous le fait pas connaître. C'est pourquoi il dit à ce sujet à ceux qui le lui demandaient: "Ce n'est pas à vous de connaître, etc., Actes, I, 7. Dans le même sens que l'Apôtre dit dans la 1<sup>o</sup> Epître aux Corinth., II, 2: "Je n'ai point fait profession de savoir autre chose parmi vous, etc.," par la raison qu'il n'avait pas voulu leur faire connaître d'autres choses qu'ils étaient incapables de comprendre. Ou bien il faut entendre cela du Fils non dans la personne du chef, mais dans celle des membres l'Eglise ne le soit pas, comme dit saint Jérôme. Or par cela que le Père est dit connaître, on le dit aussi du Fils suivant la règle ci-dessus.

7° A la septième il faut dire que, comme le dit saint Augustin, De Trinit., il faut expliquer ainsi cette parole: "Il ne m'appartient pas de vous donner," c'est-à-dire il n'appartient pas à la puissance humaine de donner cela, afin qu'il soit entendu qu'il donne ce par quoi il est Dieu et égal au Père.

8° A la huitième il faut dire que, suivant saint Augustin, livre I. De Trinit., les hérétiques ne comprenant point ce passage de l'Apôtre, se laissent aller souvent à rabaisser le Fils de Dieu, disant et soutenant qu'il est une créature, sans considérer la valeur des termes. En effet il est dit premier-né et non premier créé, afin qu'on le regarde comme engendré selon la nature divine qu'il possède, et le premier à raison de la perpétuité. Or, quoique le Fils ne soit pas du genre des créatures, il a néanmoins, suivant saint Basile, quelque chose de commun avec les créatures, à savoir qu'il reçoit du Père; mais il a cette qualité d'une manière plus éminente que les créatures, par sa nature qu'il tient du Père, et à cause de cela on peut noter l'ordre qui existe entre la génération du Fils et la production des créatures.

9° A la neuvième il faut ré pondre que ces mots et autres semblables sur la sagesse de Dieu doivent être rapportés à la sagesse créée, comme les anges, ou au Christ lui-même comme homme. On dit qu'il a été créé dès le commencement ou au commencement comme prédestiné de toute éternité à revêtir la nature créée. A la dixième il faut dire comme saint Augustin, livre II. De Trinit., que de ce que le Père glorifie le Fils, le Fils n'est pas pour cela inférieur, autrement il serait aussi inférieur au Saint Esprit, parce que le Fils dit du Saint Esprit: il me glorifiera. Cette glorification ne veut pas dire qu'il s'opère quelque chose dans la personne du Fils, mais bien ou dans la connaissance des hommes, dans ce sens que glorifier c'est rendre sa connaissance plus claire, ou dans le corps qu'il a revêtu par rapport à la gloire de la résurrection. A la onzième il faut dire que le Fils et le Saint Esprit sont dits envoyés par le Père, non qu'ils fussent où ils n'étaient pas auparavant, mais en quelque manière envoyés où ils n'étaient pas auparavant, ce qui ressemble à certains effets dans la créature. C'est pourquoi par cela que le Fils et le Saint Esprit sont dits envoyés par le Père, il ne faut pas entendre une inégalité dans la Trinité, mais un ordre d'origine par lequel une personne vient de l'autre. C'est pourquoi le Père n'est pas envoyé parce qu'il ne vient pas d'un autre, comme tenant d'un autre son efficence par rapport à cet effet suivant lequel une personne divine est envoyée.

#### QUESTION 4: LA PLURALITÉ EN ELLE-MÊME

On établit ensuite une question sur ce qui appartient à la cause de la pluralité; et à ce sujet on demande quatre choses:

- 1° Si l'altérité est la cause de la pluralité.
- 2° Si la variété des accidents constitue une diversité numérique.
- 3° Si deux corps peuvent être, ou être conçus existants dans le même lieu.

4° Si la variété du lieu produit quelque chose relativement à la différence numérique.

### **Article 1: L'altérité est-elle la cause de la pluralité?**

#### **Objections:**

1° Il paraît que l'altérité n'est pas la cause de la pluralité. En effet, comme il est dit dans l'Arithmétique de Boèce, tout ce qui est constitué dans la nature semble être formé par la nature des nombres. Ce fut là le principal modèle dans l'esprit du fabricant souverain. Et cela s'accorde avec ce qui est dit dans la Sagesse, XI, 21: "Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure." Donc la pluralité ou le nombre est la première chose parmi les choses créées, et il n'en faut pas chercher de cause.

2° Ainsi qu'il est dit dans le livre De Causis, la première des choses créées est l'*esse*, mais l'être se divise principalement par l'unité et la multiplicité, donc dans la multitude il n'y a d'antérieur à l'*esse* que l'être et l'unité, il n'est donc pas vrai que quelque chose en soit la cause.

3° Ou la pluralité embrasse tous les genres suivant qu'elle est en opposition avec l'unité laquelle est convertible avec l'être, ou elle est dans le genre de la quantité suivant qu'elle est *condivisée* avec l'unité qui est le principe du nombre. Mais l'altérité est dans le genre de la relation. Or les relations ne sont pas les causes des quantités, c'est tout le contraire: bien moins encore la relation est-elle la cause de ce qui est dans tous les genres, parce qu'elle serait de cette manière cause de la substance. Donc l'altérité n'est en aucune manière la cause de la pluralité.

4° Les causes des contraires sont contraires elles-mêmes. Mais l'identité et l'altérité ou diversité sont opposées, donc elles ont des causes opposées; mais l'unité est la cause de l'identité, comme on le voit dans le livre V. de la Métaphysique; donc la pluralité ou multitude est la cause de la diversité donc l'altérité n'est pas cause de la pluralité.

5° Le principe de l'altérité est une différence accidentelle, car ces différences produisent l'*alterum* suivant Porphyre; mais on ne trouve pas une différence accidentelle, ni même une différence quelconque dans toutes les choses où est la pluralité. Car il y a des choses qui ne peuvent être sujettes aux accidents, comme les formes simples, d'autres qui ne s'accordent en rien. C'est pourquoi on ne peut pas les appeler différentes, mais diverses, comme on le voit dans Aristote livre X. de la Met., donc l'altérité n'est point la cause de toute pluralité.

#### **Cependant:**

saint Damascène dit contrairement à cela que la division est la cause du nombre; mais la division consiste dans la diversité ou l'altérité, donc la diversité ou l'altérité sont le principe de la pluralité. De plus, Isidore dit que le nombre est ainsi appelé comme le signe du nombre ou de la division; et ainsi même conclusion que ci-dessus.

De plus la pluralité ne se constitue qu'en s'éloignant de l'unité, mais une chose ne s'éloigne de l'unité que par la division, puisqu'on appelle une chose par la raison qu'elle n'est pas divisée, comme on le voit, livre X. de la Met.; donc la division constitue la pluralité. Ainsi même conclusion qu'auparavant.

## Réponse:

Il faut dire avec Aristote dans le livre X. de la Métaphysique, une chose est appelée plurielle par la raison qu'elle est divisible ou divisée. C'est pourquoi il faut regarder comme cause de la pluralité tout ce qui est cause de division. Or la cause de division doit être prise dans les choses postérieures, et les choses composées autre ment que dans les choses premières et les choses simples; car dans les choses postérieures et les choses composées la cause de la division comme formelle, c'est-à-dire à raison de laquelle se fait la division, est la diversité des choses simples et des choses premières ce qui se voit dans la division de la quantité. En effet une partie de la ligne est séparée de l'autre parce qu'elle a une position différente, ce qui est comme la différence formelle de la quantité continue ayant une position. On le voit aussi dans la division des substances. L'homme, en effet, est séparé de l'âne parce qu'il a diverses différences constitutives. Mais la diversité qui sépare les choses postérieures et composées des choses plus antérieures et plus simples présuppose la pluralité des choses premières et simples. En effet, l'homme et l'animal ont diverses différences par cette raison que le raisonnable et le non raisonnable ne sont pas une, mais plusieurs différences. Et on ne peut pas toujours dire qu'il y a une autre diversité de cette pluralité, une cause plus antérieure et plus simple, car se serait ainsi se perdre dans l'infini. L'auteur par conséquent apprend à assigner d'une autre manière la cause de la pluralité et de la division des choses premières et simples. En effet, ces choses sont divisées en elles-mêmes: or il ne peut se faire que l'être soit séparé de l'être, en tant qu'être; car il n'y a d'opposé à l'être que le non être. De même tel être n'est différent de tel autre que parce qu'il y a dans l'un la négation de l'autre. C'est pour quoi les propositions négatives sont immédiates dans leurs premiers termes, comme si la négation de l'un se trouvait dans l'intellect de l'autre. Le premier effet produit aussi la pluralité avec la cause en ce qu'il ne l'atteint pas. C'est pour cela que ont prétendu que la pluralité était produite dans un certain ordre par l'unité elle même, de sorte que de l'unité procède d'abord un qui avec la cause constitue la pluralité, et duquel deux peuvent déjà procéder, l'un suivant lui l'autre suivant son union avec la cause. Ce que nous ne sommes pas obligés de dire, puisqu'une chose peut être primièrement imitée dans une autre en laquelle l'autre en diffère, et différer dans une autre en laquelle l'autre est imitée. Ainsi il peut se rencontrer plusieurs effets premiers dans chacun desquels se trouve et la négation de la cause, et la négation de l'effet de l'autre suivant le même objet, ou suivant une distance plus éloignée dans un même objet. Ainsi donc l'on voit que la raison première ou le principe de la pluralité ou de la division vient de l'affirmation et de la négation, de sorte que l'on conçoit cet ordre de l'origine de la pluralité dans ce sens qu'il faut entendre d'abord l'être et le non être qui constituent les premières choses séparées, où il y a pluralité par ce moyen. C'est pourquoi, comme le premier être, en tant qu'il se trouve un tout d'abord, de même après la division de l'être et du non être on trouve tout de suite la pluralité des premières choses simples. Or la raison de la diversité découle de cette pluralité suivant que la vertu de sa cause demeure en elle, c'est-à-dire la vertu de l'opposition de l'être et du non être. En effet, une chose diverse de plusieurs est dite comparée à une autre, parce qu'elle n'est pas cette chose. Et comme la cause seconde ne produit d'effet que par la vertu de la cause première, il s'ensuit que la pluralité des principes ne produit pas la division et la pluralité dans les choses secondes composées, si ce n'est en tant que demeure en elle la vertu de l'opposition première qui existe entre l'être et le non être, d'où elle tire la raison de la diversité; de cette manière la diversité des premières fait la diversité des secondes. Et en vertu de cela se trouve vrai ce que dit Boèce, que l'altérité est le principe de la pluralité. Car la pluralité se trouve dans certaines choses par la raison qu'il y a diversité dans ces choses. Or quoique la division précède la pluralité des choses premières il n'en est pas de même de la diversité, ne demande pas l'un et l'autre *esse* des choses condivisées, la division se faisant par l'affirmation et la négation. Mais la diversité demande que l'un et l'autre soit être. Aussi présuppose t-elle la pluralité. C'est

pourquoi il ne peut se faire en aucune manière que la diversité soit la cause de la pluralité des choses premières, à moins que la diversité ne soit prise pour la division. Boèce parle donc de la pluralité des composés, ce qui est clair par la raison qu'il déduit la preuve des choses qui sont diverses par le genre, l'espèce ou le nombre, ce qui ne se trouve que dans les composés. En effet il montre que tout ce qui est d'un genre est composé du genre et de la différence. Or il y a conséquemment composition pour ceux qui disent que le Père et le Fils sont des Dieux inégaux, en tant qu'ils prétendent qu'ils s'accordent en ce qu'ils sont Dieu, et qu'ils diffèrent en ce qu'ils sont inégaux.

### **Solutions:**

1° Il faut donc répondre à la première difficulté qu'il est établi dans ces paroles que le nombre passe avant les autres choses créées, comme les éléments ou autres choses semblables, mais non avant les autres intentions comme l'affirmation la négation ou la division et autres choses semblables. Néanmoins tout nombre n'est pas avant toutes les choses créées, mais bien le nombre qui est cause de toutes choses, à savoir Dieu lui-même qui, suivant saint Augustin, est le nombre qui donne son espèce à toute chose.

2° A la seconde il faut dire que la pluralité, communément parlant, suit l'être immédiatement. Néanmoins il n'est pas nécessaire que ce soit toute pluralité. Ce n'est donc pas un tort que la pluralité des choses postérieures soit causée par la diversité des premières.

3° A la troisième il faut répondre que comme un et multiple ne sont pas des choses propres d'un seul genre, il en est ainsi de même et divers: ce sont les passions de l'être en tant qu'être; ce n'est donc pas sans raison que la diversité de quelques-uns cause la pluralité des autres.

4° A la quatrième il faut répondre qu'une pluralité quelconque précède toute diversité, non toute pluralité, mais seulement quelque'une en particulier. C'est pourquoi ces deux choses sont vraies, à savoir que la multitude fait la diversité, communément parlant, comme dit Aristote, et que la diversité produit la pluralité dans les choses composées, comme dit Boèce dans cet endroit.

5° A la cinquième il faut dire que Boèce prend l'altérité pour la diversité qui est constituée par quelques différences, soit accidentelles, soit substantielles. Or les choses qui sont diverses et non différentes sont les premières dont Boèce ne dit rien ici.

### **Article 2: La variété des accidents constitue t-elle une diversité numérique?**

#### **Objections:**

1° Il semble que la variété des accidents ne peut pas être la cause de la pluralité suivant le nombre. Aristote dit, en effet, livre I° de la Métaphysique, que les choses dont la matière est une sont numériquement unes. Donc les choses, dont les matières sont multiples, sont aussi numériquement multiples. Donc la diversité des accidents ne fait pas la diversité dans le nombre, mais bien plutôt la diversité de la matière.

2° Aristote dit dans le livre IV. de la Métaphysique, que dans les choses la cause de la substance et de l'unité provient de la même chose; mais les accidents ne sont pas la cause de la substance dans l'individu, ils ne le sont donc pas de l'unité, ils ne le sont pas non plus par conséquent de la pluralité suivant le nombre.

3° Tous les accidents, puisqu'ils sont des formes, sont d'eux-mêmes communicables ou communs et universels. Mais rien de semblable ne peut être pour une autre chose une cause ou un principe d'individuation. Donc les accidents ne peuvent être un principe d'individuation; mais quelques-uns sont divers suivant le nombre, en tant qu'ils sont divisés dans leur individuation. Donc les accidents ne peuvent être divisés selon le nombre.

4° Comme les choses, qui diffèrent dans le genre de la substance, diffèrent par le genre ou l'espèce relativement à la substance et non pas seulement par rapport à l'accident, de même aussi les choses qui diffèrent suivant le nombre. Mais il est certaines choses qui sont dites diverses dans le genre ou l'espèce par ce qui est dans le genre de la substance et non suivant les accidents. Donc elles sont dites également diverses en nombre suivant ce qui est dans le genre de la substance et non suivant les accidents.

5° En détruisant la cause on détruit aussi l'effet, mais il arrive que tout accident est exclu du sujet par l'acte ou par la pensée. Si donc l'accident était le principe de la pluralité suivant le nombre et de la diversité, il arriverait que les mêmes choses seraient quelquefois une suivant le nombre, et quelquefois diverses par l'acte et par la pensée.

6° Ce qui est postérieur n'est jamais la cause de ce qui est antérieur; mais parmi les accidents la quantité occupe la première place, comme le dit Boèce dans le livre *Praedica*. Or parmi les quantités c'est le nombre qui est le premier, puisqu'il est plus simple et plus abstrait. Donc il est impossible que quelque autre accident soit le principe de la pluralité suivant le nombre.

### Cependant:

Contrairement à cela, Porphyre dit que l'individu est constitué par la collection des accidents qui ne peuvent se trouver dans un autre mais ce qui est le principe de l'individuation est aussi le principe de la pluralité suivant le nombre. Donc les accidents sont le principe de la pluralité suivant le nombre. De plus dans l'individu on ne trouve que la matière, la forme et les accidents; mais la diversité de la forme ne fait pas la diversité suivant le nombre, mais bien suivant l'espèce, comme il est dit au livre de la Métaphysique. Au contraire la diversité suivant le genre est produite par la diversité de la matière. Car Aristote dit dans le livre X. de la Métaphysique, que les choses qui n'ont pas une matière commune ni une génération réciproque de par le genre. Donc la seule diversité suivant les accidents peut produire la diversité suivant le nombre.

De plus ce qui se rencontre de commun dans plusieurs choses différentes d'espèces n'est pas une cause de diversité suivant le nombre, parce que la division du genre en ses espèces précède la division de l'espèce en individus. Mais il se trouve une matière commune dans des choses diverses suivant l'espèce, parce que la même matière est soumise à des formes contraires, autrement les choses qui ont des formes contraires n'admettraient pas une transmutation réciproque. Donc la matière n'est pas un principe de diversité suivant le nombre pas plus que la forme, comme nous en avons dit d'abord quelque chose. Il ne reste donc plus qu'à dire que les accidents sont cause de cette diversité.

De plus dans le genre de la substance on ne trouve rien que le genre et la différence, mais les individus d'une même espèce ne diffèrent pas par le genre, et n'ont pas des différences substantielles. Donc il n'y a entre eux que des différences accidentelles.

### Réponse:

Pour comprendre clairement cette question et toutes les autres qui se trouvent dans le texte, il faut considérer quelle est la cause de cette triple diversité qui est assignée dans le texte. Comme dans un individu composé il n'y a que trois choses dans le genre de la substance, à savoir la matière, la forme et le composé, il est nécessaire de trouver dans quelqu'une de ces choses les causes de ces diversités. Il faut donc savoir que la diversité suivant le genre se ramène à la diversité de la matière, et la diversité suivant l'espèce à la diversité de la forme, mais la diversité suivant le nombre se ramène en partie à la diversité de la matière et " partie à la diversité de l'accident. Or le genre étant un principe de cognition, comme première partie de la définition, et la matière étant inconnue en elle-même, on ne peut pas tirer d'elle la diversité de genre en elle-même, mais seulement suivant la manière dont elle est cognoscible. Or elle l'est de deux manières;

Premièrement par analogie ou par comparaison à la forme, comme il est dit dans le premier livre de la Physique, c'est-à-dire comme si nous disions qu'il y a ici de la matière ou que la matière se rapporte aux choses naturelles comme le bois au lit.

Secondement elle est connue par la forme par laquelle elle a l'être en acte. Chaque chose, en effet, est connue suivant qu'elle est en acte, et non suivant qu'elle est en puissance, comme il est dit au livre IX de la Métaphysique. Suivant cela on prend une double diversité de genre d'après la matière, l'une d'après la diverse analogie à l'égard de la forme, et c'est ainsi que en raison de la matière se distinguent les premiers genres des choses. En effet, ce qui est dans le genre de la substance se compare à la matière, comme à une partie de lui-même; tandis que ce qui est dans le genre de la quantité n'a point de matière comme partie de soi, mais lui est comparé comme mesure, et la qualité comme disposition. Et au moyen de ces deux genres tous les autres genres entrent en participation des diverses comparaisons à la matière qui est une partie de la substance, dont la substance tire sa qualité de sujet suivant qu'elle est comparée aux accidents. La diversité du genre est prise de la seconde manière en raison de la matière, suivant que la matière est perfectionnée par la forme. Et la matière étant une puissance pure et Dieu un acte pur, le perfectionnement de la matière en acte n'est autre chose que la participation, bien qu'imparfaite, à quelque similitude de l'acte premier; de sorte, par exemple, que ce qui est déjà composé de matière et de forme soit un milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Or la matière ne reçoit pas également de toute part la similitude de l'acte premier, mais imparfaitement de certaines choses, plus parfaitement d'autres, par la raison que certaines choses participent à la similitude divine les unes comme subsistant, d'autres comme vivant, d'autres comme connaissant, d'autres enfin comme concevant. Donc la similitude du premier acte existant dans toute matière est la forme, mais une semblable forme ne produit en certaines choses que l'esse, dans d'autres l'être et la vie, et ainsi des autres un seul et même. La similitude est moins parfaite et plus encore. On trouve donc quelque chose de commun dans l'une et l'autre similitudes qui se suppose dans l'une à l'imperfection et dans l'autre à la perfection, comme la matière était supposée à l'acte et à la privation. Par conséquent la matière prise en même temps que cette chose commune est encore matérielle par rapport à la perfection et à l'imperfection dont nous venons de parler, et le genre se tire de cette matérialité, et la différence de la perfection et de l'imperfection ci-dessus. Comme de cette commune matérialité qui est avoir la vie se tire tel genre qui est corps animé. De la perfection, surajoutée se tire cette différence, sensible, et de l'imperfection cette différence, insensible. Et ainsi la diversité de ces choses matérielles produit la diversité de genre, comme de l'animal avec la plante. C'est pour cela qu'on dit que la matière est le principe de la diversité suivant le genre, et par la même raison la forme est le principe de la diversité suivant l'espèce, parce que c'est de ces formalités qui ont des matérialités surajoutées d'où se tirent les genres par, comparaison de la forme à la matière, que se tirent les différences constitutives des espèces.

