

# CONSIDÉRATIONS SUR LE LIVRE DE BOÈCE, DES SEMAINES

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

OPUSCULE 68

Traduction Abbé Védrine, Editions Louis Vivès, 1857

Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>,

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

### Pourquoi ce court commentaire

*"Courez le premier à votre maison, divertissez-vous-y,  
et tenez-vous dans la joie, et repassez vos pensées dans votre esprit."*

Ecclés., XXXII, 15.

L'étude de la sagesse a cet avantage qu'elle se suffit de plus en plus, à mesure qu'elle avance dans son oeuvre. En effet, dans les ouvrages extérieurs, l'homme a besoin de secours multipliés, mais dans la contemplation de la sagesse, on fait d'autant plus de progrès que l'on se concentre plus soigneusement en soi-même. C'est pourquoi dans le passage ci-dessus le Sage rappelle l'homme à soi-même en disant: "Courez le premier à votre maison," c'est-à-dire, empressez-vous de quitter les choses extérieures pour rentrer dans votre esprit, avant qu'il ne soit occupé par quelque autre chose qui serait pour lui un sujet de distraction. C'est ce qui fait dire au Sage, VIII " J'entrerai dans ma maison et je m'y reposerai avec elle," c'est-à-dire avec la sagesse. Ainsi donc, comme il est nécessaire, pour la contemplation de la sagesse, de se rendre maître d'abord de son esprit, pour remplir toute sa maison de la contemplation de la sagesse, de même aussi il est nécessaire de se trouver tout entier à l'intérieur, dans la crainte que l'attention ne se laisse distraire; aussi il ajoute: "Divertissez-vous-y, c'est-à-dire, réunissez-y toute votre attention. De cette manière, un Vide complet étant opéré dans la maison intérieure, et l'homme s'y trouvant tout entier avec son attention, il expose ce qu'il faut faire en ajoutant: "Tenez-vous dans la joie." Sur quoi il faut remarquer que c'est avec raison que la contemplation de la sagesse est comparée au jeu, pour deux choses que l'on trouve dans le jeu. D'abord, parce que le jeu procure du plaisir, et la contemplation de la sagesse est une source de douces jouissances; c'est pourquoi la Sagesse elle-même dit dans l'Ecclésiastique, XXIV: "Mon esprit est plus doux que le miel." Secondement, parce que les opérations du jeu n'ont d'autre but qu'elles-mêmes; il en est de même dans les plaisirs de la sagesse. Il arrive quelquefois qu'on se délecte intérieurement en considérant ce que l'on désire ou ce qu'on se propose de faire; mais cette jouissance a un but extérieur qu'elle s'efforce d'atteindre. Si elle ne peut y parvenir ou si elle éprouve quelque retard, il survient une peine qui n'est pas moindre, suivant ces paroles des Proverbes, XIV: "La joie sera mêlée de peine." Mais le plaisir inhérent à la contemplation de la sagesse possède en lui-même la cause de la jouissance, ce qui fait qu'il n'éprouve aucune peine par l'expectative de quelque chose qui manque. C'est pourquoi il est dit dans le livre de la Sagesse, VIII: "Il n'y a point d'amertume dans sa conversation, et sa commensalité n'engendre nul ennui." Aussi la divine sagesse compare au jeu les jouissances qu'elle procure. Prov., VIII: "Je faisais chaque jour mes délices de jouer en sa présence," afin de donner à entendre par les différents jours la

considération des diverses vérités; c'est pourquoi on ajoute ici: "Et repassez vos pensées dans votre esprit," pensées par lesquelles l'homme acquiert la connaissance de la vérité.

Vous me demandez d'expliquer d'après nos Semaines et de mettre dans un plus grand jour la question sur la manière dont les substances sont bonnes en ce qu'elles sont, puisqu'il n'y a pas de biens substantiels. Et vous me faites cette demande par la raison que tout le monde n'est pas initié au mode de discussion de ces sortes de questions. Je suis moi-même témoin de l'ardeur que vous y avez mise pour votre compte. C'est pour moi plutôt que pour les autres que je commente les Semaines et que je garde dans ma mémoire le résultat de mes méditations, pour ceux surtout dont la légèreté ne souffre rien de sérieux. En conséquence, ne soyez pas mécontent de l'obscurité qu'engendre la brièveté, laquelle est un fidèle gardien du secret; elle a néanmoins cet avantage qu'elle ne s'adresse qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes. A l'instar donc de ce qui se fait dans les mathématiques et dans les autres sciences, j'ai proposé des termes et des règles dont je ferai usage en traitant ce qui suit.