Il faut savoir néanmoins que ce matériel, ainsi qu'est pris le genre, ayant en soi la forme et la matière, le logicien ne considère le genre que du côté de ce qui est formel. C'est pourquoi ses définitions sont appelées formelles. Mais le naturaliste considère le genre sous les deux rapports. Aussi il arrive quelquefois qu'une chose communie dans le genre sous le rapport logique et ne communie pas sous le rapport naturel. Il arrive en effet quelquefois que ce qu'une chose prend de la ressemblance du premier acte dans telle matière est différente de ce qu'elle prend sans matière, ou de ce qu'elle prend dans une autre matière tout-à-fait différente. Comme on voit que la pierre dans la matière qui est suivant la puissance à l'être atteint à ce qu'elle subsiste, comme y atteint le soleil suivant la matière qui est dans la puissance *ad ubi et non ad esse*, comme l'ange dégagé de toute matière. C'est pourquoi le logicien trouvant dans toutes ces choses ce d'où il tirait le genre, met toutes ces choses dans un seul genre de substance. Le naturaliste au contraire et le métaphysicien qui considèrent tous les principes des choses, ne trouvant pas de convenance dans la matière, disent qu'elles diffèrent dans le genre, suivant ce qui est dit au dixième livre de la *Méta physique*, que ce qui est corruptible et ce qui est incorruptible diffèrent de genre et que les choses qui ont une même matière et une génération réciproque, appartiennent au même genre. On voit donc ainsi comment la matière produit la diversité dans le genre, et la forme la diversité dans l'espèce. Il faut considérer la diversité entre des individus de même espèce suivant ce que dit Aristote livre VII de *la Métaphysique* que de même que les parties du genre et de l'espèce sont la matière et la forme, de même aussi les individus sont telle matière et telle forme. C'est pourquoi de même que la diversité de la matière ou de la forme produit d'une manière absolue la diversité dans le genre ou l'espèce, de même aussi telle matière ou telle forme produit la diversité numérique. Or nulle forme comme forme n'est telle d'elle-même. Or je dis comme forme, à cause de l'âme rationnelle qui est en quelque sorte d'elle-même telle chose, mais non en tant que forme. Or l'intellect est apte à attribuer à plusieurs choses, toute forme susceptible d'être reçue dans quelque chose comme dans la matière ou dans un sujet, ce qui est contre la nature de ce qui est telle chose. C'est pourquoi la forme est rendue telle par ce qui est reçu dans la matière. Mais comme la matière considérée en elle-même est indistincte, elle ne peut individuer la forme reçue, en elle, si ce n'est à raison de ce qu'elle est distinguible de soi. En effet, une forme n'est individualisée par ce qui est reçu dans la matière qu'en tant qu'elle est reçue dans telle ou telle matière, distincte et déterminée *ad hoc et nunc*. Or la matière n'est divisible que par la quantité. C'est pourquoi Aristote dit dans le I livre *de l'Éthique*, qu'en faisant disparaître la quantité, la substance demeure indivisible. C'est pourquoi la matière devient telle et caractérisée comme se trouvant sous des dimensions. Or ces dimensions peuvent être considérées de deux manières:

1° Suivant leur limitation, et je dis qu'elles sont limitées suivant les bornes de la mesure et la figure, et comme les choses par faites elles sont placées dans le genre de la quantité de cette manière elles ne peuvent être un principe d'individuation, parce que cette limitation de dimensions variant fréquemment dans l'individu, il s'en suivrait que l'individu ne resterait pas toujours numériquement le même.

2° Elles peuvent être considérées sans cette détermination dans la nature seule de la dimension, quoiqu'elles ne puissent jamais être sans une détermination quelconque, comme la nature de la couleur ne peut être sans la détermination de blanc ou de noir; et elles sont ainsi placées dans le genre de la quantité comme une chose imparfaite. C'est de ces dimensions indéterminées que résulte telle matière caractérisée. Et ainsi elle individualise la forme: c'est ainsi qu'est produite par la matière la diversité numérique dans la même espèce. Il résulte de là que la matière considérée en elle-même n'est pas un principe de diversité suivant l'espèce, ni suivant le nombre, mais comme elle est un principe de diversité suivant le genre, en tant que soumise à une forme commune; de même aussi elle est un principe de diversité suivant le

nombre, comme étant soumise à des dimensions indéterminées. Par conséquent ces dimensions étant du genre des accidents, la diversité suivant le nombre se ramène à la diversité de la matière et quelquefois à la diversité des accidents, et cela à raison des dimensions ci-dessus. Les autres accidents ne sont pas un principe d'individuation, mais ils sont le principe de cognition de la distinction des individus. Et c'est par ce mode que l'individuation est aussi attribuée aux autres accidents.

### **Solutions:**

1° Il faut donc répondre à la première difficulté: que lorsque Aristote dit que les choses qui ont la même matière ont la même unité numérique, il faut entendre cela de la matière caractérisée qui est soumise à des dimensions; autrement il faudrait dire que toutes les choses générales et corruptibles ont la même unité numérique, puisque leur matière est une.

2° A la seconde il faut dire que les dimensions étant des accidents *per se* ne peuvent être le principe de l'unité individuelle de la substance; mais on entend que la matière, en tant que soumise à ces dimensions, est le principe d'une telle unité et multitude.

3° A la troisième il faut dire qu'il est de la condition de l'individu d'être indivis en soi et séparé des autres par une division dernière. Or nul accident, excepté la quantité, n'a en soi une raison propre de division. C'est pourquoi les dimensions ont d'elles-mêmes une certaine raison d'individuation suivant une position déterminée, en tant que la position est une différence de la quantité. De cette manière elle a une double raison d'individuation, l'une du côté du sujet, comme tout autre accident; l'autre d'elle-même en tant qu'elle a une position à raison de laquelle, par une abstraction de la matière sensible, nous imaginons telle ligne et tel cercle. Par conséquent il convient bien à la matière d'individualiser toutes les autres formes en raison de ce qu'elle est soumise à la forme qui d'elle-même a un principe d'individuation, de façon que les dimensions même limitées fondées sur un sujet déjà complet sont en quelque manière individuées par la matière individualisée elle-même par des dimensions illimitées préconçues dans la matière,

4° A la quatrième il faut dire que les choses qui diffèrent numériquement dans le genre de la substance, ne diffèrent pas seulement par les accidents, mais encore par la forme et la matière. Mais si l'on demande pourquoi telle forme diffère de telle autre, la seule raison c'est qu'elle se trouve dans une matière caractérisée. Et il n'y a pas non plus d'autre raison pour laquelle telle matière est séparée de telle autre, si ce n'est que c'est à cause de la quantité. En conséquence on entend que la matière soumise à une dimension est le principe de cette diversité.

5° A la cinquième il faut dire que cette raison procède des accidents complets qui suivent l'être de la forme dans la matière, mais non des dimensions illimitées qui sont préconçues avant la forme elle-même dans la matière, car on ne peut concevoir un individu sans ces dimensions pas plus que sans une forme.

6° A la sixième il faut dire que le nombre, formellement parlant, est antérieur à la quantité continue. Mais matériellement la quantité continue est antérieure, puisque le nombre résulte de la division du continu, comme il est dit dans le IV<sup>e</sup> livre de la Physique, et à raison de cela, la division de la matière suivant les divisions produit la diversité numérique.

Quant aux raisons contraires on voit clairement quelles concessions il faut faire, et quelle est la fausseté de leurs conclusions.

### **Article 3: Deux corps peuvent-ils être, ou être conçus existants dans le même lieu?**

#### **Objections:**

1° Il semble qu'on peut concevoir l'existence simultanée de deux corps dans un même lieu. Toute proposition dont le sujet ne contient pas l'opposé du prédicat paraît être intelligible, parce qu'une telle proposition n'a pas de répugnance d'intellect. Mais cette proposition, deux corps sont dans le même lieu, n'est pas de cette nature, autrement cela ne pourrait jamais s'opérer par un miracle, ce qui est évidemment faux à l'égard du corps du Sauveur qui sortit du sein fermé de Marie restée vierge et entra dans le lieu où étaient ses disciples les portes closes, LXX, 20, 19. Dieu, en effet, ne peut faire que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, comme le dit saint Augustin contre Fauste. Donc on peut concevoir ou du moins imaginer l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu.

2° Les corps glorifiés ne sont pas dégagés de la nature de corporéité, mais bien de la nature de corpulence; mais ils ne sont pas privés de l'avantage de pouvoir être avec d'autres dans le même lieu par le moyen de la subtilité, comme on le dit. Donc cette propriété ne suit pas la nature de la corporéité, mais bien de la corpulence ou d'une certaine grosseur. Donc il n'est pas impossible de concevoir l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu.

3° Saint Augustin dit sur la Genèse, que la lumière occupe la première place parmi les corps, mais la lumière coexiste simultanément avec l'air dans le même lieu; donc deux corps peuvent exister simultanément dans le même lieu.

4° "Le feu a trois espèces, la lumière, la flamme et le chaleur comme le dit Aristote dans le livre V des Topiques. Donc la lumière est un corps, et ainsi même conclusion que ci-dessus.

5° Dans le fer rougi on trouve en même temps le feu et le fer; or l'un et l'autre est un corps. Donc il est possible que deux corps existent simultanément dans le même lieu.

6° Les éléments ne sont pas corrompus dans un corps mixte, autrement le corps mixte ne suivrait pas le mouvement du dénominateur; mais les quatre éléments sont des corps et existent simultanément dans toute partie du corps mixte. Donc il est possible que deux corps existent simultanément dans le même lieu.

7° Que deux corps ne puissent pas exister simultanément dans le même lieu, c'est ce qui ne peut convenir au corps à raison de la matière, puisqu'il n'est pas dû de lieu à la matière en elle-même, ni à raison de la forme pour la même cause, ni à raison de la dimension, puisque les dimensions ne remplissent pas le lieu. Ce qui est évident d'après ce que certains disaient, qu'un lieu où il n'y avait que des dimensions était vide. Donc cela ne convient au corps qu'à raison de certains accidents postérieurs, qui ne sont pas communs à tous et qu'il est possible de séparer des corps, et ainsi il semble que deux corps peuvent exister simultanément dans le même lieu.

8° Suivant les Astrologues partisans du système de Ptolomée, six corps de planètes se meuvent dans les épicycles, qui sont des cercles qui coupent les sphères extrinsèques des planètes. Il faut donc que le centre de la planète arrive à un certain moment au lieu de l'interstice mais on ne peut pas dire qu'il y a là un vide, puisque la nature ne souffre pas de vide; on ne peut pas dire non plus que la substance des sphères est divisible de manière à céder la place au corps de la planète parvenue à cet endroit, comme l'air cède la place à la pierre, puisque "le

firmament est solide comme s'il était d'airain," ainsi qu'il est dit dans Job, XXXVII, 18. Donc il faut que le corps de la planète soit simultanément dans le même lieu avec le corps de la sphère, et ainsi c'est donc une erreur de Boèce de dire que deux corps ne se trouvent jamais dans le même lieu.

### **Cependant:**

On peut dire contrairement à cela que si deux corps se trouvent dans le même lieu, par la même raison plusieurs corps le peuvent aussi: Mais un corps, quelque grand qu'il soit, peut se diviser en petit de toute quantité suivant un certain nombre. Donc il s'ensuivra qu'un corps très grand sera contenu dans un très petit lieu, ce qui paraît absurde.

2° Il est impossible qu'entre deux points déterminés il se trouve plusieurs lignes droites; or c'est ce qui devra avoir lieu, si deux corps se trouvent dans le même lieu. Car deux points étant déterminés dans deux parties opposées d'un lieu, il y aura entre eux deux lignes droites marquées dans deux corps localisés. On ne peut pas dire, en effet, qu'entre ces deux points il n'y aura aucune ligne, ni que la ligne d'un corps localisé soit une ligne en dehors de ces corps existant entre deux points du lieu, parce que dans ce cas cette ligne ne se trouverait pas dans un sujet. Donc il est impossible que deux corps soient simultanément dans le même lieu.

3° De plus il est démontré en géométrie que deux cercles ne se touchent que dans un point: mais en supposant qu deux corps existent simultanément dans un même lieu, il s'ensuit que deux cercles qui y sont contenus se touchent sur tous les points: donc il est impossible que deux corps existent simultanément dans le même lieu.

4° Les choses qui sont identiques à une autre sont identiques entr'elles; mais comme il faut que la dimension du lieu et du corps localisé soit la même, par la raison qu'on ne peut pas supposer une dimension sans sujet, si deux corps existent en même temps dans le même lieu, il s'ensuivra que les dimensions des deux corps seront les mêmes que celle du lieu. Il s'ensuivra par conséquent qu'elles sont les mêmes entr'elles, ce qui est impossible.

### **Réponse:**

Il faut dire que dans les choses qui existent parmi nous, et que tout le monde avoue être des corps, nous voyons par les sens que lorsqu'un corps se présente dans un lieu, il en chasse immédiatement un autre corps. C'est pourquoi l'expérience montre que ces deux corps ne peuvent pas se trouver simultanément dans le même lieu. Il y en a qui disent que rien n'empêche que deux de ces corps se trouvent ensemble dans le même lieu à raison de la corporéité, ou pour quelque chose de la nature du corps en tant que corps, car il s'ensuivrait ainsi que ces corps en seraient empêchés par ce qui est être simultanément; mais ils disent qu'ils n'en sont empêchés qu'à raison de leur corpulence. Mais quoi qu'il en soit, ce qu'ils appellent corpulence, soit densité, ou impureté, ou corruptibilité de certains corps, ou même une nature spéciale surajoutée à la nature générale, tout cela ne peut être la cause d'une semblable impossibilité. Il se trouve en effet une double comparaison du corps au lieu, l'une suivant laquelle un corps est placé dans tel ou tel lieu déterminé; et cette comparaison suit la nature spéciale de tel ou tel corps, comme les choses pesantes tendent à tomber à raison de la gravité, et les choses légères à s'élever. L'autre comparaison est celle suivant laquelle une chose est dite simplement être dans un lieu; et cette comparaison suit le corps d'après la nature même de la corporéité, et non à raison de quelque addition. En effet, suivant cette comparaison un corps est dans un lieu lorsqu'il se mesure avec ce lieu; et cela se fait suivant qu'il est

dimensionné par des dimensions égales et par les dimensions semblables du lieu. Or les dimensions se trouvent dans chaque corps en vertu de la corporéité même. L'existence ou la non existence des corps dans le même lieu ne regarde pas le lieu d'une manière déterminée mais bien d'une manière absolue. C'est pourquoi la cause de cet empêchement ne doit pas être rapportée à la nature de la corporéité, eu vertu de laquelle tout corps, en tant que corps, est destiné naturellement à occuper un lieu. Et si la dernière sphère n'est pas dans un lieu, c'est uniquement parce que rien ne peut être hors d'elle, et non à défaut de l'aptitude dont nous venons de parler.

C'est pour cela que d'autres accordent simplement que deux corps ne peuvent pas être simultanément dans la même place, et ils en rapportent la raison aux principes mathématiques qui doivent être saufs dans les choses naturelles, ainsi qu'il est dit dans le livre III Le Ciel et le monde. Mais cela ne paraît pas convenable parce qu'il ne convient pas aux choses mathématiques d'être dans un lieu, si ce n'est improprement et par similitude, comme il est dit, livre II De gener. Par conséquent, la raison de l'empêchement ci-dessus ne doit pas être tirée des principes mathématiques mais des principes naturels aux quels, à proprement parler, il est dû une place. Outre cela, les raisons mathématiques sont suffisamment concluantes dans cette matière. En effet, quoique les choses mathématiques se conservent dans les choses naturelles, les choses naturelles néanmoins ajoutent quelque chose aux mathématiques, à savoir la matière sensible, et en vertu de cette addition on peut assigner dans les choses naturelles la raison d'une chose dont cette raison ne pourrait pas l'être en mathématique. En effet, dans les mathématiques on ne peut assigner la raison de la diversité de ces deux lignes qu'à cause de la position; c'est pourquoi la diversité de la position disparaissant, il n'y a plus de pluralité de lignes mathématiques, pas plus que de superficies et de corps. Et à cause de cela, il n'est pas possible que des corps mathématiques soient plusieurs et simultanément; il en est de même des lignes et des surfaces. Mais dans les corps naturels, un adversaire peut assigner une autre raison de la diversité, par exemple d'après la matière sensible, même en faisant disparaître la diversité de position. Et par conséquent, la raison qui prouve que deux corps mathématiques n'existent pas simultanément, n'est pas suffisante pour prouver que deux corps naturels ne sont pas simultanément. C'est pourquoi il faut user du moyeu dont se sert Avicenne dans son traité *1k loco*, et par lequel il assigne la cause de l'empêchement susdit d'après la nature même de la corporéité, par les principes naturels. Il dit en effet qu'il n'y a et ne peut y avoir d'autre cause de cet empêchement que ce à quoi il convient principalement et *per se* d'être dans un lieu, et c'est ce qui est naturellement destiné à remplir un lieu. Or il ne convient à une forme d'être dans un lieu que par accident, quoique quelques formes soient le principe par lequel un corps est incliné vers tel ou tel lieu. Il en est de même de la matière considérée en elle-même, parce qu'elle est ainsi conçue en dehors de tous ces genres, comme il est dit au livre VII de la Métaphysique C'est pourquoi il faut que la matière, suivant ce qui lui est soumis, par quoi elle est l'objet d'une première comparaison au lieu, produise cet or elle est comparée au lieu en tant que soumise à des dimensions et en conséquence d'après la nature de la matière soumise à des dimensions, il résulte pour deux corps l'impossibilité de se trouver simultanément dans le même lieu. En effet, il doit y avoir Plusieurs Corps où se trouve divisée la forme de la corporéité, laquelle ne se divise que par la division de la matière, et la divis de celle-ci ne s'opérant que par des dimensions de la nature desquelles est la position, il est impossible qu'une matière soit distinguée de l'autre autrement que par la position, ce qui n'a pas lieu quand on Suppose deux corps existant dans la même place; d'où il résulterait que ces deux corps ne sont qu'un seul corps, ce qui est impossible. Donc, comme la matière soumise à des dimensions se trouve dans tous les corps, la nature même de la corporéité doit empêcher que deux corps soient 5in dans le même lieu.

## Solutions:

1° Il faut donc répondre à la première objection qu'une proposition peut être dite non intelligible de deux manières:

Premièrement, du côté de celui qui conçoit, lequel manque d'intelligence comme Cette proposition: il n'y a qu'une seule essence dans les trois personnes divines, et il n'est pas nécessaire qu'une semblable proposition implique contradiction.

Secondement du côté de la proposition elle-même, et cela de deux manières encore; l'une parce qu'elle implique contradiction d'une manière absolue, comme le raisonnable et le no raisonnable et nul miracle ne peut réaliser des choses de ce genre, et l'autre parce qu'il y a contradiction d'une certaine façon, comme celle-ci: un mort revient, à la vie par sa propre vertu, par exemple, puisqu'on le suppose destitué de tout principe de vie dès lors qu'on le dit mort. De telles choses peuvent se réaliser par un miracle, par l'opération d'une puissance supérieure, il en est ainsi dans le cas proposé. Comme il peut se trouver dans ceux corps placés dans des lieux différents une cause naturelle de diversité, de même la puissance divine peut maintenir distincte des choses unies par position, et il peut de cette manière se faire par miracle que deux corps soient dans la même place.

2° A la seconde il faut dire que quelque chose que soit cette corpulence dont sont dégagés, dit-on, les corps glorieux, il est évident néanmoins qu'ils ne seront jamais dégagés de la corporéité, ni, par conséquent, de la cause qui met un obstacle naturel à la coexistence simultanée de deux corps dans le même lieu.

3° A la troisième il faut dire que la lumière n'est pas un corps, mais une certaine qualité, comme le disent saint Jean Damascène et Avicenne. Saint Augustin appelle lumière le feu lui-même, ce qui résulte de ce qu'il met la lumière en opposition avec l'air, la terre et l'eau.

4° A la quatrième il faut dire qu'il faut entendre dans ce sens les trois espèces de feu désignées par Aristote, à savoir, par lumière le feu existant dans la matière propre, en accordant même, ce que certains disent, que le feu ne luit pas dans sa sphère propre. Il n'est pas en effet de la nature de la lumière de luire, mais de faire luire par sa participation. De même du feu, quoiqu'il ne luise pas dans sa sphère propre, sa participation rend néanmoins les choses brillantes; par flamme on entend le feu dans la matière éthérée, par charbon le feu dans la matière terrestre. Mais pour la matière aqueuse, le feu ne peut pas y subsister en tant qu'ayant la nature du feu, parce que l'eau a toutes les qualités opposées au feu.

5° A la cinquième il faut dire qu'il n'y a pas deux corps dans le fer rougi, mais un seul corps, ayant à la vérité l'espèce du fer, mais aussi quelques propriétés du feu.

6° A la sixième il faut dire que, bien qu'on suppose que les éléments conservent leurs formes dans le corps mixte, il ne faut pas cependant supposer qu'ils sont plusieurs corps eu acte, autrement nul corps mixte ne serait vraiment un, mais il y a pluralité eu puissance et unité en acte. Néanmoins l'opinion du Commentateur, livre III Le Ciel et le monde, paraît plus probable; cet écrivain, blâmant ici le sentiment d'Avicenne, dit que les formes des éléments ne restent pas dans un corps mixte et ne se corrompent pas non plus entièrement mais qu'il s'en produit une forme moyenne, en tant qu'ils reçoivent le plus ou le moins. Mais comme il répugne à une forme substantielle de recevoir le plus ou le moins, il semble qu'il faut entendre ce qu'il dit dans ce sens, que les formes des éléments reçoivent plus et moins, non en elles-mêmes, mais à raison de ce qu'elles restent virtuellement dans les qualités élémentaires, comme dans des instruments spéciaux, pour ainsi dire; les formes ne restent pas

en elles-mêmes, mais uniquement, en tant qu'elles sont dans leurs qualités desquelles se forme une qualité moyenne.

7° A la septième il faut dire que, bien que les dimensions eu elles-mêmes ne puissent remplir un lieu, cependant un corps naturel, par-là même que sa matière est conçue soumise à des dimensions, a de quoi remplir un lieu.

8° A la huitième il faut dire que l'opinion de Ptolémée sur les épicycles et les excentriques ne paraît pas être en harmonie avec les principes naturels qu'établit Aristote, aussi cette opinion n'est pas du goût des partisans de ce philosophe. Si on veut néanmoins la soutenir, il ne doit y avoir aucune nécessité que deux corps existent dans le même lieu, parce que, suivant ceux qui ont embrassé cette opinion, on distingue trois substances dans les corps célestes, à savoir, la substance des étoiles qui est lumineuse, la substance des sphères qui est diaphane, solide et non divisible, et une autre substance qui est divisible entre les sphères, condensable à la manière de l'air, quoique incorruptible, Par le moyen de cette substance, ils échappent à la nécessité de supposer que la substance des sphères se divise, ou que deux corps coexistent dans le même lieu.

#### **Article 4: La variété du lieu produit-elle quelque chose relativement à la différence numérique?**

##### **Objections:**

1° Il semble que la variété du lieu ne fait rien pour la diversité numérique. En effet la cause de la diversité numérique se tr dans les choses qui diffèrent numériquement; mais le lieu est en dehors des choses localisées; donc la diversité des lieux ne peut pas être la cause de la diversité numérique.

2° Une chose ne peut être complète dans l'être que par ce qu'elle est distincte des autres choses; mais le lieu ne vient qu'après l'être complet, c'est pourquoi le mouvement vers un lieu est le mouvement du parfait suivant la substance, comme il est dit dans le livre IX de la Physique. On ne peut donc pas tirer du lieu la cause de la distinction dans les corps localisés.

3° La distinction numérique est invariable à l'égard des choses distinctes; mais une cause variable ne produit pas un effet invariable, donc, le lieu variant à l'égard du corps localisé, il ne peut se faire que la diversité de lieu soit la cause de la diversité numérique.

4° La cause disparaissant, l'effet disparaît aussi, mais il arrive quelquefois par un miracle que la diversité de lieu est détruite par rapport à deux corps, comme il a été dit plus haut, sans que la distinction numérique soit détruite; donc la distinction de lieu n'est pas la cause de la diversité numérique.

5° La diversité numérique se trouve non seulement dans les corps, mais même dans les substances incorporelles; mais ici la diversité de lieu ne peut être cause de la diversité numérique, puisque les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu, comme le dit Boèce dans le livre De Hebdomad., donc on ne peut pas prendre naturellement la diversité de lieu comme cause de la diversité numérique, ainsi qu'il semble le dire.

Mais voici ce qui contrarie ces assertions, les choses qui diffèrent numériquement diffèrent par les accidents; mais la diversité d'aucun accident ne se rapporte d'une manière inséparable à la diversité numérique comme la diversité des lieux; donc la diversité dans le lieu surtout semble produire la diversité numérique. De plus la diversité des lieux suivant l'espèce

accompagne la diversité des corps suivant l'espèce, comme on le voit dans les choses pesantes et les choses légères, donc la diversité numérique des lieux accompagne aussi la diversité des corps suivant l'espèce, comme on le voit dans les choses pesantes et les choses légères; donc la diversité numérique des lieux suit inséparablement la diversité numérique des corps; ainsi même conclusion que ci-dessus. De plus, comme le temps est la mesure de mouvement, de même aussi le lieu est la mesure du corps; mais le mouvement est séparé numériquement suivant le temps, comme il est dit livre V. de la Physique. Donc le corps se sépare aussi numériquement suivant le lieu.

### Réponse:

Il faut dire, ainsi qu'on le voit d'après ce qui a été dit, que la diversité numérique est produite par la division de la matière placée sous des dimensions. La matière en tant qu'existant sous des dimensions s'oppose à ce que deux corps existent dans le même lieu, par la raison que les matières de deux corps doivent être distinctes par rapport à la position. Et l'on voit ainsi que ce qui produit la diversité numérique produit aussi la nécessité de la diversité des lieux dans des corps différents. Par conséquent la diversité des lieux considérée en elle-même est le signe de la diversité numérique, comme aussi à l'égard des autres accidents en dehors des premières dimensions illimitées, comme il a été dit. Mais si l'on considère la diversité de lieu suivant sa cause, il devient ainsi évident que la diversité de lieu est la cause de la diversité numérique: c'est pour cela que Boèce dit que la variété des accidents produit la diversité numérique. Mettant de côté tout le reste, il a voulu établir comme une vérité nécessaire qu'aucun des accidents qui se montrent extérieurement dans une chose complète n'est aussi proche de la cause de la diversité numérique, que la diversité des lieux.

### Solutions:

**1-2-3°** Aux trois premières difficultés il faut répondre que ces raisons établissent bien que la diversité de lieu n'est pas en elle-même la cause de la diversité des individus, mais cela n'empêche pas que la cause de la diversité de lieu ne soit la cause de la diversité numérique.

**4°** A la quatrième il faut dire que tous les effets des causes secondes dépendent plus de Dieu que des causes secondes elles-mêmes, et en mettant de côté les causes secondes, il peut par le moyen du miracle produire les effets qu'il veut.

**5°** A la cinquième il faut dire que dans les substances corporelles la diversité suivant l'espèce suit la diversité numérique, à l'exception de l'âme raisonnable qui suit la division de la matière disposée pour elle. Or Boèce parle ici de la diversité numérique, où il y a une même espèce. Sur le premier point au contraire il faut dire que la variété des accidents à raison des dimensions illimitées ne produit pas comme une cause la diversité numérique, mais on dit qu'elle agit comme une cause démonstrative, et c'est ainsi que le fait surtout la diversité de lieu, en tant que signe plus prochain.

## LA SCIENCE SPÉCULATIVE D'APRÈS BOÈCE

Sur le second point il faut dire que **la diversité des lieux** suivant l'espèce est le signe mais non la cause de la diversité des corps suivant l'espèce.

Sur le troisième point il faut dire que **la division du temps** étant produite par la division du mouvement, la diversité du temps n'est pas non plus la cause, mais bien le signe, de la diversité du mouvement: il en est de même du lieu par comparaison avec le corps.

Nous allons donc entrer en matière et discuter chaque chose dans la mesure où on peut le saisir et le concevoir; car, ainsi qu'on l'a très bien dit, c'est le propre de l'homme érudit de prendre chaque chose en elle-même, et de s'y attacher sous le même rapport. La spéculation s'exerce sur trois ordres de choses, les choses naturelles, les choses en mouvement, et les choses abstraites. En effet, elle considère avec la matière les formes des corps qui n'en peuvent être séparées actuellement, lesquels corps sont dans le mouvement comme la terre tend à descendre et le feu à monter; et ainsi la forme unie à la matière a un mouvement. La science mathématique considère les choses indépendamment du mouvement et en abstraction. En effet elle les considère sans la matière et par suite sans le mouvement, et ces formes étant dans la matière n'en peuvent être séparées. La théologie a pour objet les choses en dehors du mouvement, abstraites et séparables; car la substance de Dieu n'a ni matière ni mouvement. Il faut donc procéder rationnellement dans les choses naturelles, scientifiquement dans les mathématiques, et intellectuellement dans les choses divines, sans se livrer aux illusions de l'imagination, en prenant bien soin de s'attacher à la forme elle-même.

Boèce a proposé ci-dessus l'enseignement catholique sur l'unité de la Trinité, et il a développé les raisons qui justifient cette doctrine. Il se propose maintenant de mettre en lumière la thèse qu'il a posée, et comme, suivant Aristote, livre II. de la Métaphysique, avant d'aborder la science il faut connaître la manière d'apprendre, cette partie se divisera en deux autres. Dans la première Boèce montre comment il faut procéder dans l'étude des choses divines. Dans la seconde il procède conformément au mode qu'il a établi, *quæ veré forma*. La première partie se subdivise en deux autres. Il montre d'abord la nécessité de fixer la manière d'étudier; en second lieu il fait voir quelle est la méthode qui convient dans le sujet présent, *nam cum tres*. Il dit donc: d'où il suit que c'est là la doctrine catholique sur l'unité de la Trinité, et que l'indifférence est la raison de l'unité. *Age*, formule d'exhortation, *ingrediamur*, c'est-à-dire, portons nos recherches dans les entrailles du sujet, considérant les principes intimes des choses, creusant profondément pour découvrir la vérité cachée et comme couverte d'un voile, et tout cela d'une manière convenable. C'est pourquoi il ajoute, *et unumquodque dicendorum diseutiamus, ut possit intelligi et capi*, c'est-à-dire de la manière propre à le faire concevoir et comprendre. Il dit *comprendre* et *saisir*, parce que le mode de discussion que l'on emploie doit convenir et au sujet et à nous. En effet, s'il ne convenait pas aux choses, il ne pourrait être intelligible, et s'il n'était pas convenable à l'égard de nous, nous ne pourrions rien saisir, car les choses divines de leur nature ne sont accessibles qu'à l'intelligence. C'est pourquoi si l'on voulait se livrer dans cette étude aux lubies de son imagination, il ne serait pas possible de les concevoir, parce que ce n'est pas par ce moyen qu'elles sont intelligibles. Mais si l'on veut contempler les choses divines en elles-mêmes, et arriver par rapport à elles à la même certitude de compréhension qu'on obtient dans les choses sensibles et dans les démonstrations mathématiques, on ne pourrait y réussir à cause de la déféctuosité de l'intelligence, quoique ces choses en elles-mêmes soient intelligibles de cette manière.

Il prouve qu'on doit observer un mode convenable dans toute discussion d'après l'autorité d'Aristote, livre Ter de l'Ethique, lorsqu'il dit: car comme il semble qu'a très bien dit Aristote au commencement de l'Ethique, il appartient à l'homme érudit de prendre les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire d'une manière conforme à leur nature. On ne peut, en effet, porter en tout la même certitude et la même évidence de démonstration, et voici les paroles du Philosophe, livre I<sup>o</sup> de l'Ethique: C'est le propre de l'homme savant de ne chercher à acquérir une chose d'autre certitude que celle que comporte la nature de la chose.

Ensuite lorsqu'il dit, *nam cum tres*, il examine quel est le moyen propre à ses recherches relativement aux autres modes employés dans les autres sciences, et comme le mode doit être en rapport avec la 'chose à laquelle il est appliqué, il partage en conséquence cette partie en ceux autres. D'abord il distingue les sciences suivant les sujets qu'elles traitent, en second lieu il détermine les modes propres à chacune, *in naturali igitur*. Sur le premier point il fait trois choses,. Il fait voir d'abord de quelles choses s'occupe le Philosophe naturel, secondement, le mathématicien, *Mathematica*, et troisième ment quel est l'objet de la science divine, *Theologia autem*. Il dit donc que c'est avec raison que l'on doit prendre chaque chose suivant ce qu'elle est. *Nam cum tres sint partes speculativæ*, de la philosophie, il dit cela par rapport à l'Ethique qui est opérative ou pratique; dans toutes ces sciences il faut un mode conforme à la matière. Or la science dont nous parlons a trois parties, la physique ou science naturelle, les mathématiques et la théologie. Comme, dis-je, il y a trois parties, la science naturelle, qui est une des trois, s'exerce dans le mouvement non abstrait, c'est-à-dire qu'elle s'occupe des choses mobiles qui ne sont pas abstraites de la matière, ce qu'il prouve par des exemples, ainsi qu'on le voit dans le texte. Quant à ce qu'il dit *habetque motum forma materice conjuncta*, il faut ainsi l'entendre, que le composé de matière et de forme, comme tel, a un mouvement qui lui est naturel, ou que la forme existant dans la matière est le principe du mouvement; et par conséquent il y a la même considération à faire relativement aux choses suivant leur matérialité ou suivant leur mobilité. Il expose ensuite de quels sujets s'occupent les mathématiques en disant, *mathematica est sine motu*, c'est-à-dire indépendamment du mouvement et des mobiles, en quoi elle diffère de la science naturelle par rapport aux choses abstraites, c'est-à-dire qu'elle considère les formes qui sont abstraites de la matière suivant leur être, en quoi elle s'accorde avec la science naturelle qui expose les choses telles qu'elles sont. La science mathématique, *speculatu formas sine materia, ac per hoc sine motu*, parce que partout où il y a mouvement, il y a matière, comme on le prouve, livre X. de la Métaphysique. Il y a en effet mouvement de la même manière qu'il y a de la matière. Et ainsi l'étude du mathématicien est indépendante de la matière, *quæ forma*, c'est-à-dire l'objet des mathématiques, *cum sint in materia, non possunt ab his separari*, suivant l'être, quoi qu'elles puissent être séparées dans la spéculation. Il montre ensuite sur quoi roule la science divine, c'est-à-dire la théologie, ou la troisième partie de la science spéculative qui est appelée divine, ou la métaphysique ou la première philosophie, et elle est indépendante du mouvement; en quoi elle s'accorde avec la science mathématique et diffère de la science naturelle, *abstracta*, de la matière, *atque inseparabilis*, deux choses par lesquelles elle diffère de la science mathématique. En effet les choses divines sont par essence abstraites de la matière et du mouvement, tandis que les choses mathématiques ne le sont pas; mais elles peuvent être séparées dans la spéculation, tandis que les choses divines ne le sont pas, parce qu'il n'y a de séparable quo ce qui est uni. C'est pourquoi les choses divines ne sont pas séparables de la matière dans la spéculation, mais elles sont abstraites à l'être; c'est tout le contraire pour les choses mathématiques: l'auteur prouve cela par la substance de Dieu, dont la science divine s'occupe principalement, et d'où elle tire son nom. Ensuite lorsqu'il dit, *in naturalibus*, il montre quel est le mode convenable à ces matières, et sur cela il fait deux choses: premièrement il établit les modes convenables à chacune de ces matières, et la disposition de cette partie est abandonnée à la discussion. Secondement il expose le dernier mode qui est propre à la présente dissertation, et cela encore de deux manières. Premièrement en écartant ce qui est un obstacle, *neque oportet in divinis deduci ad imagines*, c'est-à-dire qu'en par tant nu jugement sur ces matières on suive le jugement de l'imagination. Secondement en montrant ce qui est propre, *sed potius ipsam inspicere formam sine motu et materia*, il en expose les conditions en abordant la question.

Il se présente ici une double question:

- I. La première est relative à la division de la science spéculative qui se trouve dans le texte;
- II. La seconde concerne les modes attribués à la science spéculative.

### **QUESTION 5: LA DIVISION DE LA SCIENCE SPÉCULATIVE**

Sur le premier point, on propose quatre questions,

- 1° La division de la science spéculative en trois parties, naturelle, mathématique et divine, est-elle convenable?
- 2° La science naturelle traite t-elle des choses qui sont dans le mouvement et la matière?
- 3° Les sciences mathématiques s'exercent-elles en dehors du mouvement et de la matière?
- 4° En est-il de même de la science divine?

***Article 1: La division de la science spéculative en trois parties, naturelle, mathématique et divine, est-elle convenable?***

#### **Objections:**

1° Il semble que cette triple division de la science spéculative n'est pas convenable. En effet, les parties de la science spéculative sont ces habitudes qui perfectionnent la partie contemplative de l'âme. Mais Aristote, dans le VI° livre de l'Ethique, enseigne que le principe scientifique de l'âme, qui en est la partie contemplative, se perfectionne par trois habitudes, à savoir, la sagesse, la science et l'intelligence; donc ce sont ces trois qualités qui sont des parties de la science spéculative, et non celle qui est dans le texte.

2° De même saint Augustin dit dans le VIII° livre de la Cité de Dieu, que la philosophie rationnelle, qui est la logique, est renfermée dans la philosophie spéculative ou contemplative; or, comme il n'en parle pas, cette division paraît insuffisante.

3° De plus, la philosophie se divise communément en sept arts libéraux, a nombre desquels ne se trouvent ni la science naturelle, ni la science divine, mais seulement la philosophie naturelle et les mathématiques; donc on a tort de mettre la science naturelle et la science divine au nombre des parties de la science spéculative.

4° La science de la médecine semble être surtout opératoire, néanmoins on reconnaît en elle une partie spéculative et une autre pratique; donc, par la même raison, il y a dans toutes les autres sciences opératives une certaine partie spéculative, et ainsi il a été nécessaire de faire mention dans cette division de l'Ethique, ou de la morale, à raison de sa partie spéculative, quoiqu'elle soit active.

5° De plus, la science de la médecine est une certaine partie de la philosophie, et il y a d'autres arts que l'on appelle mécaniques, comme l'agriculture, l'alchimie, et autres de ce genre. Donc, comme ces arts sont opératifs, il ne semble pas qu'on ait dû comprendre d'une manière absolue la science naturelle dans la science spéculative.

6° Le tout ne doit pas se diviser avec sa partie, mais la science divine paraît être un tout par rapport à la physique et aux mathématiques, puisque les sujets de ces sciences sont

des parties de cette science, c'est-à-dire de la science divine, dont le sujet est l'être, dont fait partie la substance mobile, objet de la science naturelle aussi bien que la quantité sur laquelle opère le mathématicien, comme on le voit dans la III<sup>e</sup> partie de la Métaphysique. Donc la science divine ne doit pas former division avec la science naturelle et la science mathématique.

7<sup>o</sup> De plus, les sciences se divisent comme les choses, ainsi qu'il est dit dans le III<sup>e</sup> livre de l'Âme; mais la philosophie traite de l'être, car elle est la connaissance de l'être, comme le dit saint Denis dans son Epître à Polycarpe. Donc, comme l'être se divise d'abord en puissance et en acte, par l'unité et la multiplicité, par la substance et l'accident, il semble que les parties de la philosophie devraient se diviser de cette manière.

8<sup>o</sup> Il y a aussi plusieurs autres divisions des êtres dont traitent les sciences plus essentielles que celles-ci, par le mobile et l'immobile, par l'abstrait et le non abstrait, comme par le corporel et l'incorporel, l'animé et l'inanimé, et autres semblables. Donc la division des parties de la philosophie doit plutôt se déterminer par ces différences que par celles dont on parle ici.

9<sup>o</sup> De plus, la science qui est supposée par les autres doit leur être antérieure; mais toutes les autres sciences supposent la science divine, parce qu'il appartient à celle-ci de prouver les principes des autres, il a donc fallu établir la science divine antérieurement aux autres.

10<sup>o</sup> De plus, la science mathématique se présente dans l'étude avant la science naturelle, par la raison que les enfants peuvent facilement apprendre cette science, tandis que pour la science naturelle il faut être plus avancé en âge, comme il est dit dans le livre VI<sup>e</sup> de l'Éthique. C'est pourquoi chez les anciens on observait cet ordre dans l'étude des sciences; on étudiait d'abord la logique, puis les mathématiques, en troisième lieu la science naturelle, ensuite la morale, et enfin la science divine. Donc il a fallu faire passer la science mathématique avant la science naturelle.

### **Cependant:**

Mais contrairement à cela, on prouve la bonté de cette division par le livre VI de la Métaphysique d'Aristote, où il est dit qu'il y aura trois parties de la philosophie et de la théorie, les mathématiques la physique et la théologie. Et, suivant ce même philosophe, il y a trois modes de science qui semblent appartenir à ces trois divisions.

De plus Ptolomée emploie cette division au commencement de l'Almageste.

### **Réponse:**

Il faut dire que l'intellect théorique ou spéculatif diffère proprement de l'intellect opératif ou pratique en ce que l'intellect spéculatif a pour fin la vérité qu'il considère, tandis que l'intellect pratique ordonne la vérité considérée à l'opération comme à sa fin; c'est pourquoi Aristote dit dans le livre III de l'Âme, qu'ils diffèrent entre eux par la fin; et il est dit dans le livre II de la Métaphysique, que la fin de la spéculation, c'est la vérité, et l'action celle de l'opération ou de la pratique. Donc, comme il faut que la matière soit proportionnée à la fin, il faut que la matière des sciences pratiques soit les choses qui peuvent se faire par l'oeuvre humaine, afin que leur connaissance puisse s'ordonner à l'opération comme à sa fin. Quant aux sciences spéculatives, leur matière doit être les choses qui ne se peuvent faire par l'oeuvre humaine, d'où il résulte que leur étude ne peut s'ordonner à l'opération comme à sa fin, et

c'est en raison de cette différence que doivent se diviser les sciences spéculatives. Il faut néanmoins savoir que quand les habitudes ou les puissances sont distinguées par rapport aux objets, elles ne le sont pas à l'égard de toutes les différences des objets, mais par rapport à celles qui re-gardent les objets en tant que tels. En effet, être animal ou plante est un accident de l'être sensible en tant que sensible, aussi ce n'est pas à raison de cela que se prend la différence des sens, mais bien plutôt suivant la différence de la couleur et du son. En conséquence les sciences spéculatives doivent se diviser par les différences des *speculables* en tant que tels. Or aux *speculables* en tant qu'objet de la science spéculative complète quelque chose du côté de la puissance intellectuelle et quelque chose de l'habitude de la science qui parfait l'intellect. En effet, du côté de l'intellect, ce qui lui convient c'est d'être immatériel, parce que l'intellect lui-même est immatériel: du côté de la science il lui convient d'être nécessaire, parce que la science s'occupe des choses nécessaires, comme on le prouve *in primo posteriorum*. Or tout ce qui est nécessaire, comme tel est immobile, parce que tout ce qui se meut, comme tel a la possibilité d'être ou de ne pas être, ou simplement, ou *secundum quid*, ainsi qu'il est dit livre X. de la Métap.; ainsi donc au *speculable* qui est l'objet de la science spéculative con vient *per se* la séparation de la matière et du mouvement, ou l'application à ces choses; et par conséquent les sciences spéculatives sont distinguées suivant l'ordre de leur éloignement de la matière et du mouvement. Il est certains *speculables* qui dépendent de la matière suivant l'être, parce qu'ils ne peuvent avoir l'être que dans la matière; ceux-là sont distingués, parce qu'il en est qui dépendent de la matière suivant l'être et l'intellect, comme ceux dans la définition desquels se trouve la matière sensible; d'où il résulte qu'ils ne peuvent être conçus sans la matière sensible, comme dans la définition de l'homme il faut comprendre la chair et les os, et c'est de ces choses que traite la physique, ou la science naturelle. Il en est d'autres qui, bien que dépendant de la matière suivant l'être, n'en dépendent pas néanmoins suivant l'intellect, parce que dans leurs définitions ne se trouve pas la matière sensible, comme la ligne et le nombre, et c'est là l'objet de la science mathématique. Il en est d'autres qui ne dépendent pas de la matière suivant l'être, parce qu'ils peuvent être sans la matière, soit qu'ils n'existent jamais dans la matière, comme Dieu et l'ange; soit qu'ils existent dans la matière en certaines choses et non en d'autres, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'unité et la multiplicité, et autres choses semblables, toutes choses dont s'occupe la théologie, c'est-à-dire la science divine, parce que Dieu est le principe des connaissances qu'elle produit. La métaphysique s'appelle encore *transphysique*, parce que c'est d'elle que nous devons nous occuper après la physique, obligés que nous sommes de nous servir des choses sensibles pour arriver à la connaissance des choses insensibles. Elle s'appelle aussi philosophie première en tant qu'elle précède les autres sciences qui tirent d'elle leurs principes. Or il n'est pas possible qu'il y ait des choses qui dépendent de la matière suivant l'intellect et non suivant l'être, parce que l'intellect est de lui-même immatériel. Par conséquent il n'y a pas une quatrième espèce de philosophie en dehors de celles que nous avons désignées.