## Commentaire du Livre I des Semaines de Boèce

La conception de l'esprit commun est une énonciation que tout le monde admet sans conteste. Il y en a de deux sortes, l'une est tellement commune qu'elle appartient à tous les hommes, telle que cette proposition: Tout le monde convient qu'en retranchant également de deux choses égales, ce qui reste est égal. L'autre ne regarde que les savants, elle vient néanmoins de ces conceptions de l'esprit commun, comme celle-ci: Les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu. Et de même les autres propositions qui ne sont pas du domaine du vulgaire, mais des savants.

Boèce nous a donc ainsi donné un livre sur ses conceptions, appelé des Semaines ou des Editions, parce qu'en grec semaine est la même chose qu'édition. Dans ce livre l'auteur fait deux choses, d'abord il met en tête une préface; secondement il procède à la dissertation par ces mots: *Diversum est esse et id quod est*, etc. Dans la préface il fait trois choses;

1° d'abord il explique son intention,

2° secondement, de quelle manière il faut traiter la question, *idque eo dicis esse faciendum*, etc.;

3° troisièmement, il expose l'ordre dans lequel il va procéder, *ut igitur mathematica fieri solet*, etc.

Il adresse ce livre à Jean, diacre de l'Eglise de Rome, qui lui avait demandé une dissertation tirée de ses Hebdomades ou Editions, et l'exposition de quelque question difficile qui donnerait la solution d'une contrariété apparente. On dit en effet que les substances créées sont bonnes comme telles, tout en disant que les substances créées ne sont pas des biens substantiels, ce qui n'est le propre que de Dieu seul. Effectivement, ce qui convient à une chose en tant qu'elle est, semble lui convenir substantiellement, et par conséquent, si les substances créées sont bonnes, en tant qu'elles sont, il semble conséquemment qu'elles sont des biens substantiels. Ensuite lorsqu'il dit, *idque eo dicis esse*, il montre la manière dont il veut procéder, c'est-à-dire, non pas d'une manière claire, mais avec une certaine obscurité; et sur cela il fait trois choses:

1° il montre qu'il a l'intention de parler d'une manière obscure;

2° il fait voir que c'est sa manière habituelle, *hebdomadas vero*,

3° il déclare que cette manière doit lui être agréable, *pro hinc tu nescis*. Il dit donc d'abord que celui à qui il adresse cet écrit demandait que cette matière fût traitée de façon que les choses qu'elle renferme ne fussent pas connues à tous ceux qui n'éprouvent pas pour ce sujet le même attrait que lui. Boèce lui rend le témoignage qu'il s'était déjà livré avec ardeur à l'étude de ces matières, et avait fait preuve ou de perspicacité dans l'intelligence, ou d'une fervente application. Ensuite en disant, *hebdomadas vero*, il fait voir que cette manière lui est aussi habituelle à lui-même, et il ajoute qu'il avait coutume d'en faire un commentaire pour lui, c'est-à-dire de composer ou d'imaginer certaines *hebdomades*, c'est-à-dire éditions ou conceptions, qu'il conservait plutôt comme objet de souvenir que pour en faire part à quelqu'un de ceux qui, à raison de leur légèreté et de leur mobilité d'esprit, ne veulent rien qui ne donne lieu au plaisir et à l'amusement. Car ces sortes de gens ont de l'aversion pour tout dis cours sérieux et étranger à la plaisanterie. Ensuite, lorsqu'il dit, *pro hinc tu*, etc., il conclut des prémisses qu'il doit recevoir avec plaisir un écrit enveloppé d'obscurité, comme l'ayant expressément demandé. Et c'est ce qu'il veut dire par ces mots, *pro hinc*, etc., parce que vous en avez agi ainsi, de peur que notre genre de style ne fût connu de tout le monde, *ne sis adversus*, c'est-à-dire, ne soyez pas fâché des obscurités qu'entraîne la brièveté, ou de l'obscurité de cet écrit, laquelle est unie à la brièveté. Car quand une chose est exprimée dans un style concis, il y a par-là même une certaine obscurité. Or, comme l'obscurité protège fidèlement le secret de l'auteur, elle a cet avantage que l'écrivain ne parle qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire aux hommes d'intelligence et d'étude, qui sont dignes de recevoir les arcanes de la sagesse.

Ensuite lorsqu'il dit *ut in Mathematica fieri solet*, il montre dans quel ordre il faut procéder, comme on le voit par les choses connues par elles-mêmes. Sur cela il fait deux choses. D'abord il établit l'ordre de procession, ensuite il fait connaître les principes d'où il veut procéder, *Communis conceptio*. Il dit donc d'abord qu'il a l'intention de proposer en premier lieu certains principes connus par eux-mêmes, qu'il appelle termes et règles; termes, parce que la solution de toute démonstration est fondée sur ces principes, des règles, parce qu'ils servent à diriger dans la connaissance des conclusions qui suivent. Or c'est de ces principes qu'il a intention de déduire ses conclusions, et de faire connaître par leurs moyens tout ce qui doit être traité logiquement, comme on fait en géométrie et dans toutes les sciences démonstratives, qui sont pour cela appelées disciplines, parce que c'est par ces principes que la science enseignée par le Maître pénètre dans l'esprit des disciples à l'aide de la démonstration.

Ensuite lorsqu'il dit, *Communis animi conceptio*, il pose des principes connus par eux-mêmes, d'abord par la définition, ensuite par la division, *harum autem duplex est modus*. Sur le premier point, il faut remarquer que ces principes, qui sont des termes, sont appelés conceptions communes de l'esprit, parce que ils sont les règles des démonstrations; il définit donc la conception commune de l'esprit, en ces termes: *Comniunis autem conceptio est enuntiatio quam quis que probat auditam*, c'est-à-dire que chacun admet dès qu'elle lui est no tillée. En effet les autres propositions qui sont démontrées, à l'aide de ces principes, ne sont pas admises dès qu'elles sont énoncées, il est nécessaire qu'elles soient mises en lumière par d'autres. Mais ce n'est pas procéder à l'infini que d'être obligé d'arriver à des propositions d'une évidente clarté par elles-mêmes; c'est pourquoi elles sont appelées conceptions communes de l'esprit et elles sont communément à la portée de toute intelligence raisonnable, parce que le prédicat est de la nature du sujet; aussi dès que le sujet est nommé et compris dans sa quiddité, il est évident que le prédicat lui est inhérent. Lorsqu'il dit ensuite *harum duplex est modus*, il divise les principes dont nous avons parlé, en disant qu'il y a deux sortes de ces conceptions communes de l'esprit. En effet certaines conceptions de l'esprit sont communes à tous les hommes, comme celle-ci, ôtez une même quantité à deux choses égales

ce qui restera sera encore égal. Il y a d'autres conceptions de l'esprit qui ne sont communes qu'aux savants, et qui sont dérivées des premières conceptions de l'esprit communes à tout le monde. Telle est celle-ci, que les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu, comprise par les sages, mais non par le vulgaire. La raison de cette distinction, c'est que une conception commune de l'esprit, ou un principe connu par lui-même étant une proposition par cela que le prédicat est de la nature du sujet, si ce qui est signifié par le sujet et le prédicat tombe dans la connaissance de tout le monde, il s'ensuit que cette proposition est par elle-même connue à tout le monde, comme l'égalité est connue à tout le monde aussi bien que la soustraction; aussi la susdite proposition est par elle-même comprise de tout le monde. De même celle-ci, le tout est plus grand que sa partie, et autres semblables; mais il n'y a que l'intelligence des sages pour saisir une chose incorporelle. Car l'intelligence du vulgaire ne dépasse pas l'imagination qui ne s'exerce que sur les choses corporelles; aussi l'intelligence des sages a tout d'abord les qualités qui sont propres aux corps des choses incorporelles, comme être dans un lieu circonscriptivement, et l'intelligence du vulgaire ne peut le faire. Il y a une différence entre être et ce qui est, car l'être n'est pas encore. Mais ce qui est après avoir reçu la forme de l'être, est et a de la consistance. Ce qui est peut participer à quelque chose, mais l'être lui-même ne peut en aucune manière. Car il y a participation quand une chose est déjà; or une chose est, lorsqu'elle a reçu l'être. Ce qui est peut avoir quelque chose outre ce qu'il est; mais l'être n'admet aucune adjonction à soi. Il y a de la différence entre être quelque chose et être quelque chose en ce qui est. Car ici c'est l'accident qui est signifié, et là la substance. Tout ce qui est participe à tout ce qui est être pour être, et d'une autre manière afin qu'une chose soit, et par là ce qui est participe à ce qui est être pour être, c'est pour pouvoir participer à tout autre chose. Pour tout composé l'être est différent de ce qui est. Toute chose simple est son être, et ce qui est, a l'unité. Toute diversité est discordante, mais la similitude est désirable. Ce qui appète une chose offre actuellement un être semblable à ce qu'il appète. Ce que nous venons de dire suffit; un sage interprète de la raison saura adapter à chaque chose les arguments convenables.