### **Solution:**

1° Il faut donc répondre à la première difficulté, qu'Aristote dans le sixième livre de l'Ethique établit les habitudes intellectuelles en tant qu'elles sont des vertus intellectuelles. Or elles sont appelées vertus en tant qu'elles contribuent à la perfection de l'intellect dans son opération. En effet la vertu est ce qui rend bon celui qui en est doué, et donne un caractère de bonté à son oeuvre; par conséquent elle diversifie ces sortes de vertus suivant le perfectionnement diversifié qu'elle reçoit de ces habitudes. Il est un autre mode qui se fait par le moyen de l'intellect la partie spéculative de l'âme, C'est l'habitude des principes par laquelle certaines choses sont connues d'elles-mêmes; il en est une autre qui fait connaître les

conclusions démontrées par ce genre de principes, soit que la démonstration procède de causes inférieures comme la science, ou de causes très comme la sagesse. Or les sciences étant distinguées comme certaines habitudes, il faut nécessairement qu'elles soient distinguées à raison des objets comme à raison des choses dont s'occupent les sciences; ainsi on distingue ici et dans la Métaphysique trois parties de la philosophie spéculative.

2° A la seconde difficulté il faut dire que les sciences spéculatives, comme on le voit au commencement de la Métaphysique, roulent sur les choses dont on cherche la connaissance pour elle-même. Or on ne cherche pas la connaissance des choses qui sont l'objet de la logique pour elles-mêmes, mais comme une sorte d'aide pour atteindre les autres. C'est pourquoi la logique n'est pas comprise dans la philosophie spéculative comme sa partie principale, mais comme quelque chose de ramené à elle en tant que fournissant ses instruments à la spéculation, je veux dire les syllogismes et les définitions, et autres choses semblables dont nous avons besoin dans les sciences spéculatives. C'est ce qui fait dire à Boèce dans son Commentaire sur Porphyre, qu'elle n'est pas tant une science qu'un instrument de science.

3° A la troisième il faut dire que la philosophie théorique n'est pas suffisamment divisée en sept arts libéraux, mais, comme dit l'ingénieur de Saint-Victor dans le III° livre de son Didascalon, elle est classée parmi certaines choses omises, parce que ceux qui voulaient se livrer à l'étude de la philosophie commençaient par apprendre ces choses, aussi la partagent-ils en *trivium et quadrivium*, par la raison que c'est comme une porte qui introduit les esprits vigoureux dans le sanctuaire de la philosophie. Ceci s'accorde avec ces paroles d'Aristote qui dit dans le livre II° de la Métaphysique que le mode de la science doit être recherché avant les sciences: le Commentateur dit au même endroit que l'on doit apprendre la logique avant les autres sciences, parce qu'elle enseigne le mode de toutes les sciences et que c'est à elle qu'appartient le *trivium* il dit aussi dans le sixième livre de l'Éthique, que les enfants peuvent apprendre la science mathématique mais non la physique qui demande de l'expérience; par là il donne à entendre qu'il faut apprendre d'abord la logique, et ensuite les mathématiques auxquelles appartient le *quadrivium*, et de cette façon l'esprit est amené, comme par une voie, aux autres sciences physiques. Ou bien on les appelle arts parmi les autres sciences, parce que non seulement elles possèdent une connaissance, mais encore une oeuvre qui appartient immédiatement à la raison, comme de former une construction, un syllogisme, un discours, de calculer, de mesurer, de produire des mélodies, de supputer le cours des astres. Quant aux autres sciences, ou elles n'ont pas d'oeuvre, mais seulement une connaissance, comme la science divine et la science naturelle, ce qui fait qu'elles ne peuvent prendre le nom d'art, puis que l'art s'appelle la raison productrice, comme il est dit dans le VI° livre de l'Éthique; ou elles ont une opération corporelle, comme la médecine, l'alchimie et autres semblables. C'est pourquoi elles ne peuvent pas être appelées arts libéraux, parce que ces actes appartiennent à l'homme par le côté où il n'est pas libre, c'est-à-dire du côté du corps. Quant à la science morale, quoiqu'elle se rapporte à l'opération, cette opération n'est pas néanmoins un acte de la science, mais bien un acte de vertu, comme on le voit dans le cinquième livre de l'Éthique. C'est pourquoi elle ne peut pas s'appeler un art, mais dans ces opérations la vertu tient la place de l'art. Aussi les anciens ont-ils défini la vertu l'art de bien vivre, comme le dit saint Augustin dans le X° livre de la Cité de Dieu.

4° A la quatrième difficulté il faut répondre ce que dit Avicenne au commencement de sa Métaphysique. La théorie et la pratique sont diversement distinguées, Puisque la philosophie se divise en théorique et en pratique, diversement encore, puisque les arts se divisent en théoriques et pratiques, ainsi de la médecine, Or la philosophie ou les arts se distinguent par la théorie et la pratique, il faut les distinguer par leur fin, de sorte qu'on appelle pratique ce qui se rapporte à l'opération, et théorique ce qui n'a pour but que la connaissance

de la vérité. Ce qu'il y a néanmoins d'important dans cette division de la Philosophie entière et des arts, c'est qu'il se trouve dans la division de la Philosophie un rapport à la fin de la béatitude, à laquelle est ordonnée toute la vie humaine. Car, comme le dit saint Augustin d'après Varron, l'homme n'a pour étudier la philosophie d'autre que celle d'être heureux. C'est pourquoi les philosophes établissent deux sortes de béatitudes, l'une contemplative et l'autre active, comme on le voit dans le X<sup>o</sup> livre de l'Ethique. En conséquence ils ont divisé la philosophie en deux parties, appelant pratique la philosophie morale, et théorique la philosophie naturelle et rationnelle. Or lorsqu'on dit qu'il y a certains arts pratiques et d'autres spéculatifs, ceci se rapporte à certaines fins spéciales de ces arts, comme lorsque nous disons que l'agriculture est un art pratique, et la dialectique un art théorique. Mais lorsqu'on divise la médecine en théorique et pratique, on ne tient pas compte de la fin dans cette division. En effet toute la médecine est renfermée dans la médecine pratique comme destinée à l'opération. Mais on considère dans cette division le plus ou moins d'éloignement des choses qui sont traitées dans la médecine à l'égard de l'opération. On appelle effectivement cette partie de la médecine qui enseigne la manière d'opérer pour guérir, les remèdes qu'il faut employer dans telles maladies. D'un autre côté on appelle théorique la partie qui enseigne les principes qui servent à diriger l'homme dans son opération, mais non d'une manière prochaine, comme si l'on disait, il y a trois vertus, trois sortes de fièvres. C'est pourquoi, lorsqu'on appelle théorique une partie d'une science active quelconque, il ne faut pas néanmoins la comprendre dans une science spéculative.

**5°** A la cinquième il faut répondre qu'une science est renfermée dans une autre de deux manières,

**1°** comme en faisant partie, parce que son sujet est une partie quelconque du sujet de celle-ci, comme la plante est une certaine partie d'un corps naturel; c'est pourquoi la science des plantes est contenue dans la science naturelle comme une partie de cette science.

**2°** Une science est contenue dans une autre comme subalterne, lorsqu'elle est classée dans la science supérieure à raison de certaines choses qui ne s'apprennent que dans la science inférieure; c'est ainsi que la musique est contenue dans l'Arithmétique. Donc la musique n'est pas classée dans la physique comme une partie de cette science, car le sujet de la médecine n'est pas une partie du sujet de la science naturelle suivant la même raison par laquelle il est sujet de la médecine. En effet, quoique un corps guérissable soit un corps naturel, il n'est pas néanmoins sujet de la médecine en tant que guérissable par la nature, mais seulement en tant que guérissable par l'art; mais comme dans la guérison qui s'opère par l'art, l'art est le ministre de la nature, par la raison que la santé se rétablit par quelque vertu naturelle aidée du secours de l'art, il en résulte qu'il faut prendre quelque chose des propriétés des choses naturelles en raison de l'opération de l'art. A cause de cela la médecine est subalternée à la physique et par la même raison l'alchimie, l'agriculture M autres semblables. Ainsi il reste à dire que la physique en elle-même dans toutes ses parties est une science spéculative, quoique certaines sciences opératives lui soient subalternées.

**6°** A la sixième il faut dire que, quoique les sujets des autres sciences soient des parties de l'être, qui est le sujet de la métaphysique, il n'est pas néanmoins nécessaire que les autres sciences en soient des parties. En effet chaque science prend une partie de l'être suivant le mode spécial de considérer différent du mode dont l'être est envisagé dans la métaphysique: c'est pourquoi son sujet n'est pas à proprement parler une partie du sujet de la métaphysique, mais, eu égard à cette raison, elle est une science spéciale condamnée avec les autres. Or on pourrait dire une partie de la science, celle qui est de potentiel, ou de actu, ou de

quelque chose de semblable, car ici le mode de considération est le même que celui de l'être dont on traite dans la Métaphysique

7° A la septième il faut dire que ces parties de l'être exigent le même mode de traiter que l'être commun, parce qu'il n'y a pas dépendance de la matière, aussi la science de ces choses n'est pas distinguée de la science qui traite de l'être commun.

8° A la huitième il faut lire que ces diversités des choses qui font la matière de l'objection ne sont pas en elles-mêmes des différences de ces choses en tant qu'elles sont l'objet de la science, et par conséquent elles ne constituent pas une distinction dans ces sciences.

9° A la neuvième il faut dire que, bien que la science divine soit la première des sciences, néanmoins les autres sciences ont naturellement la priorité par rapport à nous. C'est pourquoi Avicenne dit au commencement de sa Métaphysique, l'ordre de cette science est d'être apprise après les sciences na dans lesquelles il y a plusieurs choses déterminées dont se sert cette science, comme la génération, la corruption, le mouvement, etc. Comme aussi après la science mathématique. En effet, pour connaître les substances séparées, cette science a besoin de connaître le nombre et l'ordre des sphères célestes, ce qui n'est pas possible sans l'astrologie pour laquelle sont préalablement exigées les connaissances mathématiques. Les autres sciences au contraire regardent son bien être, comme la musique, les sciences morales et autres semblables. Néanmoins il n'est pas nécessaire de voir ici un cercle vicieux, par la raison que celle-ci sup- pose ce qui est prouvé dans les autres tout en prouvant les principes des autres, parce que les principes qu'une autre science, à savoir la science naturelle, tire de la philosophie première, ne prouvent pas les principes que ce même philosophe premier tire de la science naturelle, mais ils sont prouvés par certains principes connus par eux-mêmes; de cette manière le philosophe premier ne prouve pas les principes qu'il cède à la science naturelle par ceux qu'il en reçoit, mais bien par d'autres connus par eux-mêmes, et de cette manière il n'y a pas de cercle vicieux dans la définition. Outre cela les effets sensibles d'où procèdent les démonstrations naturelles sont plus connus par rapport à nous dans le principe. Mais lorsque par leurs moyens nous sommes parvenus à la connaissance des causes premières nous connaissons par là ce qui a produit ce résultat dans ces effets qui serviront à établir les démonstrations. Et ainsi la science naturelle ajoute à la science divine, et néanmoins c'est par là que ses principes sont mis en lumière. C'est pour cela que Boèce met la science divine après les autres, parce qu'elle est la dernière par rapport à nous.

10° A la dixième il faut dire que, bien que la philosophie ne vienne dans l'ordre de l'étude qu'après les mathématiques, par la raison que l'universalité de ses enseignements a besoin d'expérience et de temps, néanmoins les choses naturelles, étant des choses sensibles, sont naturellement plus connues que les choses mathématiques, abstraites de la matière sensible.

## ***Article 2: La science naturelle traite t-elle des choses qui sont dans le mouvement et la matière?***

### **Objections:**

1° Il semble que la science naturelle ne roule pas sur les choses qui sont dans le mouvement et la matière. En effet la matière est un principe d'individuation, mais il n'y a pas de science des individus, mais bien des seuls universaux, suivant l'opinion de Platon exposée dans Porphyre. Donc la science naturelle ne traite pas des choses de la matière.

2° Outre cela, la science regarde l'intellect; mais l'intellect acquiert ses connaissances par l'abstraction de la matière et des conditions de la matière. Il ne peut donc pas y avoir une science des choses qui ne sont pas abstraites de la matière. De plus dans la science naturelle il s'agit du premier moteur, comme on le voit dans le VIII<sup>e</sup> livre de la Métaphysique. Mais le premier moteur est dégagé de toute matière. Donc la science naturelle ne traite pas seulement des choses de la matière.

3° De plus toute science roule sur les choses nécessaires, mais tout ce qui se meut, comme tel est contingent, ainsi que cela est prouvé dans le neuvième livre de la Métaphysique. Donc il ne peut y avoir aucune science des choses mobiles, et par là il ne peut pas y avoir de science naturelle. De plus rien d'universel ne se meut, car ce n'est pas l'homme en général qui est guéri, mais bien tel homme, comme il est dit au commencement de la Métaphysique; mais toute science roule sur les universaux donc la science naturelle ne s'occupe pas des choses qui sont en mouvement.

4° De plus dans la science naturelle on traite de certaines choses qui ne sont pas sujettes au mouvement, telle que l'âme, comme on le prouve au commencement du traité de l'Âme, et la terre, comme on le prouve aussi dans le second chap. Le Ciel et le monde. Toutes les formes naturelles ne sont ni produites, ni corrompues, et par la même raison ne se meuvent pas autrement que par accident, comme on en voit la preuve dans le VII<sup>e</sup> livre de la Métaphysique. Donc toutes les choses dont s'occupe la philosophie n'appartiennent pas au mouvement.

5° De plus, toute créature est sujette au changement, puisque l'immutabilité ne convient qu'à Dieu, comme le dit saint Augustin. Si donc il est, du ressort de la science naturelle de s'occuper des choses qui sont douées de mouvement, elle pourra s'occuper de toutes les créatures, ce qui paraît évidemment faux.

### **Cependant:**

A l'encontre de tout cela nous disons: il appartient à la philosophie naturelle de s'occuper des choses naturelles, mais il y a des choses naturelles dans lesquelles existe le principe du mouvement; or partout où il y a mouvement, il y a matière, comme on le dit dans le livre X de la Métaphysique. Donc la science naturelle traite des choses qui se trouvent dans le mouvement et la matière.

De plus il doit y avoir une science spéculative des choses douées de mouvement et matérielles, sans quoi l'étude de la philosophie qui est la connaissance de l'être serait imparfaite; mais il n'y a à cet égard nulle autre science spéculative, parce qu'on ne peut considérer comme telles ni la science mathématique, ni la physique. C'est donc la science naturelle qui s'en occupe. De plus, c'est aussi ce qui résulte de l'enseignement d'Aristote dans le VI<sup>e</sup> livre de la Métaphysique et le II<sup>e</sup> de la physique.

### **Réponse:**

Il faut dire que la difficulté de cette question a contraint Platon à faire de l'idéologie; car, comme dit Aristote, persuadé que toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel, suivant l'opinion de Cratylus et Heraclite, et estimant par là qu'il ne pouvait y avoir de science de ces choses, il a imaginé certaines substances séparées des choses sensibles qui seraient l'objet des sciences et le sujet des définitions mais le vice de cette opinion vient de ce qu'il n'a point distingué ce qui est par soi de ce qui est par accident, et par conséquent la plupart du temps les sages eux-mêmes se trompent sur les accidents, comme il est dit dans les Elenchi. Or, ainsi

qu'on le prouve dans le livre VIII° de la M comme il se trouve dans la nature sensible quelque chose d'entier, c'est-à-dire de composé, aussi bien que sa raison, c'est-à-dire sa forme, ce composé est passible par soi de génération et de corruption, et non sa forme, mais bien par accident. Ce n'est pas en effet la maison qui est construite, mais telle maison, comme il est dit au même endroit. Or chaque chose peut être considéré sous toutes les choses qui lui sont comparées non *per se*, et par conséquent les formes et les raisons des choses, bien qu'étant dans le mouvement, sont sans mouvement, considérées en elles-mêmes; et ainsi il y a des sciences et des définitions de ces choses, comme le dit Aristote au même endroit. Mais les sciences des substances sensibles ne sont pas fondées sur la connaissance de quelques substances séparées des sensibles, comme on le prouve au même endroit. Or ces raisons envisagées par les sciences qui roulent sur les choses, l'étant en dehors du mouvement, doivent être nécessairement considérées sans les choses en vertu desquelles le mouvement convient aux choses mobiles. En conséquence, comme tout mouvement se mesure par le temps, et le premier mouvement étant un mouvement local en l'absence duquel il n'existe aucun autre mouvement, en raison de cela il doit y avoir quelque chose de mobile qui est *hic et nunc*. Or cela suit la chose mobile en tant qu'elle est individuée par la matière existant sous des dimensions désignées. C'est pourquoi il faut que ces raisons, en vertu desquelles il peut y avoir des sciences des choses mobiles, soient considérées en dehors de la matière caractérisée et de toutes les choses qui la suivent, mais non en dehors de la matière non caractérisée, parce que de sa notion dépend la notion de la forme qui détermine la matière; par conséquent la raison de l'homme signifiée par la définition, suivant laquelle procède la science, est considérée indépendamment de telle chair et de tels ossements, mais non indépendamment de la chair et des os d'une manière absolue. Et comme les choses singulières renferment dans leur raison la matière caractérisée et les universelles la matière commune, ainsi qu'il est dit dans le livre VII de la Métaphysique, il en résulte que l'abstraction dont nous venons de parler n'est pas absolument l'abstraction de la forme de la matière, mais bien l'abstraction de l'universel du parti culier. Ces sortes de raisons ainsi abstraites peuvent donc se considérer sous un double rapport.

1° *Secundum se*, et ainsi elles sont considérées sans mouvement et matière caractérisée, et cela ne se rencontre en elles que suivant l'être qu'elles ont dans l'intellect.

2° Suivant qu'elles sont comparées aux choses dont elles sont les raisons, lesquelles choses sont dans la matière et le mouvement, et ainsi elles sont les principes de leur connaissance, parce que toute chose se connaît par sa forme. C'est ainsi que par le moyen de ces raisons immobiles et considérées, sans matière particulière on acquiert dans la science naturelle la connaissance des choses mobiles et matérielles existant hors de l'âme.

### Solutions:

1° A la première difficulté il faut répondre que la matière n'est un principe d'individuation qu'en tant qu'existant sous des dimensions marquées, et dans ce cas aussi la science naturelle fait abstraction de la matière.

2° A la seconde il faut dire que la forme intelligible est la quiddité d'une chose, et l'objet de l'intellect est *quid*, comme il est dit dans le III° livre de l'Âme. Or la quiddité d'un composé universel, comme l'homme ou l'animal, renferme en soi la matière universelle et non particulière, comme il est dit dans le livre VII de la Métaphysique. C'est pourquoi l'intellect abstrait communément de la matière caractérisée et de ses conditions, mais non de la matière commune dans la science naturelle, quoique même dans la science naturelle la

matière ne soit considérée qu'en vue de la forme. C'est pourquoi la forme est considérée par la science naturelle avant la matière.

3° A la troisième il faut dire qu'il ne s'agit dans la science naturelle du premier moteur, comme du sujet ou d'une partie du sujet, mais comme du terme où conduit la science naturelle. Or le terme n'est pas de la nature de la chose dont il est le terme, mais il a une certaine habitude à cette chose, comme le terme de la ligne n'est pas la ligne, mais a une certaine habitude à elle: de même le premier moteur a une certaine habitude aux choses naturelles, tout en étant d'une nature différente, Il a une habitude à elles en tant qu'il leur communique le mouvement, et ainsi il tombe dans la considération de la science naturelle, non suivant lui-même, mais comme moteur.

4° A la quatrième il faut dire que la science embrasse une chose de deux manières, l'une primairement et principalement, et ainsi la science embrasse les raisons universelles sur lesquelles elle est fondée; sous le second rapport, elle s'occupe de certaines choses d'une manière secondaire, et comme par une certaine réflexion, et ainsi elle appartient aux choses auxquelles appartiennent ces raisons, eu tant qu'elle applique ces raisons aux choses même particulières, dont elles aident les forces inférieures. Car celui qui soit use de la raison universelle et comme de la chose connue, et comme d'un moyen d'apprendre. En effet, par la raison universelle d'homme, je peux juger de tel ou tel. Or les raisons universelles des choses sont toutes immobiles, et par conséquent, sous ce rapport, toute science est des choses nécessaires. Mais parmi les choses auxquelles appartiennent ces raisons, quelques-unes sont nécessaires et immobiles, et d'autres contingentes et mobiles, et sous ce rapport on dit que les sciences roulent sur les choses contingentes et mobiles.

5° A la cinquième il faut dire que, bien que l'universel ne se meuve pas, il est néanmoins la raison de la chose mobile.

6° A la sixième il faut répondre que l'âme et les autres formes naturelles, quoique ne se mouvant pas par elles-mêmes, se meuvent néanmoins par accident, et sont en outre des perfections des choses mobiles, et sous ce rapport tombent dans le domaine de la science naturelle. Quoique la terre ne soit pas en mouvement dans sa totalité, ce qui lui arrive comme étant dans un lieu naturel où elle est en repos par la même nature, en raison de laquelle elle se meut vers un lieu; néanmoins ses parties se meuvent vers un lieu quand elles sont hors de leur lieu propre, et ainsi, à raison du repos du tout et du mouvement des parties, la terre tombe dans le domaine de la science naturelle.

7° A la septième il faut dire que la mutabilité qui convient à toute créature ne vient pas de quelque mouvement naturel, mais de la dépendance de Dieu dont l'abandon leur ferait perdre ce qui constitue leur essence. Or cette dépendance est du domaine de la science métaphysique plutôt que de la science naturelle; quant aux créatures spirituelles, elles ne sont muables que par élection. Cette mutation n'appartient pas à la science naturelle, mais bien plutôt à la science divine.

### ***Article 3: Les sciences mathématiques s'exercent-elles en dehors du mouvement et de la matière?***

#### **Objections:**

1° Il semble que la science mathématique ne s'exerce pas en dehors de la matière dans les choses qui ont l'être dans la matière. En effet, la vérité consistant dans l'adéquation d'une chose à l'intellect, il doit y avoir nécessairement une fausse vue, quand une chose est

considérée autrement qu'elle est. Si donc toutes les choses qui sont dans la matière sont considérées en mathématiques en dehors de la matière, cette appréciation sera fautive, et ainsi il n'y aura pas de sciences, puisque toute science s'exerce sur les choses vraies.

2° De plus, suivant Aristote, dans I Posteriorum, c'est le propre de toute science de considérer le sujet et les parties du sujet; mais la matière est une partie de toutes les choses matérielles suivant l'être. Donc il ne peut se faire qu'une science s'occupe des choses qui sont dans la matière, sans s'occuper de la matière.

3° En Outre, toutes les lignes droites sont de la même espèce; mais le mathématicien considère les lignes droites en les nombrant, autrement il ne s'occuperait pas du triangle et du quadrangle; donc il envisage les lignes sous le rapport de leur différence numérique et de leur accord spécifique. Mais le principe de différence pour les choses qui s'accordent dans l'espèce, c'est la matière, comme on peut le voir clairement par tout ce qui a été dit. Donc la matière est du domaine des mathématiques, nulle science qui abstrait complètement de la matière ne démontre par une cause matérielle, mais on fait en mathématiques certaines démonstrations qui ne peuvent se ramener qu'à une cause matérielle, comme lorsqu'on démontre quelque chose d'un tout par ses parties. En effet les parties sont la matière du tout, comme il est dit dans le livre II de la Physique. C'est pourquoi, dans II Posteriorum, on ramène à une cause matérielle la démonstration par laquelle on démontre que l'angle qui se trouve dans un demi-cercle est droit, parce que chacune de ses deux parties est à moitié droite. Donc la science mathématique n'abstrait pas complètement de la matière.

4° De plus, le mouvement ne peut pas être sans la matière; mais le mathématicien doit observer le mouvement, parce que le mouvement se mesurant suivant l'espace, il semble s'occuper par la même raison, et suivant la même science, de la quantité de l'espace qui appartient au mathématicien, et de la quantité du mouvement. Donc le mathématicien ne néglige pas tout-à-fait l'observation de la matière. De plus l'astrologie est une certaine partie des mathématiques, comme aussi la science du mouvement de la sphère, des poids, et la musique, toutes choses où l'on s'occupe de la matière et des choses mobiles; donc la science mathématique n'abstrait pas totalement de la matière et du mouvement.

5° De plus, la science naturelle roule tout entière sur la matière et le mouvement; mais il y a des conclusions qui se démontrent en commun par le mathématicien et le naturaliste, comme, par exemple, la rotondité de la terre et sa position au milieu du ciel. Donc il ne peut pas se faire que la science mathématique fasse abstraction complète de la matière. Si l'on dit qu'elle abstrait uniquement de la matière sensible, je répondrai que la matière sensible est la matière particulière, parce que le sens des particuliers est ce dont toutes les sciences font abstraction; donc on ne doit pas plus appeler abstraites les considérations mathématiques que certaines des autres sciences.

6° De plus Aristote dit qu'il y a trois choses, dont la première regarde le mobile et le corruptible, la seconde le mobile et l'incorruptible, et la troisième l'immobile et l'incorruptible. La première appartient à la science naturelle, la seconde à la science mathématique, la troisième à la science divine, comme Ptolémée l'expose au commencement de l'Almageste; donc la science mathématique s'occupe du mobile.

### **Cependant:**

On oppose à cela ce que dit Aristote dans le livre VI de la Métaphysique. De plus il y a certaines choses qui, bien que dans la matière, ne reçoivent pas la matière dans leur définition,

comme ce qui est courbe diffère en cela de ce qui est camus. Mais c'est le propre de la philosophie de s'occuper de tous les êtres. Il faut donc qu'une partie s'occupe de la spécialité de l'être, et c'est ce que fait la science mathématique qui n'appartient à nulle autre chose.

De plus, les choses qui sont antérieures suivant l'intellect, peuvent être considérées sans postérieurs; mais les mathématiques sont avant la science naturelle qui s'occupe du mouvement et de la matière, car elle n'est qu'une addition aux mathématiques, comme il est dit dans le troisième livre Le Ciel et le monde; donc les opérations mathématiques peuvent se faire sans mouvement et sans matière.

### Réponse:

Pour élucider cette question, il faut savoir que l'intellect peut abstraire par son opération. Il faut donc savoir, suivant Aristote dans le III<sup>e</sup> livre de l'Âme, qu'il y a une double opération de l'intellect, l'une appelée l'intelligence des indivisibles par laquelle on connaît de chaque chose ce qu'elle est, l'autre par laquelle il compose ou divise en formant une énonciation affirmative ou négative, et ces deux opérations répondent à deux points qui sont dans les choses. Et d'abord la première opération regarde la nature même de la chose suivant laquelle une chose conçue acquiert un certain degré dans les êtres, soit que la chose soit complète, comme un tout quelconque, soit qu'elle soit incomplète, comme un tout ou un accident. La seconde opération regarde l'être même de la chose, lequel résulte de l'agrégation des principes de la chose dans les composés, ou accompagné la simple nature de la chose, comme dans les substances simples. Et comme la vérité de l'intellect vient de sa conformité avec la chose, il est clair que suivant cette seconde opération l'intellect ne peut vraiment abstraire ce qui est uni suivant la chose, car l'abstraction signifie qu'il y a séparation suivant l'être même de la chose, comme si j'abstrais l'homme de la blancheur en disant: l'homme n'est pas blanc, j'exprime que la séparation existe dans la chose. D'où il suit que si l'homme et la blancheur ne sont pas séparés suivant; la chose, l'intellect sera faux. Donc par cette opération l'intellect ne peut vraiment abstraire que ce qui est séparé quant à la thèse, comme lors qu'on dit: L'homme n'est pas âne. Mais il peut suivant la seconde opération abstraire ce qui n'est pas séparé quant à la chose, non pas tout, mais bien certaines choses. En effet, chaque chose étant intelligible suivant ce qu'elle est actu, ainsi qu'il est dit dans le X<sup>e</sup> livre de la Métaphysique, il faut que la nature ou la quiddité de la chose soit conçue ou suivant qu'elle est un certain acte, comme il arrive à l'égard des formes ou des substances simples, ou suivant ce qui est son acte, comme les substances composées par leurs formes; ou suivant ce qui lui tient lieu d'acte comme dans la matière première par habitude à la forme et le vide, par privation d'objet; localisé, et c'est là ce qui fournit sa raison à chaque nature. Lors donc que ce qui constitue la raison d'une nature et la fait concevoir est coordonné à quelque autre chose dont il dépend, il est constant alors que cette nature ne peut être conçue sans cette autre chose, soit qu'elle soit unie de cette union qui joint la partie au tout, comme le pied ne peut être conçu sans l'intellect d'animal, parce que ce qui donne au pied la condition de pied dépend de ce qui constitue l'animal; soit qu'elle soit unie par le mode qui unit la forme à la matière, comme la partie du composé ou l'accident au sujet, comme on ne peut concevoir un camus sans nez; soit aussi qu'il y ait séparation quant à la chose, comme le père ne peut être conçu sans l'intellect; de fils, quoique ces relations se rencontrent en choses différentes. Mais si l'un ne défend pas de l'autre suivant ce qui constitue la raison de la nature, alors une chose ne peut être abstraite de l'autre par l'intellect, de manière à être conçue sans cette autre chose, non seulement lorsqu'il y a séparation quant à la chose, comme homme et pierre, mais même lorsqu'il y a union quant à la chose, Soit de l'union qui réunit la partie au tout, comme la lettre peut; être conçue sans la syllabe, l'animal sans le pied, mais non réciproquement soit qu'il y ait conjonction suivant le mode qui unit la forme à la matière, l'accident au sujet, comme la blancheur peut être conçue

sans l'homme et vice versa. Ainsi l'intellect distingue une chose de l'autre en elle-même, comme aussi suivant les opérations. Parce que en vertu de l'opération par laquelle il compose et divise, il distingue une chose de l'autre, parce qu'il conçoit qu'une chose n'est pas dans l'autre. Au contraire dans l'opération par laquelle il conçoit ce qu'est chaque chose, il distingue une chose de l'autre lorsqu'il conçoit ce qu'est telle chose sans s'occuper de l'autre et examiner si elle est unie ou séparée. Aussi cette distinction ne prend pas proprement le nom de séparation, mais bien l'autre. Mais cette distinction s'appelle très bien abstraction, dans le cas seul néanmoins où les choses dont une est conçue sans l'autre sont unies suivant la chose. En effet, on ne dit pas que l'animal est abstrait de la pierre, si l'animal est conçu sans l'intellect de pierre. C'est pourquoi l'abstraction ne pouvant exister à proprement parler que par rapport; aux choses unies *secundum rem*, suivant les deux modes de conjonctions dont nous avons parlé, c'est-à-dire de la partie et du tout, de la forme et de la matière, il y a deux sortes d'abstractions, l'une qui abstrait le tout de ses parties, l'autre qui abstrait la ni de la forme. Or on peut abstraire de la matière la forme dont la raison *essentielle* ne dépend pas de telle matière; au contraire on ne peut pas abstraire par l'intellect une forme d'une matière dont dépend la raison de son essence. C'est pourquoi, comme tous les accidents se comparent à la substance comme la forme à la matière, et comme la raison de tout accident dépend de la substance et y est coordonnée, il est impossible de séparer de la matière une pareille forme. Mais les accidents se produisent dans une substance en un certain ordre. C'est d'abord la quantité, puis la qualité, ensuite les passions et les mouvements. Aussi on peut concevoir la quantité dans la substance avant d'y concevoir des qualités sensibles à cause desquelles on appelle la matière sensible, et ainsi la quantité suivant la de sa substance ne dépend pas de la matière sensible, mais uniquement de la matière intelligible. Car, en écartant les accidents la substance n'est compréhensible que par l'intellect, par la raison que les puissances sensibles ne s'étendent pas jusqu'à la compréhension de la substance. C'est de ces abstractions. que s'occupent les mathématiques qui considèrent les quantités et ce qui accompagne les quantités, comme la figure et autres choses semblables. Le tout même ne peut être abstrait de certaines parties. Il y a, en effet, certaines parties dont dépend la raison du tout, comme lorsque l'être d'un tel tout dépend de telles parties, de même que la syllabe par rapport à la lettre, le corps mixte par rapport aux éléments: ces sortes de parties sont appelées spécifiques et formelles sans lesquelles on ne peut concevoir le tout, puisque elles se trouvent dans sa définition. Il y a d'autres parties qui se rapportent au tout en tant que tel, comme le demi-cercle au cercle. Car il arrive dans le cercle qu'en le divisant on peut prendre deux de ses parties égales ou inégales ou plusieurs, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour le triangle dans lequel se trouvent trois lignes parce que c'est jà ce qui constitue le triangle. De même il convient *per se* à l'homme d'avoir une âme raisonnable et un corps composé de quatre éléments, c'est pourquoi on ne peut concevoir l'homme sans ces parties: niais ici il faut mettre dans la définition de l'homme ce qui constitue les parties spécifiques et formelles. Mais le doigt, le pied, la main et autres parties semblables se trouvent en dehors de l'intellect de, l'homme, aussi la raison essentielle de l'homme n'en dépend pas, et il peut être conçu sans ces parties. En effet, qu'il ait des pieds ou non, pourvu qu'on trouve en lui une âme raisonnable et un corps composé des quatre éléments par une combinaison propre, requise par une telle forme, il y a un homme. Ces parties sont dites parties matérielles qui ne sont point mises dans la définition du tout, mais bien au contraire, et c'est ainsi que se trouvent par rapport à l'homme toutes les parties caractérisées, comme telle âme, tel corps, telle figure, etc. En effet, ce sont des parties de la matière qui sont des parties de Socrate ou de Platon, mais non de l'homme en tant qu'homme. Par conséquent l'intellect peut abstraire l'homme de ces parties, et un semblable abstraction est une abstraction de l'universel du particulier. De cette façon il y a deux abstractions de l'intellect: l'une répond à l'union de la forme et de la matière, ou de l'accident et du sujet, celle-ci est l'abstraction de la forme de la matière

sensible. L'autre répond à l'union du tout et de la partie et à celle-ci répond l'abstraction de l'universel du particulier, laquelle est l'abstraction du tout dans laquelle on considère d'une manière absolue une nature quelconque suivant sa raison essentielle en dehors de toutes les parties qui ne sont pas des parties spécifiques, mais bien des parties accidentelles. Or il ne se trouve pas d'abstractions qui leur soient opposées et par lesquelles la partie soit abstraite du tout, ou la matière de la forme; parce la partie ne peut être abstraite du tout par l'intellect, si elle est une des parties de la matière dans la définition desquelles se trouve placé le tout: elle peut aussi être sans le tout si elle est une des parties spécifiques, comme la ligne sans le triangle, la lettre sans la syllabe ou l'élément sans le corps mixte. Quant aux choses qui peuvent être séparées relativement à l'être, c'est plutôt la séparation qui a lieu l'abstraction. De même lorsque nous disons que la forme est abstraite de la matière, on n'entend pas la forme substantielle, parce que la forme substantielle et la matière se correspondent, sont dépendantes l'une de l'autre, de sorte que l'une ne peut être conçue sans l'autre, par la raison qu'un acte propre s'opère dans la matière propre; on entend la forme accidentelle, qui est la quantité et la figure de laquelle la matière sensible ne peut être abstraite par l'intellect, puisque l'on ne peut concevoir les qualités sensibles sans avoir préalablement conçu la quantité, comme on le voit dans la superficie et la couleur, et on ne peut pas non plus concevoir un sujet du mouvement dont on ne conçoit pas le quantum. Or la substance qui est la matière peut être intelligible sans la quantité; c'est pourquoi la considération de la substance sans la quantité appartient plutôt au genre de la séparation que de l'abstraction. Ainsi donc dans l'opération de l'intellect se trouve une triple distinction, l'une suivant l'opération de l'intellect qui compose et qui divise, laquelle est appelée proprement séparation; et celle-ci convient à la science divine ou à la métaphysique. Une autre suivant l'opération qui forme les quiddités des choses, laquelle est une abstraction de la matière sensible; elle convient à la métaphysique. La troisième suivant l'opposition de l'universel au particulier; celle-ci convient aussi à la physique et est commune à toutes les sciences, parce que dans toute science on met de côté ce qui est *per accidens* en prenant ce qui est *per se*. Et comme il y en a qui n'ayant pas compris la différence des deux dernières choses à la première sont tombés dans l'erreur et ont avancé que les mathématiques et les universaux étaient séparés des sensibles, à l'exemple des Pythagoriciens et des Platoniciens.

### **Solutions:**

1° Il faut répondre à la première difficulté que le Mathématicien dans ses abstractions ne considère pas les choses autrement qu'elles sont. En effet, il ne conçoit pas l'existence de la ligne sans la matière sensible, mais il considère la ligne et ses propriétés sans considérer la matière sensible, et de cette manière il n'y a pas dissonance entre l'intellect et la chose, parce que même suivant la chose ce qu'il y a dans la nature de la ligne ne dépend pas de ce qui fait que la matière est sensible, mais bien au contraire, et ainsi il est évident qu'il n'y a pas de fausseté dans les abstractions, comme il est dit dans le II° livre de la Physique.

2° A la seconde il faut dire que l'on appelle matériel non seulement ce qui a une partie matière, mais ce qui a l'être dans la matière; suivant ce mode la ligne sensible peut être appelée quelque chose de matériel. Cela n'empêche pas que la ligne puisse être conçue sans matière sensible. Car la matière sensible n'est pas comparée à la ligne comme une partie, mais comme le sujet dans lequel elle a l'être, il en est de même de la surface et du corps. En effet le mathématicien ne considère pas le corps qui est dans le genre de la substance suivant que sa partie est matière, mais suivant qu'il est perfectionné par trois dimensions dans le genre de la quantité, et ainsi il est comparé au corps qui est dans le genre de la substance, dont une partie est la matière physique, comme l'accident au sujet.

3° A la troisième il faut dire que la matière n'est pas un principe de diversité suivant le nombre, si ce n'est sous ce rapport que divisé en plusieurs parties et prenant dans chaque partie une forme de même condition, elle constitue plusieurs individus de la même espèce. Or la matière ne peut être divisée que d'après une quantité préalablement supposée laquelle étant écartée, toute la substance reste indivisible; et ainsi c'est par la quantité que se diversifient les choses qui sont d'une seule espèce. Cela convient à la quantité comme inhérent à sa nature par laquelle il a une différence constitutive, ce qui n'est autre chose que l'ordre des parties. C'est pourquoi après avoir abstrait par l'intellect la quantité de la matière sensible, il arrive que l'on imagine encore des choses diverses suivant le nombre d'une seule espèce, comme plusieurs triangles équilatéraux, et plusieurs lignes droites égales.

4° A la quatrième il faut dire que la science mathématique n'abstrait pas de toute matière, mais seulement de la matière sensible. Or les parties de la quantité d'où est tirée en quelque manière la démonstration qui paraît être tirée d'une cause matérielle, ne sont pas la matière sensible, mais elles appartiennent à la matière intelligible, qui se trouve même dans les mathématiques, comme on le voit dans le livre VII de la Métaphysique

5° A la cinquième il faut dire que le mouvement suivant sa nature n'appartient pas au genre de la quantité, mais participe d'ailleurs en quelque chose à la nature de la quantité, suivant que la division du mouvement se prend d'après la division de l'espace ou d'après la division du mobile. En conséquence il n'appartient pas aux mathématiques de considérer le mouvement, mais néanmoins les principes mathématiques peuvent s'appliquer au mouvement, et par conséquent en raison de ce que les principes de la quantité s'appliquent au mouvement, le naturaliste doit s'occuper de la division du continu et du mouvement, comme on le voit dans le livre VI de la Physique. Dans les sciences qui tiennent le milieu entre la science mathématique et la science naturelle, on traite des mesures des mouvements, comme dans les sciences sur le mouvement des sphères et dans l'astrologie.

6° A la sixième il faut dire que dans les composés les simples se conservent aussi bien que leurs propriétés, quoique par un moyen différent. Comme les qualités propres des éléments et leurs mouvements propres se trouvent dans le corps mixte, néanmoins ce qui est le propre des composés ne se trouve pas dans les simples. C'est la raison pour laquelle plus les objets d'une science quelconque sont abstraits et simples, plus ses principes sont applicables aux autres sciences: aussi les principes mathématiques sont applicables aux sciences naturelles, mais non réciproquement, par la raison que la physique suppose la science mathématique, et non vice versa, comme on le voit dans le III° livre coeli. C pour cela qu'il y a trois ordres de sciences relativement aux choses naturelles et mathématiques. Il y en a en effet qui sont purement naturelles et qui considèrent les propriétés des choses naturelles en tant que telles, comme la physique, l'agriculture et autres. D'autres sont purement mathématiques et déterminent les quantités d'une manière absolue, comme la géométrie pour les grandeurs, et l'arithmétique pour les nombres. D'autres sont intermédiaires et appliquent les principes mathématiques aux choses naturelles, comme la musique et l'astrologie, qui ont cependant plus d'affinité avec les mathématiques, parce que ce qu'il y a de physique dans leur étude est comme naturel, et ce qui est mathématique est comme formel. Comme la musique considère les sons non en tant que sons, mais en tant qu'ils sont proportionnables suivant des nombres, et il en est ainsi dans les autres; en conséquence ils démontrent leurs conclusions sur les choses naturelles, mais par des moyens mathématiques aussi rien n'empêche qu'ils regardent la matière sensible puisqu'elles communiquent avec la science naturelle. En tant que communiquant avec les mathématiques elles sont abstraites.

7° A la septième il faut dire que les sciences intermédiaires dont il a été question communiquent avec la science naturelle suivant ce qu'il y a de matériel dans leurs observations, et en diffèrent suivant ce qu'il y a de formel; c'est pourquoi rien n'empêche que

ces sciences aient les mêmes conclusions que la science naturelle, cependant elles n'emploient pas les mêmes moyens de démonstration, si ce n'est suivant qu'elles sont mixtes, et l'une use quelquefois de ce qui appartient à l'autre, comme la science naturelle prouve la rotondité de la terre par le mouvement des corps pesants, et l'astrologue par les éclipses de lune.

8° A la huitième il faut dire, ainsi que le Commentateur au même en droit, qu'Aristote n'a pas l'intention de distinguer ici les sciences spéculatives, parce que la science naturelle s'occupe de quelque mobile que ce soit, corruptible ou incorruptible; tandis que la science mathématique comme telle ne s'occupe d'aucune sorte de mobile. Il a l'intention de distinguer les choses qui sont l'objet des sciences spéculatives dont il faut traiter séparément et par ordre, quoique ces trois genres de choses puissent s'appliquer à trois sciences. En effet, les êtres incorruptibles et immobiles appartiennent positivement à la métaphysique, les êtres mobiles et incorruptibles à raison de leur uniformité et de leur régularité et selon leurs mouvements peuvent être traités suivant les principes mathématiques, ce que l'on ne peut pas dire des mobiles corruptibles. C'est pourquoi le second genre des êtres est attribué à la science mathématique à raison de l'astrologie. Quant au troisième il reste propre à la seule science naturelle; c'est ainsi que le dit Ptolémée.

#### **Article 4: En est-il de même de la science divine?**

##### **Objections:**

1° Il semble que la science divine ne roule pas sur les choses étrangères au mouvement et à la matière. En effet, il semble que la science divine s'occupe surtout de Dieu; mais nous ne pouvons arriver à la connaissance de Dieu que par le moyen des effets visibles qui sont constitués dans le mouvement et la matière. Rom. 1, 20 " Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde par la connaissance que ses créatures nous en donnent." Donc la science divine ne fait pas abstraction du mouvement et de la matière.

2° De plus, ce à quoi le mouvement convient d'une certaine manière n'est pas entièrement étranger au mouvement et à la matière, mais le mouvement convient à Dieu d'une certaine manière, c'est pourquoi il est dit de la sagesse divine, Sap., VII, 24: "Qu'elle est mobile et plus mobile que toutes les choses mobiles." Et saint Augustin dit, livre VIII sur la Genèse, que Dieu se meut sans temps et lieu, et Platon a affirmé que le premier moteur se mouvait de lui-même. Donc la science divine qui traite de Dieu, n'est pas totalement étrangère au mouvement.