Boèce avait dit plus haut qu'il procéderait ainsi, qu'il établirait d'abord certains termes et certaines règles pour passer de là à d'autres choses. En conséquence il commence d'abord par mettre en avant certaines règles ou conceptions des sages, ensuite il se met à argumenter à l'aide de ces règles. Voici la question. Ainsi que nous l'avons dit, les propositions principales sont celles qui emploient des termes que tout le monde comprend. Or ce qui est accessible à toute intelligence est ce qu'il y a de plus commun, tel que l'être, l'unité, la bonté. En conséquence Boèce met ici certaines conceptions appartenant à l'être, en second lieu d'autres qui regardent l'unité, d'où se tire la raison du simple et du composé, *omni composito*, etc. En troisième lieu il en établit d'autres qui concernent la bonté, *omnis diversitas discors*. Relativement à l'être on considère l'*esse* comme quelque chose de commun et d'indéterminé, qui est déterminé de deux manières, l'une du côté du sujet qui a l'être, l'autre du côté du prédicat par exemple lorsque nous disons de l'homme ou de tout autre chose, non pas simplement qu'il est, mais qu'il est quelque chose, tel que blanc ou noir. Il expose donc d'abord les conceptions qui se prennent suivant la comparaison de l'*esse* à ce qui est, secondement celles qui se prennent suivant la comparaison de ce qui est simplement *esse* avec ce qui est être quelque chose, *diversum est amen*. Sous le premier rapport il fait deux choses, il expose d'abord la différence de ce qui est *esse* avec ce qui est; sous le second rapport il fait connaître cette différence, *ipsum enim esse*. Il met donc une différence entre *esse et id quod est*.

Cette différence ne doit pas être rapportée aux choses dont il ne parle pas encore, mais bien aux raisons ou intentions. Or, lorsque nous disons *esse*, nous entendons autre chose que lorsque nous disons courir, ou que nous disons courant; car courir et être sont signifiés

abstractivement, comme la blancheur; mais ce qui est, c'est-à-dire *être* et *courant* sont signifiés d'une manière concrète, comme blanc. Lorsqu'il dit ensuite, *ipsum enim esse*, il manifeste cette diversité de trois manières, dont la première est que l'*esse* n'est pas signifié comme le sujet même de *essendi*, de même que *currere* n'est pas signifié comme le sujet de *cursum*. D'où il suit que de même que nous ne pouvons pas dire que *currere* court, de même aussi nous ne pouvons pas dire, que *esse* soit; mais de même que ce qui court est signifié comme le sujet de *essendi*, ce qui court est signifié comme le sujet de *currendi*. C'est pourquoi, comme nous pouvons dire de ce qui court ou de ce qui est courant qu'il court en tant qu'il est soumis à la course et y participe, de même aussi nous pouvons dire que l'être ou *ce qui est* est en tant qu'il participe à l'acte d'être, et c'est ce que dit Boèce, *ipsum enim esse nondum est*, parce que l'*esse* ne lui est pas attribué comme au sujet de *essendi*, mais ce qui est la forme reçue de *essendi*, c'est-à-dire de prendre l'acte même *essendi*, est et a de la consistance, c'est-à-dire subsiste en soi-même. Car il n'appelle proprement et par soi être que la substance dont la nature est de subsister. En effet, les accidents ne signifient pas des êtres comme existants, mais en tant que quelque chose leur est supposée, comme on le dira plus tard. Voici la seconde différence, *quod est participare*.