3° De plus la science divine ne traite pas seulement de Dieu, elle s'occupe aussi des anges. Mais les anges se meuvent par leur choix, parce que de bons qu'ils étaient, il en est qui sont devenus mauvais, et même suivant le lieu, comme on le voit dans ceux qui reçoivent une mission. Donc les choses qui sont l'objet de la science divine ne sont pas entièrement étrangères au mouvement.

4° De plus, ainsi que semble le dire le Commentateur au commencement de la Physique, tout ce qui existe est ou matière pure, ou forme pure, ou un composé de matière et de forme; mais l'ange n'est pas une forme, parce que il serait ainsi un acte pur, ce qui n'appartient qu'à Dieu; il n'est pas non plus matière pure. C'est donc un composé de matière et de forme; et ainsi la science divine ne fait pas abstraction de la matière et de la forme. De plus la science divine, qui est classée comme troisième partie de la philosophie spéculative, est la même chose que la métaphysique, dont le sujet est l'être, et spécialement l'être qui est

substance, comme on le voit dans la Métaphysique; mais l'être et la substance ne font pas abstraction de la matière, autrement on ne trouverait aucun être matériel; donc la science divine ne fait pas abstraction de la matière.

5° De plus, suivant Aristote dans le *I Poster*, c'est le propre de la science de s'occuper non seulement du sujet, mais des parties et des passions du sujet; mais l'être est le sujet de la science divine, comme il a été dit. Donc il lui appartient de traiter de tous les êtres; mais la matière et le mouvement sont des êtres d'un certain genre, donc la science divine n'en fait pas abstraction.

6° De plus, comme le dit le Commentateur dans le livre 1 de la Physique, la science divine se sert de trois causes pour opérer ses démonstrations, à savoir, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale; mais on ne peut envisager la cause efficiente sans envisager le mouvement; il en est de même de la fin, comme il est dit dans le livre III de la Métaphysique. C'est pourquoi, dans les mathématiques qui sont immobiles, il n'y a point de démonstration par le moyen de ces causes. Donc la science divine ne fait pas abstraction du mouvement.

7° De plus, dans la théologie il est question de la création du ciel et de la terre, des actes humains et de beaucoup d'autres choses semblables, qui contiennent en elles-mêmes la matière et le mouvement. Donc il ne paraît pas que la théologie fasse abstraction de la matière et du mouvement.

### **Cependant:**

Il y a contre tout cela ce que dit Aristote dans le livre VI° de la Métaphysique que la philosophie première s'occupe des choses séparées la matière et immobiles. Or la philosophie première est la science divine, comme il est dit au même endroit; donc elle est abstraite du mouvement et de la matière.

De plus, la science la plus noble s'occupe des êtres les plus nobles; mais la science divine est la plus noble de toutes. Donc les êtres immatériels et immobiles étant les plus nobles, ils seront l'objet de la science divine.

De plus Aristote dit au commencement de la Métaphysique que la science divine a pour objet les premiers principes et les causes; or toutes ces choses sont immatérielles et immobiles; elles sont donc l'objet de la Science divine.

### **Réponse:**

Pour comprendre parfaitement la question, il faut savoir quelle est la science qui doit être appelée science divine. Il faut par conséquent savoir que toute science qui considère un genre subjecté doit aussi considérer les principes de ce genre, puisque toute science n'est parfaite que par la connaissance des premiers principes, comme le dit clairement Aristote au commencement de sa Physique. Mais il y a deux sortes de principes, il y en a qui existe en eux-mêmes, d'autres d'une nature complète, et sont -néanmoins principes des autres, comme les corps célestes sont des sortes de principes des autres corps inférieurs, et les corps simples des corps mixtes, et ces principes ne sont pas seulement considérés dans les sciences comme des principes, mais comme étant en eux thèmes certaines choses; et pour cette raison non seulement on s'en Occupe dans la science qui a pour objet *principiata*; mais ils constituent une science séparée par eux-mêmes, comme par rapport aux corps célestes il y a une certaine partie de la science naturelle en dehors de celle où l'on traite des corps mixtes. Il y a d'autres

principes qui ne sont pas en eux-mêmes d'une nature complète, mais qui sont seulement les principes des natures, comme l'unité de nombre, le point de la ligne, la forme et la matière du corps physique; c'est pourquoi on ne traite de ces principes que dans la science qui s'occupe *de principiatis*. Comme dans chaque genre déterminé il y a des principes communs qui s'étendent à tous les principes de ce genre, de même tous les êtres, en tant qu'ils communiquent dans l'être, ont certains principes qui sont les principes de tous les êtres, lesquels principes peuvent être appelés communs de deux manières, suivant Avicenne, *in sua sufficientia*.

1° Par prédication, comme lorsque je dis que la forme est commune à toutes les formes, parce qu'elle s'applique à chacune;

2° Par causalité, comme nous disons qu'un soleil unique est le principe de toutes les choses générables.

Or tous les êtres ont un principe commun non seulement suivant le premier mode que désigne Aristote dans le livre II° de la Métaphysique, en disant que tous les êtres ont le même principe suivant l'analogie, mais encore suivant le second mode, de sorte qu'il y ait certaines choses numériquement les mêmes principes de toutes choses, selon que, par exemple, les principes des accidents sont ramenés aux substances, et les principes des substances corruptibles aux substances incorruptibles, et ainsi, suivant un certain degré et un certain ordre, tous les êtres sont ramenés à certains principes. Et comme ce qui est pour tout le principe de l'existence doit être surtout un être, comme il est dit dans le livre II de la Métaphysique, ces principes doivent en conséquence être très complets, et pour cette raison se trouver parfaitement en acte, de manière à n'avoir absolument rien de la puissance, parce que l'acte est supérieur et plus puissant que la puissance, comme il est dit dans le livre X° de la Métaphysique. Il faut donc, pour cette raison, qu'ils soient étrangers à la matière qui est puissance, et au mouvement qui est l'acte de ce qui existe en puissance; telles sont les choses divines, parce que tout ce qui est divin existe surtout dans cette nature immatérielle et immobile, comme il est dit dans le livre VI de Métaphysique. Donc les choses divines de ce genre étant les principes de tous les êtres et étant néanmoins en elles d'une nature complète, peuvent être traitées de deux manières: l'une suivant qu'elles sont les principes communs de tous les êtres, l'autre suivant qu'elles sont certaines choses en elles-mêmes. Mais comme à l'égard de ces premiers principes, quoique très connus en eux-mêmes, l'intellect est comme l'oeil du hibou par rapport à la lumière du soleil, ainsi qu'il est dit dans le livre II de la Métaphysique nous ne pouvons les atteindre par les lumières naturelles de la raison, qu'en tant que nous y sommes conduits par les effets, et c'est de cette manière que les philosophes y sont parvenus, comme il est dit dans l'Épître aux Romains, *invisibilia*, etc. C'est pourquoi ces choses divines ne sont traitées par les philosophes qu'en tant qu'elles ont les principes de toutes choses; aussi elles sont traitées dans cette doctrine qui renferme tout ce qui est commun à tous les êtres, et qui a pour sujet l'être en tant qu'être; c'est là ce qu'on appelle chez les philosophes science divine. Il y a une autre manière de connaître ces sortes de choses en dehors de leur manifestation par les effets, mais suivant qu'elles se manifestent elles-mêmes. C'est cette manière dont parle l'Apôtre, I Cor., II, 11: "Il n'y a que l'Esprit de Dieu qui connaisse les choses de Dieu, etc.," et suivant ce mode les choses divines sont traitées comme subsistant en elles-mêmes, et non comme étant les principes des choses. Ainsi donc la théologie ou science divine est de deux sortes; l'une où l'on considère les choses divines non comme sujet de la science, mais comme principe du sujet, et cette théologie est celle dont s'occupent les philosophes, et qui s'appelle autrement, métaphysique. L'autre qui considère les choses divines à raison d'elles-mêmes, comme su de la science, et cette théologie est celle qui est appelée Ecriture sainte: l'une et l'autre théologie roule sur les choses qui sont séparées de la matière et du mouvement suivant l'être mais diversement selon qu'une chose peut être étrangère de deux manières, à la matière et au

mouvement suivant l'être. La première de telle façon qu'il soit de la nature d'une chose dite séparée de ne pouvoir en aucune manière participer à la matière et au mouvement; c'est dans ce sens que Dieu et les anges sont dits dégagés de la matière. La seconde, qu'il ne soit pas de sa nature de participer à la matière et au mouvement., mais de pouvoir être sans matière et sans mouvement, quoique cela se rencontre quelquefois: ainsi l'être, la substance, la puissance et l'acte sont dégagés de la matière et du mouvement, parce qu'ils ne dépendent pas de la matière et du mouvement suivant l'être, comme le font les mathématiques qui ne peuvent jamais exister sans matière, quoiqu'il soit possible de les concevoir sans la matière sensible. Donc la théologie philosophique traite des choses séparées de la seconde manière, comme des principes du sujet. Au contraire, la théologie de l'Écriture sainte traite des choses séparées de la première manière, comme des sujets, quoiqu'on y traite certaines choses qui existent dans la matière et le mouvement, suivant ce que demande la manifestation des choses divines.

### **Solutions:**

1° Il faut répondre à la première difficulté que les choses qui ne sont prises dans une science que pour en manifester d'autres, n'appartiennent pas *per se* à la science, mais comme *per accidens*. En effet, dans les mathématiques on prend certaines choses naturelles, et d'après cette manière, rien n'empêche qu'il se trouve dans la science divine certaines choses participant, à la matière et au mouvement.

2° A la seconde il faut dire que le mouvement n'est pas attribué à Dieu proprement, mais par métaphore, et cela de deux manières;

la première en tant que l'opération de l'intellect ou de la volonté est appelée mouvement, et dans ce sens on dit que quelqu'un se meut, lorsqu'il se comprend et s'aime. C'est dans ce sens que peut être vraie la parole de Platon qui dit que le premier moteur se meut lui-même, parce qu'il se comprend et s'aime, ainsi que le dit le Commentateur dans le livre VIII de la Physique.

La seconde dans le sens que la dérivation des produits des premières causes peut s'appeler procession ou mouvement quelconque de la cause vers le produit, en tant que la similitude de la cause reste dans l'effet, et ainsi la cause qui d'abord existait en elle-même, se produit dans l'effet par sa ressemblance.

C'est ainsi que Dieu, qui a imprimé sa ressemblance dans toutes les créatures, est dit sous certain rapport se mouvoir en tout, ou procéder vers tout. Saint Denis se sert fréquemment de cette locution. Et c'est suivant ce sens qu'il faut entendre, ce semble, ce passage de la Sagesse, VII, où il est dit, "que la sagesse est plus mobile que tous les mobiles, et, qu'elle embrasse tout d'une fin à l'autre." Ce n'est pas là proprement se mouvoir, aussi la raison n'y a rien à voir. A la troisième il faut dire que la science divine reçue par l'inspiration de Dieu ne traite pas des anges comme d'un sujet, mais seulement comme de choses prises pour la manifestation d'un sujet. Ainsi donc, dans la sainte Écriture on s'occupe des anges comme des autres créatures; mais dans la science divine que donnent les philosophes, on s'occupe des anges qu'ils appellent des intelligences, de la même manière que de la cause première qui est Dieu, en tant, par exemple, qu'ils sont aussi eux-mêmes des principes seconds au moins par le mouvement des sphères qui ne peuvent avoir aucun mouvement physique. Or le mouvement qui provient de l'élection se ramène au mode par lequel l'opération de la volonté ou de l'intellect est appelée mode, ce qui a lieu d'une manière impropre, en prenant le mouvement dans un sens métaphorique. Or le mouvement qui se produit suivant le lieu, ne se rapporte pas à la circonscription locale, mais à l'opération qu'il exerce en tel ou tel lieu, ou à quelque autre habitude à l'égard d'un lieu tout-à-fait équivoque à celle d'un corps localisé à l'égard du lieu:

par conséquent il est clair qu'un mouvement semblable à celui que l'on attribue aux choses naturelles ne leur convient pas.

4° A la quatrième il faut dire que l'acte et la puissance sont plus communs que la matière et la forme, et par conséquent, quoiqu'on ne trouve pas dans les anges une combinaison de matière et de forme, on peut néanmoins y trouver la puissance et l'acte. En effet, la matière et la forme sont des parties de ce qui est composé de matière et de forme; par conséquent on trouve cependant en eux une combinaison de matière et de forme, dont une partie est à l'égard de l'autre comme la puissance à l'acte. Or, ce qui peut être peut n'être pas, conséquemment il est possible qu'une partie se trouve avec ou sans l'autre, par conséquent la combinaison de matière et de forme, suivant le Commentateur dans le livre I Le Ciel et le monde, et le Vile de la Métaphysique, ne se trouve que dans les choses qui sont corporelles selon la nature. Rien n'empêche non plus qu'un accident quelconque reste d'une manière permanente dans un sujet, comme la figure dans le ciel, quoiqu'il soit cependant impossible qu'un corps céleste existe sans telle figure, parce que la figure et tous les autres accidents suivent la substance comme une cause, par conséquent le sujet se rapporte aux accidents non seulement comme une Puissance passive, mais encore en quelque sorte comme une Puissance active; c'est pour cela que certains accidents se perpétuent dans leurs sujets. Mais la matière n'est pas ainsi le sujet de la forme, aussi toute matière subsistant sous une forme, peut aussi ne pas s'y trouver, à moins peut-être qu'une cause extrinsèque ne la retienne, Comme nous supposons, en Vertu de la puissance divine, que certains corps composés de choses contraires sont incorporels, tels que les corps ressuscités. Or, l'essence de l'ange est incorruptible de sa nature, par conséquent il n'y a point en lui composition de matière et de forme. Mais comme l'ange n'a point l'être de lui-même, il est donc en puissance par rapport à l'être qu'il reçoit de Dieu, et se compare ainsi à l'être qu'il a reçu de Dieu à son essence simple, comme l'acte à la puissance. Voilà pourquoi on dit qu'ils sont composés *ex quo est* et *quod est*, de sorte qu'on entend par *quo est* l'être lui-même, et par *quod est* la nature de l'ange Si les anges étaient composés de matière et de forme ce ne serait point de matière sensible, car il faut que les choses soient abstraites, et les choses métaphysiques séparées.

5° A la cinquième il faut dire que l'être et la substance sont dits séparés de la matière et du mouvement, non par la raison qu'il est de leur nature d'être sans matière et sans mouvement, Comme il est de la nature de l'âne d'être privé de raison, mais bien par la raison qu'il n'est pas de leur nature d'être dans la matière et le mouvement, quoique parfois cela ait lieu, comme animal fait abstraction de rai-s, able, quoiqu'il y ait quelque animal raisonnable.

6° A la sixième il faut dire que le métaphysicien s'occupe aussi de chaque être non suivant les natures particulières qui en font tel ou tel être, mais en tant qu'ils participent à la nature commune de l'être, et de cette manière la matière et le mouvement s'y rattachent aussi.

7° A la septième il faut dire que l'action et la passion ne conviennent pas aux êtres sous le rapport de la spéculation mais en tant qu'ils sont dans l'être, Or le mathématicien ne s'occupe des choses abstraites qu'en spéculation, et par conséquent ces choses, sous ce rapport, ne peuvent être le principe et la fin du mouvement, aussi le mathématicien ne démontre-t-il pas par la cause efficiente et finale. Quant au théologien, les choses dont il s'occupe sont des choses séparées existant dans la nature des choses; or ces sortes de choses peuvent être le principe et la fin du mouvement; c'est pourquoi rien n'empêche qu'il ne démontre par la cause efficiente et finale.

8° A la huitième il faut dire que, de même que la foi, qui est comme une habitude de la théologie, a pour objet la vérité première, renferme cependant dans les articles de foi certaines choses qui appartiennent aux créatures en tant qu'elles touchent d'une certaine manière à la vérité première, de même aussi la théologie traite de Dieu comme d'un sujet: elle

s'empare aussi de plusieurs choses dans les créatures comme ses effets, ou comme ayant vis-à-vis de lui une habitude quelconque.

## **QUESTION 6: LES MODES ATTRIBUÉS À LA SCIENCE SPÉCULATIVE**

On cherche ensuite quels sont les modes attribués à la science spéculative, sur cela on pose quatre questions.

1° Faut-il procéder dans la science naturelle rationnellement, scientifiquement dans les mathématiques et intellectuellement dans les choses divines?

2° Dans les choses divines faut-il mettre complètement l'imagination de côté?

3° Notre intellect peut-il considérer la forme divine elle-même?

4° Peut-on le faire par le moyen de quelque science spéculative?

***Article 1: Faut-il procéder dans la science naturelle rationnellement, scientifiquement dans les mathématiques et intellectuellement dans les choses divines?***

### **Objections:**

1° Il semble qu'il ne faut pas procéder rationnellement dans les choses de la nature. En effet, la philosophie rationnelle est distinguée de la philosophie naturelle, mais le mode rationnel est semblable appartenir en propre à la philosophie rationnelle, c'est donc à tort qu'on l'attribue à la philosophie naturelle.

2° De plus, Aristote dans sa Physique distingue fréquemment les moyens d'arriver à certaines conclusions rationnelles et physiques. Donc il n'appartient pas à la science naturelle de procéder rationnellement.

3° De plus, ce qui est commun à toutes les sciences ne peut-être attribué en propre à l'une d'elles. Mais toute science procède par voie de raisonnement, de discours, ou des effets aux causes, ou des causes aux effets, ou d'après certains signes. Donc il ne faut pas en faire une attribution propre à la science naturelle.

4° De plus, ce qui est de raisonnement est distingué de ce qui est scientifique dans le livre VI de l'Éthique, mais la science naturelle appartient au scientifique, dont c'est à tort qu'on lui attribue de procéder rationnellement.

**Deuxième problème:** Mais voici ce que dit Boèce à l'encontre de cela, livre V, De consolatione. La raison, lorsqu'elle considère quelque chose d'universel, sans se livrer à l'imagination, sans user des sens, perçoit néanmoins les choses qui sont du domaine de l'imagination et des sens; mais il n'appartient qu'à la seule nature de percevoir les choses qui dépendent de l'imagination et des sens. Donc c'est à juste titre que le mode rationnel est attribué à la science naturelle.

5° De plus il est dit dans le livre De Spiritu et Anima, que la raison considère les formes des corps; mais c'est surtout la science naturelle qu'il appartient de considérer les corps; c'est donc à bon droit qu'on attribue à la science naturelle de procéder rationnellement

D'un autre côté il semble que c'est mal à propos que l'on dit que les mathématiques procèdent scientifiquement. En effet, la discipline ne semble pas être autre chose que l'acceptation de la science; mais on acquiert la science dans toute partie de la philosophie, parce que toutes procèdent par voie de démonstration; donc il est commun à toutes les parties de la philosophie de procéder disciplinairement, il ne faut donc pas en faire une attribut propre des mathématiques.

6° De plus une chose est certaine, plus il paraît que l'acquisition en est facile, mais les choses naturelles sont plus certaines, comme on le voit, que les mathématiques, parce qu'elles sont perçues par les sens qui sont la source de toute connaissance. Donc ce mode convient mieux au naturaliste qu'au mathématicien.

7° De plus comme on le voit dans le livre V de la Métaphysique, cela est le commencement de la science sur quoi l'enseignement est plus facile, mais c'est par la logique que l'on commence à apprendre, puisqu'il faut l'étudier avant les mathématiques et toutes les autres sciences. Donc le mode disciplinairement convient mieux à la logique.

8° De plus, le mode de la science naturelle et de la science divine se tire des puissances de l'âme, à savoir de la raison et de l'intellect. Donc le mode mathématique doit se tirer de même de quelque puissance de l'âme, et ainsi il n'est pas juste de dire qu'elle procède disciplinairement.

Au contraire, procéder disciplinairement c'est procéder démonstrativement et par voie de certitude: mais, comme dit Ptolomée au commencement de l'Almageste, le seul genre mathématique, lorsqu'on s'y applique, produit une conviction ferme et stable, nécessaire à ceux qui la recherchent, comme par une démonstration opérée par des moyens indubitables. Donc il appartient surtout aux mathématiques de procéder disciplinairement

9° De plus, Aristote le prouve dans plusieurs passages de ses ouvrages où il appelle discipline, les sciences mathématiques.

### **Troisième problème:**

10° Il semble, d'autre part, que ce n'est pas un mode convenable à la science divine de procéder intellectuellement. En effet l'intellect, suivant Aristote, est la science des principes des conclusions, mais tout ce qui s'enseigne dans la science divine n'est pas principe, il y a aussi des conclusions; donc il ne convient pas à la science divine de procéder intellectuellement.

11° De plus nous ne pouvons pas opérer intellectuellement dans les choses qui excèdent la portée de l'intelligence, mais choses divines sont au-dessus de toute intelligence, comme le dit saint Denis le premier chap. Des noms divins. Et Aristote dans le livre De Causis. Donc on ne peut pas les traiter intellectuellement.

12° De plus saint Denis dans le ch. VII° des Noms divins, dit que les anges ont une vertu, intellectuelle en tant qu'ils ne tirent pas la science divine des choses sensibles ou divines, mais cela surpasse la puissance de l'âme comme il est dit au même endroit. Donc comme la science divine dont il s'agit ici est la science de l'âme humaine, il semble que ce n'est pas son mode de traiter intellectuellement.

13° De plus, la théologie semble s'occuper principalement des choses qui appartiennent à la foi, mais à l'égard des choses qui appartiennent à la foi, le fin c'est de

comprendre selon un autre passage d'Isaïe, VII, 9: "Si vous ne croyez vous ne comprendrez pas." Donc ce mode ne doit pas être donné comme le mode de la théologie mais comme la fin.

### **Cependant:**

Contrairement à cela, le livre De Spiritu et anima que l'intellect appartient aux esprits créés et à l'intelligence à Dieu. Or c'est là l'objet de la science divine. Donc il semble qu'il lui est propre de procéder intellectuellement.

De plus le mode de la science doit répondre à la matière mais les divines sont des choses intelligibles par elles-mêmes; donc le mode convenable à la science divine c'est de procéder intellectuellement.