Cette différence se prend suivant la nature de la participation. Or, participer, c'est comme prendre une partie; c'est pourquoi, quand on reçoit d'une manière particulière ce qui appartient à un autre, on dit qu'on participe à cette chose d'une manière universelle, comme on dit que l'homme participe à l'animal, parce qu'il n'a pas la nature d'animal dans toute la communauté. L'homme participe à l'animal de la même manière, comme le sujet participe à l'accident et la matière à la forme, parce que la forme substantielle ou accidentelle qui est de la nature de son commun, est déterminée à tel ou tel sujet; pareillement, on dit que l'effet participe à sa cause, et principalement parce qu'il n'égale pas la puissance de sa cause, comme si l'on disait que l'air participe à la lumière du soleil, parce qu'il ne la reçoit pas avec la même clarté qu'elle existe dans le soleil. En omettant ce troisième mode de participation, il est impossible que l'*esse* participe à quelque chose. En effet, il ne peut participer à quelque chose de la même manière dont la matière participe à la forme ou à l'accident, parce que, comme il a été dit, l'*esse* est désigné comme quelque chose d'abstrait, il ne peut plus participer à quelque chose de la manière dont le particulier participe à l'universel. De même les choses qui se disent abstractivement peuvent participer à quelque chose, comme la blancheur à la couleur, mais l'*esse* est ce qu'il y a de plus commun; c'est pourquoi il est participé par les autres choses sans participer lui-même à rien. Mais ce qui est comme être, quoique très commun, se dit néanmoins d'une manière concrète, et par conséquent participe à l'*esse*, non de la même manière que le plus commun est participé par le moins commun, mais de la manière dont le concret participe à l'abstrait. C'est là ce que veut dire Boèce que ce qui est, c'est-à-dire l'être, peut participer à quelque chose, tandis que l'*esse* lui-même ne participe absolument à rien, et il prouve ainsi par ce qui a été dit que l'*esse* n'est pas encore. Il est évident, en effet, que ce qui n'est pas ne peut participer à quelque chose; d'où il résulte que la participation convient à ce qui est déjà, mais une chose est par cela même qu'elle reçoit l'*esse*, comme nous l'avons dit. Il reste donc prouvé que ce qui est peut participer à quelque chose, tandis que l'*esse* lui-même ne peut participer à rien.

Le philosophe établit la troisième différence, *id quod est habere*, et cette différence se tire de l'admixtion de quelque chose d'étranger. Sur cela il faut considérer que par rapport à ce qui est considéré abstractivement, cela possède la vérité qui n'a en soi rien d'étranger qui soit en dehors de son essence, comme l'humanité et la blancheur, et tout ce qui se dit de la sorte. La raison de cela, c'est que l'humanité est désignée comme une chose par laquelle l'homme est, et la blancheur comme une chose qui produit le blanc. Or l'homme n'est quelque chose en parlant formellement que par ce qui appartient à la nature de l'homme, et de même le blanc

n'est formellement quelque chose que par ce qui appartient à la nature de blanc, par conséquent les choses abstraites de ce genre ne peuvent avoir en elles rien d'étranger; il en est autrement dans les choses qui sont désignées d'une manière concrète; car l'homme est désigné comme un être qui a l'humanité, et le blanc comme quelque chose qui a la blancheur. Or, par cela que l'homme a l'humanité ou la blancheur, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse avoir quelque autre chose qui n'appartienne pas à leur nature, si ce n'est ce qui leur est opposé. Par conséquent, homme et blanc peuvent avoir quelque autre chose que l'humanité ou la blancheur. Et c'est là la raison pour laquelle blancheur et humanité se désignent *per modum partis*, et ne se disent pas des choses concrètes, comme la partie ne se dit pas de son tout. Donc, puisque, ainsi qu'on l'a dit, l'*esse* se désigne comme une chose abstraite, ce qui est comme concret, il est vrai de dire que ce qui est peut avoir quelque chose, *præter quam quod ipsum est*, c'est-à-dire en dehors de l'essence; mais l'*esse* n'a rien en dehors de son essence.