### **Réponse:**

Il faut dire à la première question qu'une manière de procéder dans les sciences se dit rationnelle sous trois rapports;

**1°** du côté des principes d'où elle procède,

comme lorsqu'on traite d'une chose et que pour la prouver on procède d'après les oeuvres de la raison, tels sont le genre, l'espèce, l'opposé, et les intentions considérées par les logiciens, et ainsi on appelle rationnel le mode employé dans une science en usant des propositions fournies par la logique, dont on se sert en logique comme enseignant dans les autres sciences. Mais ce mode ne peut convenir proprement à science particulière, dans les choses où se trouve le péché, qu'en procédant de principes propres; mais cela convient proprement à l'égard de la métaphysique et de la logique, parce que ces deux sciences sont communes et ont en quelque sorte le même sujet.

**2°** On appelle un mode rationnel d'après le terme où il s'arrête.

En effet, le dernier terme où doit conduire l'investigation de la raison est l'intelligence des principes par le moyen desquels nous jugeons; et lorsque cela arrive on ne l'appelle point mode de procéder, ou preuve naturelle mais démonstration. Quelquefois aussi l'investigation de la raison ne conduit pas au dernier terme mais demeure en chemin, lorsqu'il reste une double issue. Cela arrive lorsqu'on procède par des raisons probables, propres à constituer une opinion ou une conviction, mais non une science. Et ainsi le mode rationnel se distingue du démonstratif. Ainsi on peut procéder rationnellement dans toute science de manière qu'on prépare par des probabilités la voie à des conclusions nécessaires. C'est là un autre mode de la logique qu'elle emploie dans les sciences démonstratives, non comme enseignement mais comme moyen: ainsi le mode rationnel est dénommé de ces deux façons par notre science. La logique qui est appelée la science rationnelle use de ces deux moyens dans les sciences démonstratives, comme le dit le Commentateur, livre I° de la Physique.

**3°** En troisième lieu on appelle un mode rationnel d'après la puissance rationnelle,

en tant que dans ses procédés il suit le mode propre de cognition de l'âme raisonnable, et ainsi le mode rationnel est le mode propre de la science naturelle. En effet, la science naturelle dans ses procédés conserve le mode propre de l'âme raisonnable, sous deux rapports.

**1°** Sous ce rapport que de même que l'âme raisonnable tire des choses sensibles, plus connues par rapport à nous, la connaissance des choses intelligibles qui sont plus conformes à la nature, comme on le voit dans le livre I° de la Physique, de

même aussi la science naturelle procède des choses qui sont plus connues par rapport à nous et moins connues suivant la nature, et la démonstration qui se fait par le signe ou par l'effet est plus usitée dans la science naturelle.

2° Parce qu'elle possède ce qui est le propre de la raison, comme de discourir en allant d'une chose à une autre, et cela est mieux observé dans la science naturelle où l'on passe de la connaissance d'une chose à la connaissance d'une autre, de la connaissance de l'effet à la connaissance de la cause. Et l'on ne procède pas d'une chose à l'autre suivant la raison ce qui n'est pas différent suivant la chose, comme en procédant de l'animal à l'homme. Effectivement dans les sciences mathématiques on procède uniquement par les choses qui sont de l'essence de la chose, puisqu'elles ne démontrent que par la cause formelle, aussi on n'y démontre pas une chose par une autre chose, mais bien par la définition propre de cette chose. Quoiqu'il y ait en effet quelques démonstrations du cercle par le triangle, ou vice versa, cela n'a lieu que parce qu'il y a dans le cercle une puissance pour le triangle et réciproquement. Mais dans la science naturelle où la démonstration s'opère par les causes extrinsèques, on fait la preuve pour une chose au moyen d'une autre tout-à-fait extrinsèque; c'est ainsi que l'on observe parfaitement le mode rationnel dans la science naturelle; c'est pour cela que la science naturelle est de toutes la plus conforme à l'intellect de l'homme. On attribue donc le procédé rationnel à la science naturelle, non parce qu'il ne convient qu'à elle, mais parce qu'il lui convient plus qu'à toute autre.

### **Solutions:**

1° Il faut répondre à la première difficulté que cette manière vient d'une procession appelée rationnelle suivant le premier mode; c'est ainsi en effet que le mode rationnel est propre à la science rationnelle et à la science divine et non à la science naturelle.

2° A la seconde il faut dire que cette manière vient du procédé qui est appelé naturel de la seconde manière.

3° A la troisième il faut dire que dans toutes les sciences on observe le mode de la raison sous ce rapport que l'on procède d'un point à un autre suivant la raison, et non d'une chose à une autre; mais cela est le propre de la science naturelle, comme nous l'avons dit.

4° A la quatrième il faut dire qu'Aristote dans le même endroit prend pour une même chose le raisonnement et la spéculation, d'où il est clair que cela regarde le second mode assigné. Aristote attribue dans cet endroit au raisonnement et à la spéculation les actes humains dont s'occupe la science morale à raison de sa contingence. C'est pourquoi on peut conclure de ce qui a été dit que le premier mode de rationnalité est parfaitement propre à la science rationnelle, le second à la morale, le troisième à la science naturelle.

**Au second problème,** il faut dire qu'on attribue à la science mathématique, de procéder disciplinairement, non parce qu'elle est la seule à le faire, mais parce que cela lui convient principalement. Donc comme apprendre n'est autre chose que de recevoir la science d'un autre, nous disons que nous procédons disciplinairement quand nos procédés nous conduisent à une connaissance certaine, qui est appelée science, ce qui arrive effectivement dans les sciences mathématiques. En effet, la science mathématique tenant le milieu entre la science naturelle et la science divine est plus certaine que l'une et l'autre. Et d'abord elle est plus certaine que la science naturelle parce que la spéculation de celle-ci appartient au mouvement et à la science absolue, puisque la science naturelle s'exerce sur la matière et le mouvement.

Or de ce que la science naturelle s'exerce sur la matière, il s'ensuit qu'elle dépend de plusieurs choses, à savoir de l'observation de la matière et de la forme, des dispositions matérielles, et des propriétés qui suivent la forme dans la matière. Or lorsque pour connaître une chose il faut en étudier plusieurs la connaissance de cette chose est plus difficile à acquérir c'est pourquoi il est dit dans primo Posteriorum que la science la moins certaine est celle qui se compose par addition, comme la géométrie par rapport à l'arithmétique. Par la raison donc qu'elle s'exerce sur les choses mobiles et qui n'ont pas un caractère d'uniformité, sa connaissance est moins solide, parce que ses démonstrations pour la plupart sont fondées sur ce qui est parfois tout différent. Conséquemment plus une science approche des choses singulières, comme les sciences opératives, la médecine, l'alchimie, la morale, moins elle peut offrir de certitude à raison de la multitude des choses qu'il faut étudier dans ces sciences, et où l'omission de certaines choses produit de fréquentes erreurs, à raison aussi de leur variabilité. Or les procédés de la science mathématique sont plus certains que ceux de la science divine, parce que les choses qui sont l'objet de la science divine sont plus éloignées des sens origines de nos connaissances, et relativement aux substances séparées à la connaissance des quelles conduisent d'une manière insuffisante les choses apprises par le moyen des sens, et relativement aux choses communes à tous les êtres qui sont les plus uni et par là extrêmement éloignées des choses particulières qui tombent sous les sens. Mais les mathématiques tombent sous les sens et sont tributaires de l'imagination, comme la ligne, la figure, le nombre et autres choses de ce genre, par conséquent l'intellect recevant de l'imagination ces sortes de choses en acquiert plus facilement et plus certainement la connaissance, que d'une intelligence quelconque, voir même la quiddité de la substance, la puissance et l'acte et autres choses pareilles. On voit par là que les travaux des mathématiques sont plus faciles et plus certains que les spéculations de la théologie et de la science naturelle et beaucoup plus que dans les autres sciences opératives, c'est pour cela que celle-ci est dite avec toute raison procéder disciplinairement, c'est aussi ce que dit Ptolomée au commencement de l'Almageste. On appellerait plutôt les autres deux genres du théorique opinion que conception de la science; le théologien à raison de ce qu'il a d'invisible et d'incompréhensible, le physicien à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. Le mathématicien seul donne donc à ceux qui s'en occupent une conviction ferme et stable, en fondant ses démonstrations sur des raisons incontestables.

5° Il faut donc dire sur le premier point que bien que l'enseignement soit reçu dans toute science, cela a lieu avec plus de facilité et de certitude dans les mathématiques, comme on l'a dit.

6° Sur le second il faut dire que quoique les choses naturelles soient soumises au sens, elles n'ont pas néanmoins une grande certitude lorsqu'elles se produisent en dehors des sens à cause de leur instabilité, comme les mathématiques qui sont en dehors du mouvement dans la matière sensible suivant l'être, et ainsi elles peuvent sous le sens et dans le domaine de l'imagination.

7° Sur le troisième il faut dire qu'en étudiant nous commençons par ce qui est plus facile à moins que la nécessité en décide autrement. En effet, il est quelquefois nécessaire de ne pas commencer par ce qui est facile, mais bien par ce qui doit conduire à la connaissance de ce qui suit; dans cette hypothèse, il faut commencer par la logique, non qu'elle soit plus facile que les autres sciences, car elle offre une très grande difficulté puisqu'elle s'occupe de choses conçues secondairement; mais parce que les autres sciences dépendent d'elle, en tant qu'elle enseigne le moyen de procéder dans les autres sciences. Il faut en effet connaître le mode de la science elle-même, comme il est dit dans le II° livre de la Métaphysique.

8° Sur le quatrième point, il faut dire que le mode des sciences se prend dans les puissances de l'âme suivant le mode qu'ont les puissances de l'âme dans l'action. C'est

pourquoi les modes des sciences ne répondent pas aux puissances de l'âme, mais bien aux modes dont peuvent procéder les puissances de l'âme, qui sont diversifiées non seulement par rapport aux puissances, mais encore par rapport aux objets, et ainsi il n'est pas nécessaire que le mode d'une science quelconque soit dénommé par quelque puissance de l'âme. On peut dire néanmoins qu'ainsi que le mode de la physique est dénommé par la raison suivant qu'il reçoit des sens, le mode de la science divine est dénommé par l'intellect suivant qu'il considère quelque chose en Dieu. De même le mode des mathématiques est considéré suivant qu'il reçoit de l'imagination.

**Au troisième problème**, il faut dire que de même qu'on attribue à la philosophie naturelle de procéder rationnellement parce que c'est sur le mode de la raison qu'on observe en elle, de même, on attribue à la puissance divine de procéder intellectuellement que on observe principale en elle le mode de l'intellect: or la raison diffère de l'intellect comme la multitude diffère de l'unité. C'est pour quoi Boèce a dit dans le livre IV<sup>o</sup> de la consolation, que la raison est à l'intellect comme le temps à l'éternité, le cercle au centre. En effet, c'est le propre de la raison se répandre sur plus objets et d'en retirer une connaissance simple. C'est pourquoi saint Denis dit dans le livre des Noms divins, que les âmes a raison de leur rationalité voltigent autours de la vérité, et elles diffèrent en cela des anges; mais en tant qu'elles englobent plusieurs choses en une, elles égalent les anges en quelque façon. L'intellect au contraire considère d'abord une vérité simple et tire d'elle la connaissance de toute les autres, comme Dieu connaît tout en concevant son essence. C'est pourquoi saint Denis dit au même endroit les esprits des anges ont l'intellectualité en tant qu'ils conçoivent uniformément les choses intelligibles des choses divines. On voit donc par là que la considération rationnelle se termine à l'intellectuelle par la voie de résolution, en tant que la raison exprime de plusieurs considérations une vérité simple. D'un autre côté la considération intellectuelle est le principe de la rationnelle par voie de composition et d'invention, en tant que l'intellect comprend plusieurs choses en une. Donc la considération qui est le terme de tout raisonnement humain est surtout une considération intellectuelle: or toute la considération de la raison opérant par résolution dans toutes les sciences se termine à la connaissance de la science divine. En effet, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il arrive quelquefois que la raison procède d'un point à un autre suivant la chose, comme lorsque la démonstration se fait par les causes ou par les effets extrinsèques; en composant on procède des causes aux effets comme voie de résolution, lorsqu'on procède des effets aux causes par la raison que les causes sont plus simples que les effets et dans une plus grande immobilité et uniformité; par voie de résolution, lorsqu'on fait tout le contraire. Le dernier terme de résolution dans cette voie se trouve quant on arrive aux causes dernières les plus simples, qui sont les substances séparées. D'autres fois, on procède d'un point à un autre suivant la raison, comme lors procède suivant les causes intrinsèques. Il y a composition lorsqu'on procède des formes les plus universelles aux plus particulières, il y a au contraire résolution, quand on fait tout l'opposé, parce que ce qui est plus universel est plus simple. Or les choses les plus universelles sont celles qui sont communes à tous les êtres, et par conséquent le terme dernier de résolution dans cette voie est la considération de l'être et des choses qui appartiennent à l'être comme tel. Or telles sont les choses qui sont l'objet, de la science divine, à savoir les substances séparées et les choses communes à tous les êtres. D'où l'on voit que sa considération est tout-à-fait intellectuelle. Voilà aussi pourquoi elle fournit des principes à toutes les autres sciences, en tant que la considération intellectuelle est rationnellement le principe en vertu du elle est appelée la philosophie première: néanmoins on ne l'apprend qu'après la physique et les autres sciences, en tant que la considération intellectuelle est le terme rationnel, à raison de quoi la métaphysique est appelée comme *transphysique*, parce qu'elle vient par résolution après la physique.

10° Il faut donc dire sur le premier point que l'on n'attribue pas à la science divine de procéder intellectuellement, comme si elle ne raisonnait pas en procédant des principes aux conclusions, mais parce que son raisonnement est très proche de la considération intellectuelle, et des conclusions des principes.

11° Sur le second il faut dire que Dieu est supérieur tout intellect créé, quant à la compréhension; mais non quant à l'intellect incréé, puisqu'il s'embrasse lui-même en se concevant. Il est supérieur à tout intellect *in status viae*, quant à la connaissance qui roule sur le *quid est*, mais non quant à la connaissance qui regarde *an est*. Les bienheureux connaissent *quid est*, parce qu'ils voient son essence: Néanmoins la science divine n'a pas seulement Dieu pour objet, mais encore les autres choses qui n'excèdent pas l'intellect humain *in statu viae*, quant à ce qu'il faut connaître.

12° Sur le troisième, il faut dire, ainsi qu'il a été dit, que la connaissance humaine ou la considération par rapport à son terme atteint en quelque sorte la connaissance des anges, non sous le rapport de l'égalité, mais par une certaine similitude. C'est pourquoi saint Denis dit dans le VII° chapitre Des noms divins, que bon nombre d'âmes sont regardées comme dignes d'égaliser l'intellect des anges par une certaine convolution, autant qu'il convient et qu'il est possible à des âmes.

13° Sur le quatrième, il faut dire, que même les connaissances de la foi appartiennent à l'intellect principalement. Ce n'est pas en effet par les investigations de la raison que nous acquérons cette connaissance, nous ne faisons que lui donner notre assentiment par une simple perception de l'intellect. Nous disons que nous ne concevons pas, dans ce sens que l'intellect n'en a pas une connaissance pleine et entière, ce qui nous est promis comme récompense.

## **Article 2: Dans les choses divines faut-il mettre complètement l'imagination de côté?**

### **Objections:**

1° Il semble que dans les choses divines il faut avoir recours aux images. En effet la science divine n'est nulle part donnée plus convenablement que dans l'Écriture sainte, mais dans la sainte Écriture nous avons recours aux images à l'égard des choses divines, lorsqu'on décrit ces choses sous les figures sensibles; donc il faut recourir aux images dans les choses divines.

2° De plus, les choses divines ne sont reçues que dans l'intellect c'est pourquoi il faut les traiter in comme il a été dit. Mais on ne peut concevoir sans image, ainsi que le dit Aristote, II° et III° livre De anima. Donc il faut des images dans les choses divines.

3° De plus, nous connaissons surtout les choses divines par l'illumination des rayons divins; mais, comme l'a dit saint Denis, I° chap. Hiérarchie Céleste: Les rayons divins ne peuvent nous illuminer autrement qu'à travers l'enveloppe diversifiée des voiles sacrés, et il appelle voiles sacrés les images des choses sensibles; donc dans les choses sensibles il faut avoir recours aux images.

4° De plus, il faut procéder à l'égard des choses sensibles au moyen d'images. Mais nous recevons la connaissance des choses divines par des effets sensibles, suivant ce passage aux Rom., I, *Invisibilia*, etc. Donc dans les choses divines il faut employer les images.

5° De plus, dans les objets de cognition nous nous réglons surtout par ce qui est un principe de cognition, comme nous le faisons par les sens dans les choses sensibles, lesquels sens sont le principe de nos connaissances. Mais le principe de la cognition intellectuelle en nous c'est l'imagination, puisque les images se présentent à notre intellect comme les couleurs à la vue, ainsi qu'il est dit dans le livre III° De anima. Donc dans les choses divines il faut en venir aux images.

6° De plus, l'intellect ne faisant pas usage des organes corporels, son action n'est entravée par la lésion d'un organe corporel qu'en tant qu'il a recours à l'imagination; mais la lésion d'un organe corporel, du cerveau par exemple, empêche l'intellect de s'occuper des choses divines; donc l'intellect en considérant les choses divines fait usage d'images.

### **Cependant:**

A tout cela on oppose ce que dit saint Denis dans le chap. I de sa Théologie mystique, en parlant à Timothée: "Quant à vous, mon cher Timothée, mettez de côté les sens dans les visions mystiques." Mais l'imagination ne s'exerce que sur les choses sensibles, puisqu'elle n'est qu'un mouvement produit par les sens en acte, comme il est dit dans le livre II° De anima. Donc la méditation des choses divines étant tout-à-fait mystique, nous ne devons pas en cette matière avoir recours aux images.

De plus, dans l'étude de quelque science que ce soit, nous devons éviter ce qui peut y induire en erreur; mais, comme dit saint Augustin dans le livre sur la Trinité, la première erreur que l'on commet sur les choses divines, c'est d'essayer de transporter aux choses divines ce que l'on voit des corps. Donc, l'imagination ne s'exerçant que sur les choses corporelles, il semble que nous ne devons pas avoir recours aux images.

De plus, une vertu intérieure ne s'étend pas à ce qui est propre à une vertu supérieure, comme on le voit dans Boèce, livre V De la consolation; mais il appartient à l'intellect de connaître les choses divines et les choses spirituelles, aussi bien qu'à l'intelligence, comme il est dit dans le livre De spiritu et anima. Donc, ainsi qu'il est dit dans ce passage, l'imagination étant inférieure à l'intelligence et à l'intellect, il semble que, dans les choses divines qui sont spirituelles, nous ne devons pas recourir aux images.

### **Réponse:**

Il faut dire qu'il y a deux choses à considérer dans toute connaissance, à savoir, le principe et la fin, ou le terme. Le principe appartient à l'appréhension, et les termes au jugement; c'est là en effet que la connaissance se trouve parfaite. Donc le principe de chacune de nos connaissances se trouve dans les sens, parce que de l'appréhension des sens naît l'appréhension de l'imagination, qui est un mouvement produit par les sens, comme le dit Aristote, de laquelle naît ensuite en nous l'appréhension intellectuelle, puisque les imaginations appartiennent à l'âme intellectuelle comme objets, ainsi qu'il est dit dans le livre III de l'Âme; mais le terme de la cognition n'est pas toujours uniforme. Quelquefois, en effet, il réside dans les sens, d'autres fois dans l'imagination, quelquefois dans l'intellect seul. En effet, parfois les propriétés et les accidents de la chose, qui sont démontrés par les sens, expriment suffisamment la nature de la chose, et alors il faut que le jugement porté sur une chose vraie et formé par l'intellect soit conforme à ce que les sens démontrent sur cette chose; de ce genre sont toutes les choses naturelles qui sont déterminées à la matière sensible, c'est pour cela que dans la science naturelle la cognition doit se borner aux sens, de manière que nos jugements sur les choses naturelles soient en rapport avec ce qu'en démontrent les sens, comme on le

voit dans le livre Le Ciel et le monde; et celui qui néglige le témoignage des sens dans les choses naturelles, tombe dans l'erreur. Ces choses sont naturelles qui sont composées de matière sensible et de mouvement, suivant l'être et suivant la spéculation. Il y a d'autres choses dont le jugement ne dépend pas de ce qui est perçu par les sens, parce que, bien qu'étant dans la matière sensible suivant l'être, elles sont néanmoins abstraites de la matière sensible, suivant la raison définitive; or le jugement sur chaque chose se forme principalement suivant sa raison définitive; mais comme, suivant la raison définitive, elles ne font pas abstraction de toute matière, mais uniquement de la matière sensible et en écartant les conditions sensibles, il reste toujours quelque chose d'imaginable; c'est pourquoi dans ces sortes de choses le jugement doit se former suivant ce que l'imagination démontre, telles sont les mathématiques. En effet, dans les mathématiques la cognition, à l'égard du jugement, doit se terminer à l'imagination et non aux sens, parce que le jugement mathématique est supérieur à l'appréhension du sens: c'est pourquoi il arrive quelquefois que le jugement n'est pas le même sur la ligne mathématique que sur la ligne sensible, comme en cela que la ligne droite ne touche la sphère que dans un point, ce qui convient à la ligne séparée, et non à la ligne droite dans la matière, comme il est dit dans le livre I De anima. Il y en a d'autres qui excèdent et ce qui tombe sous les sens, et ce qui est du domaine de l'imagination, comme les choses qui ne dépendent en rien de la matière, ni suivant l'être, ni suivant la spéculation; aussi la connaissance de telles choses sous le rapport du jugement ne doit se terminer ni à l'imagination, ni aux sens. Néanmoins nous parvenons à connaître ces choses d'après ce que l'on percevait, par le moyen des sens et de l'imagination, ou par voie de causalité, comme lorsque nous connaissons la cause d'après l'effet, laquelle cause n'a pas la même étendue que l'effet, mais est supérieure, ou par excès, ou par rémotion, lorsque nous séparons de ces choses tout ce que nous percevons par les sens ou par l'imagination: ce sont ces modes de connaître les choses divines d'après les choses sensibles, que suppose saint Denis dans le livre des Noms divins. Nous pouvons donc dans les choses divines faire usage des sens et de l'imagination comme de principes de nos spéculations, mais non comme de termes, tel que par exemple, si nous jugions divines les choses que perçoivent les sens et l'imagination. Or en venir à une chose, c'est arriver à cette chose comme à un terme; aussi dans les choses divines nous ne devons avoir recours ni aux sens, ni à l'imagination. Dans les mathématiques, nous pouvons aller à l'imagination, mais non aux sens; dans les choses naturelles nous pouvons aussi avoir recours aux sens. C'est pour cela que tombent dans l'erreur ceux qui tentent de procéder uniformément dans ces trois parties de la science spéculative.

### **Solutions:**

1° Sur le premier point il faut donc dire que la sainte Ecriture ne nous propose pas choses divines sous des figures sensibles, afin que notre intellect s'y fixe, mais afin qu'au moyen de ces choses il s'élève aux choses aussi se sert-elle de figures de choses peu importantes, que nous soyons moins exposés à nous y fixer, comme le dit saint Denis dans le chap. II Coeli hierar.

2° Sur le second point il faut dire que l'opération de notre intellect dans l'état présent n'est pas dégagée d'imagination relativement au principe de cognition, néanmoins il ne faut pas que nos connaissances se bornent toujours à l'imagination, de manière à juger que ce que nous percevons ressemble à l'image qui est pour nous un moyen d'appréhension.

3° Sur le troisième il faut dire que saint Denis ne parle que du principe de cognition, et non du terme auquel nous parvenons par les effets sensibles des trois manières dont nous avons parlé, je veux dire la connaissance des choses divines; non pourtant de telle sorte que le

jugement sur les choses divines doit se former suivant le mode des effets sensibles eux-mêmes.

4° Sur le quatrième point il faut dire que la raison opère quand le principe de cognition conduit suffisamment à ce que l'on veut connaître, et tel est le principe des sens dans les choses naturelles, mais non dans les choses divines, comme on l'a dit.

5° Sur le cinquième point il faut dire que l'imagination est le principe de nos connaissances, comme une chose où commence l'opération de notre intellect, non comme quelque chose de transitoire, mais comme quelque chose de permanent, un certain fondement de l'opération intellectuelle; de même qu'il faut que les principes de la démonstration restent permanents dans tout procédé de la science, puisque les imaginations sont comparées à l'intellect comme des objets où il voit tout ce qu'il envisage, ou suivant une représentation parfaite, ou suivant une négation. Par conséquent, quand la connaissance des imaginations est empêchée, la connaissance de l'intellect dans les choses divines doit rencontrer un obstacle absolu. Il est clair, en effet, que nous ne pouvons concevoir Dieu comme les causes des corps, soit au-dessus des corps, soit sans corporéité, à moins d'imaginer des corps; cependant le jugement sur les choses divines ne se forme pas suivant l'imagination. C'est pourquoi, quoique dans l'état présent l'imagination soit nécessaire dans toute connaissance des choses divines, il ne faut néanmoins jamais s'appuyer sur elle dans les choses divines.

### **Article 3: Notre intellect peut-il considérer la forme divine elle-même?**

#### **Objections:**

1° Il semble que nous ne pouvons pas voir la forme divine, au moins dans l'état présent. En effet, saint Denis dit dans l'Épître I à Caius: Si quelqu'un voyant Dieu a conçu ce qu'il a vu, il ne l'a point vu lui-même, mais bien quelque chose qui lui appartient, quelque chose de ce qui existe et est susceptible d'être connu; mais la forme divine est Dieu lui-même; donc nous ne pouvons pas voir sa forme divine.

2° De plus la forme divine est l'essence divine elle-même; mais personne dans cette vie ne peut voir Dieu dans son essence; donc on ne peut non plus voir sa forme.

3° De plus, en voyant la forme d'une chose, on en connaît quelque chose, mais suivant saint Denis, chap. I de la Théologie mystique, notre intellect est uni à Dieu de la manière la plus parfaite, en ne connaissant rien de lui; donc nous ne pouvons pas voir la forme divine.

4° De plus, comme il a été dit, le principe de toutes nos connaissances vient des sens; mais ce que nous connaissons par les sens ne suffit pas pour démontrer la forme de Dieu, ni même de quelque une des substances séparées; donc nous ne pouvons pas voir la forme divine.

5° De plus, sui Aristote, livre II° de la Métaphysique, notre intellect est, par rapport à ce qu'il y a de plus évident dans les choses, comme l'oeil du hibou par rapport au soleil; mais l'oeil du hibou ne peut en aucune façon voir le soleil. Donc notre intellect ne peut pas non plus voir la forme divine, ni les autres formes séparées qui sont les plus lumineuses de la nature.

#### **Cependant:**

A cela on oppose ce qui est dit dans l'Épître aux Rom. *Invisibilia Dei a creatura*, etc. Or la forme divine n'est autre chose que la divinité elle-même; donc nous pouvons connaître d'une certaine manière par l'intellect la forme divine elle-même.

De plus, Gen., XXXII sur ce passage: "J'ai vu le Seigneur face à face," saint Grégoire dit dans la Glose. Si l'homme ne la voyait pas, la vérité divine, il sentirait qu'il ne peut pas ne pas la voir; mais nous sentons que nous ne pouvons pas connaître parfaitement l'essence divine. Donc nous la voyons d'une certaine façon.

De plus saint Denis, dans le ch. II de la hiérarchie céleste, dit que l'esprit humain s'accoutume à s'élever, par le moyen des choses visibles, aux choses du monde supérieur qui ne sont autre chose que les formes séparées. Donc nous pouvons connaître d'une certaine façon les choses séparées.

### Réponse:

Il faut dire qu'une chose est connue de deux manières, 1° quand on soit *an est*, 2° quand on sait *quid est*. Pour savoir d'une chose ce qu'elle est, il faut que notre intellect soit conduit à la quiddité de cette chose ou à son essence immédiatement, ou à l'aide de certains moyens qui démontrent suffisamment sa quiddité. Or, dans l'état présent notre intellect ne peut pas pénétrer immédiatement dans l'essence divine et les autres essences séparées, parce qu'il passe immédiatement aux imaginations auxquelles il est comparé comme la vue aux couleurs, ainsi qu'il est dit dans le livre III De anima. De cette manière l'intellect peut concevoir immédiatement la quiddité d'une chose sensible, mais non celle d'une chose intellectuelle. C'est pourquoi saint Denis dit dans le chap. II Hiérarchie Céleste, que l'analogie en nous ne peut s'étendre immédiatement aux contemplations invisibles; mais il y a certaines choses invisibles dont la quiddité et la nature s'expriment facilement d'après les quiddités connues des choses sensibles, et nous pouvons savoir *quid est* sur de tels intelligibles, mais médiatement. Comme en sachant ce que c'est qu'homme et ce que c'est qu'animal, on connaît suffisamment l'habitude de l'un à l'autre, et on sait par là ce que c'est que le genre et ce que c'est que l'espèce. Mais les natures sensibles que l'on conçoit n'expriment pas suffisamment l'essence divine, ni même certaines essences séparées, puisqu'elles ne sont pas, naturellement parlant, du même genre; et la quiddité et toutes les dénominations de ce genre se disent presque d'une manière équivoque des choses sensibles et de ces substances: C'est pourquoi saint Denis, II° chap. Hiérarchie Céleste, appelle les similitudes des choses sensibles aux substances immatérielles, des *similations* dissemblables. Elles se disent d'une autre manière des choses intellectuelles qui possèdent ce qui est attribué d'une certaine manière aux choses sensibles, et ainsi ces substances n'en acquièrent pas une notoriété suffisante par voie de similitude; ni par voie de causalité non plus, parce que ce qui dans ces substances se trouve produit dans les inférieures ce ne sont pas des effets adéquats à leurs vertus, de manière à pouvoir ainsi parvenir à connaître de la cause *quod quid est*. C'est pourquoi dans la vie présente nous ne pouvons en aucune manière savoir le *quid est* de ces substances, non seulement par voie de cognition naturelle, ni même par voie de révélation, parce que le rayon de la révélation divine nous vient conformément à notre mode d'être, comme dit saint Denis. En effet, quoique par la révélation nous soyons élevés à connaître quelque chose qui sans cela nous resterait inconnu, ce n'est pas néanmoins de manière à en opérer la connaissance autrement que par les choses sensibles; c'est pourquoi saint Denis, dans le chap. I Hiérarchie Céleste, dit qu'il est impossible que les rayons divins nous éclairent autrement qu'à travers les voiles diversifiés des choses sacrées. Or la voie des sensibles n'est pas suffisante pour nous amener à la connaissance du *quid est* des substances surnaturelles. Et ainsi il reste à dire que nous ne connaissons les formes immatérielles que sous le rapport *an est*, et non sous celui du

*quid est*, soit par la raison naturelle tirée des effets des créatures, soit même par la révélation qui s'opère au moyen des similitudes tirées des choses sensibles. Il faut savoir cependant qu'on ne peut connaître d'aucune chose *an est*, sans savoir d'une manière quelconque d'elle *quid est*, ou d'une connaissance parfaite ou d'une connaissance confuse. C'est pourquoi Aristote dit, I Physique, que les choses définies sont connues antérieurement aux parties de la définition. En effet, il faut que celui qui soit que l'homme existe et qui cherche à savoir ce qu'il est, sache par une définition ce que signifie ce terme d'homme. Cela n'aurait lieu d'aucune manière, s'il ne concevait une chose qu'il sait exister, quoiqu'il ne connaisse pas sa définition. Il conçoit effectivement l'homme suivant la connaissance d'un genre prochain ou éloigné, et de quelques accidents qui paraissent extérieurement par rapport à lui. La connaissance des définitions comme celle des démonstrations doit en effet tirer son origine de quelque connaissance préexistante. Ainsi donc nous ne pouvons savoir sur Dieu et les autres substances immatérielles *an est*, à moins de savoir à cet égard *quid est* sous certains rapports, et d'une manière un peu confuse. Or cela ne peut avoir lieu par la connaissance de quelque genre prochain ou éloigné, parce que Dieu n'est dans aucun genre, n'ayant pas un *quod est* différent de son être, ce qui est nécessaire dans tous les genres, comme le dit Avicenne. Mais les autres substances immatérielles sont des créatures *in genere*. Et quoiqu'en les considérant logiquement elles s'accordent avec les choses sensibles dans le genre éloigné, qui est la substance, néanmoins en parlant naturellement elles ne s'accordent pas dans le même genre, pas plus que les corps célestes avec les corps inférieurs. En effet, le corporel et l'incorporel ne sont pas du même genre, comme il est dit, livre X de la Métaphysique. Le logicien considère d'une manière absolue en vertu desquelles rien n'empêche que les choses matérielles s'accordent avec les choses immatérielles, les choses incorruptibles avec les choses corruptibles. Mais le naturaliste et le philosophe transcendant considèrent les essences suivant qu'elles ont l'être dans les choses, et par conséquent, lorsqu'ils rencontrent un mode différent de puissance et d'acte, et par suite un mode différent d'être, ils disent qu'il y a des genres différents. De même aussi Dieu n'a pas d'accident, comme on le prouvera plus bas. Quant aux autres substances immatérielles, si elles ont quelques accidents, ces accidents ne nous sont pas connus, conséquemment nous ne pouvons admettre que les substances immatérielles soient connues de nous d'une connaissance confuse par la connaissance du genre et des accidents apparents. Mais au lieu de la connaissance du genre, nous avons dans ces substances la connaissance par négation, comme sachant que ces sortes de substances sont immatérielles, incorporelles, sans figures, et autres choses de cette nature. Et plus nous connaissons de négations à leur égard, moins leur connaissance est confuse en nous, par raison que la première négation est contractée et terminée par les négations suivantes, comme le genre éloigné par les différences. De même aussi les corps célestes, en tant qu'ils sont d'un genre différent de celui des corps inférieurs, sont mieux connus de nous par les négations, comme n'étant ni pesants, ni légers, ni chauds, ni froids. Et au lieu des accidents nous avons dans les substances susdites leurs habitudes aux substances sensibles, ou suivant la comparaison de la cause à l'effet, ou suivant la comparaison de l'excédant. Ainsi donc nous connaissons *an est* par rapport aux formes immatérielles, et au lieu de la connaissance *quid est*, nous avons par rapport à elles la connaissance par causalité et par excès: saint Denis relate aussi ces modes dans le livre des Noms divins. Et Boèce entend qu'on peut voir la forme divine en écartant toutes les imaginations, mais sans savoir relativement à elle *quid est*. Telles sont les réponses aux objections résolues par là, parce que les premières raisons procèdent de la connaissance parfaite du *quid est*, et les autres de la connaissance imparfaite, telle qu'elle a été décrite.

## **Article 4: Peut-on le faire par le moyen de quelque science spéculative?**

### **Objections:**

1° Il semble qu'on peut parvenir à considérer la forme de Dieu par le moyen des sciences spéculatives. En effet, la théologie est une partie de la science spéculative, comme le dit ici Boèce; mais il appartient à la théologie de considérer la forme divine, ainsi qu'on le dit ici; donc on peut parvenir à considérer la forme divine par le moyen des sciences spéculatives.

2° De plus on s'occupe des substances immatérielles dans une science spéculative, comme dans la science divine. Mais en s'occupant d'une substance, une science considère sa forme, parce que toute connaissance s'opère par la forme, et tout principe de démonstration, suivant Aristote, est quod *quid est*. Donc nous pouvons considérer les formes séparées par le moyen des sciences spéculatives.

3° De plus la suprême félicité de l'homme, suivant Aristote, consiste à concevoir les substances séparées. En effet, la félicité étant l'opération la plus parfaite, elle doit résider dans les meilleures choses du domaine de l'intelligence, ainsi qu'on peut le conclure de ce que dit Aristote, livre X des Ethiques. Car cette félicité dont parlent les philosophes est une opération procédant de la sagesse, puisque la sagesse est la vertu la plus parfaite de la plus parfaite puissance, à savoir l'intellect; or cette opération est la félicité, comme il est dit dans le livre X des Ethiques. Donc les substances séparées sont conçues par la sagesse; mais la sagesse est une sorte de science spéculative, comme on le voit au commencement de la Métaphysique et dans le livre VI° des Ethiques. Donc nous pouvons concevoir les substances séparées par le moyen d sciences spéculatives.

4° De plus, ce qui ne peut par venir à sa fin est inutile; mais la considération de toutes les sciences spéculatives est ordonnée comme à sa fin à la connaissance des substances séparées, parce que ce qu'il y a de plus parfait dans chaque genre, c'est la fin: donc si ces sortes de substances ne pouvaient être conçues par les sciences spéculatives, toutes les sciences seraient vaines, ce qui n'est pas admissible.

6° De plus, tout ce qui est ordonné naturellement à une fin quelconque a des principes antérieurs, au moyen desquels elle peut parvenir à cette fin, car le principe de toutes les notions naturelles, c'est la nature; mais l'homme est naturellement ordonné pour la connaissance des substances immatérielles comme à sa fin, ainsi que l'ont enseigné les prophètes et les philosophes; il a donc en lui certains principes innés de cette connaissance. Mais tout ce que nous pouvons parvenir à connaître par des principes nature connus appartient à la considération de quelque science spéculative. Donc la connaissance des substances matérielles appartient à quelques sciences spéculatives.

### **Cependant:**

A cela l'on oppose ce que dit le Commentateur, III° livre de l'âme, que dans cette supposition il s'ensuit ou que les sciences spéculatives ne sont pas encore perfectionnées, puisqu'on n'a pas encore trouvé les sciences au moyen desquelles il nous soit possible de concevoir les sciences séparées, et si c'est par l'ignorance de certains principes que nous ne concevons pas encore ces substances, ou si c'est à raison du défaut de notre nature que nous ne pouvons découvrir ces sciences, il s'ensuit que s'il en est qui soient à découvrir ces sciences, eux et nous sommes hommes d'une manière équivoque; l'une de ces deux choses est improbable et l'autre impossible. Donc une peut se faire que ce soit par des sciences spéculatives qu'il nous soit donné de concevoir ces sortes de substances.

De plus, dans les sciences spéculatives on établit les définitions au moyen desquelles on conçoit les essences des choses par voie de définition du genre en différences et par la recherche des causes de la chose et de ses accidents, qui aident considérablement à connaître *quod quid est*; mais ici nous ne pouvons acquérir de connaissance sur les substances immatérielles, parce que, comme il a été dit, naturellement parlant, elles ne s'accordent pas dans le genre avec les substances sensibles à nous connues. Or, ou elles n'ont pas de cause, comme Dieu, ou cette cause nous est absolument cachée, comme la cause des anges, dont nous ne connaissons pas non plus les accidents. Donc il ne peut pas y avoir de science spéculative, par le moyen de laquelle nous puissions parvenir à concevoir les substances immatérielles. De plus, dans les sciences spéculatives les essences des choses se connaissent par la définition; Or une définition est un discours composé du genre et des différences des substances, mais leurs essences sont simples, et il ne se trouve pas de composition dans leurs quiddités, comme le disent Aristote et le Commentateur dans le livre IX de la Métaphysique. Donc nous ne pouvons connaître ces substances par le moyen de sciences spéculatives.

### **Solutions:**

1° Il faut dire que dans les sciences spéculatives on procède toujours d'une chose antérieurement connue, tant les démonstrations des conclusions que dans l'invention des définitions. En effet, comme on arrive de propositions connues d'abord à la connaissance de la conclusion, de même de la conception du genre et de la différence, et des autres causes d'une chose on arrive à la connaissance de l'espèce. Or il n'est pas possible de procéder à l'infini, parce que dans ce cas toute science serait détruite et dans les démonstrations et dans les définitions, puisqu'il n'est pas possible d'aller au-delà de l'infini. C'est pourquoi toute considération des sciences spéculatives ramène à certains principes qu'il n'est pas nécessaire à la vérité à l'homme d'apprendre ou de découvrir, pour n'être pas obligé de procéder à l'infini, mais dont il a naturellement la connaissance; tels sont les principes indémonstrables de démonstrations. Par exemple: Le tout est plus grand que sa partie, et autres semblables, auxquelles sont ramenées toutes les démonstrations des sciences, et même les conceptions premières de l'intellect, telles que celles de l'être, de l'unité et autres, auxquelles il faut ramener toutes les définitions des sciences dont nous avons parlé. On voit d'après cela qu'on ne peut rien savoir dans les sciences spéculatives, ni par voie de définition, ni par voie de démonstration, si ce n'est les choses auxquelles s'étend ce qui est naturellement connu, dont nous avons parlé. Or ces sortes de choses naturellement connues sont manifestées à l'homme par de l'intellect actif, qui est à l'homme, et rien ne nous est manifesté par cette lumière qu'en tant qu'elle rend les imaginations intelligibles en acte. C'est là, en effet, l'acte de l'intellect actif, comme il est dit dans le livre III° De anima. Or, c'est des que nous viennent les images, c'est pourquoi le principe de cognition de ces principes vient des sens et de la mémoire, comme on le voit dans Aristote, in fine posteriorum, et ainsi ces principes ne nous conduisent ultérieurement qu'aux choses dont nous pouvons acquérir la connaissance par les choses qu'embrassent les sens. Mais la quiddité des substances séparées ne peut être connue par le moyen des choses que nous percevons par les sens, comme on le voit par ce qui précède, quoique nous puissions parvenir par les choses sensibles à connaître que ces sortes de substances existent aussi bien que quelques-unes de leurs conditions; aussi on ne peut savoir le *quid est* d'une substance séparée par le moyen d'aucune science spéculative, quoique nous puissions savoir qu'elles existent avec quelques-unes de leurs conditions, telles que celles qui sont intellectuelles, incorporelles, et autres semblables. C'est là la science du Commentateur, III De anima, quoique Avempace ait dit le contraire, par la raison qu'il pensait que les quiddités des choses sensibles expriment suffisamment les quiddités immatérielles, ce qui est

évidemment faux, comme le dit le Commentateur au même endroit, puisque la quiddité se dit comme d'une manière équivoque des unes et des autres.

### **Solutions:**

**1°** Sur le premier point il faut dire que Boèce n'entend pas dire que par la science de la théologie nous puissions contempler la forme divine *quid est*, mais seulement qu'elle est en dehors de toute image.

**2°** Sur le second il faut dire que certaines choses peuvent nous être connues par les sens, et pour manifester ces sortes de choses, les sciences spéculatives se servent de leurs définitions pour démontrer leurs propriétés, comme il arrive dans les sciences qui démontrent *propter quid*. Il y a aussi certaines choses qui ne peuvent nous être connues par elles-mêmes, mais bien par leurs effets. Et si l'effet est adéquat à la cause, la quiddité de l'effet est prise comme principe pour démontrer que la cause existe et pour chercher sa quiddité, qui, à son tour, démontre ses propriétés. Mais si l'effet n'est pas adéquat à la cause, c'est alors l'effet qui devient principe, pour démontrer que la cause existe avec quelques-unes de ses conditions, quoique la quiddité de la cause soit toujours inconnue, c'est ce qui arrive dans les substances séparées.

**3°** Sur le troisième il faut dire qu'il y a une double félicité pour l'homme; l'imparfaite qui appartient à cette vie et dont parle Aristote, et elle consiste dans la connaissance des substances séparées, par l'habitude de la sagesse, imparfaite néanmoins, et telle qu'elle est possible dans ce monde, mais non de sorte que sa quiddité soit connue; l'autre parfaite, qui a lieu dans la patrie qui nous fera voir Dieu dans son essence aussi bien que les autres substances séparées, et cette félicité ne nous viendra point à l'aide de quelque science spéculative, mais par les splendeurs de la gloire.

**4°** Sur le quatrième point il faut dire que les sciences spéculatives sont ordonnées pour la connaissance imparfaite des substances séparées, comme il a été dit. Sur le cinquième il faut dire que nous avons des principes innés, à l'aide desquels nous pouvons nous préparer à cette connaissance parfaite des substances séparées, mais qui ne peuvent nous aider à l'atteindre. En effet, quoique l'homme ait un penchant naturel pour sa fin dernière, il ne peut cependant l'atteindre par des moyens naturels, mais uniquement avec le secours de la grâce, et cela à raison de la sublimité de cette fin.

**Fin du soixante-neuvième Opuscule qui traite des magnifiques questions de saint Thomas d'Aquin, sur le livre de Boèce sur la Trinité.**