Lorsque Boèce dit ensuite, *diversum tamen est esse*, il établit les conceptions qui se prennent suivant la comparaison de ce qui est simplement *esse*, relativement à ce qui est être quelque chose. Et d'abord il expose la différence de l'un et de l'autre, en second lieu il assigne les différences, *illic enim accidens*. Sur le premier point, il faut considérer que de ce que ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de son essence, il faut nécessairement considérer en lui un double *esse*. En effet, la forme étant le principe *essendi*, il faut nécessairement qu'il soit dit avoir d'une manière quelconque, suivant la Orme revêtue, quelle qu'elle soit. Si donc cette forme n'existe pas en dehors de l'essence de ce qui la possède, mais constitue son essence en vertu de cette forme, cet être sera dit avoir l'*esse simpliciter*, ç homme, 'par cela qu'il possède une âme raisonnable. Mais si ç forme est étrangère à l'essence de ce qui la possède, et être ne sera pas dit, en vertu de cette forme, avoir l'*esse simpliciter*, mais bien l'*esse aliquid*, comme l'homme est dit blanc à raison de la blancheur. Et c'est ce qu'il veut dire par ces mots, *diversum est esse aliquid*, que ce n'est pas être simplement, et qu'une chose est en ce qu'elle est, ce qui est l'*esse* propre du sujet. En disant ensuite, *illic enim accidens*, il établit trois différences dans ce qu'il a dit. La première est *que illic*, c'est-à-dire lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est quelque chose et n'est pas simplement, on désigne un accident, parce que la forme qui produit un *esse* de ce genre est en dehors de l'essence de la chose. Mais lorsqu'on dit ici *esse a in eo quod est*, on désigne une substance, parce que la forme qui produit l'*esse* constitue l'essence de la chose. L'auteur met là une seconde différence, *omne quod est participat*.

Lorsqu'il dit que par cela qu'une chose est simplement sujet, elle participe à l'*esse* même; mais pour qu'elle soit quelque chose, il faut qu'elle participe à quelque autre chose, comme l'homme, pour être blanc, doit participer non seulement à l'être substantiel, mais encore à la blancheur. Il ajoute une troisième différence, *ac per hoc*. Cette différence se prend selon l'ordre de l'un et de l'autre, et se déduit des prémisses. Cette différence consiste en ce qu'il faut d'abord comprendre qu'une chose est simplement, ensuite qu'elle est quelque chose, c'est évident d'après les prémisses. Car une chose est simplement, par cela qu'elle participe à l'*esse*, mais comme elle est par la participation de l'*esse*, elle doit encore participer à quelque autre chose, afin d'être quelque chose.

Quand Boèce dit ensuite *omni composito*, il établit les conceptions sur le composé et le simple qui appartiennent à la nature d'un seul. Or il faut observer que ce qu'on a dit sur la diversité de l'être même et de ce qui est s'entend des intentions mêmes; il montre ici comment il faut l'appliquer aux choses, et il le fait voir d'abord dans les composés; en second lieu dans les simples, *omne simplex*. Il faut d'abord remarquer que comme *esse et quod* est différent suivant les intentions dans les simples, ils diffèrent de même réellement dans les composés, ce qui est clair d'après les prémisses. On a en effet dit plus haut que l'*esse* ne participe à rien, de manière que sa nature soit composée de plusieurs, et n'a rien d'adjoind, de manière qu'il

s'y trouve une composition d'accident, et par conséquent l'*esse* n'est pas composé. Donc une chose composée n'est pas son être, c'est pourquoi le Philosophe dit que dans tout composé l'*esse* n'est pas le même que le composé auquel doit participer l'être.

Ensuite, lorsque l'auteur dit, *omne simplex*, il expose les rapports qui doivent exister dans les simples, où il faut nécessairement que l'*esse* et *id quod est* soient réellement une seule et même chose. En effet, *si id quod est et ipsum esse* n'étaient pas la même chose, ce ne serait plus simple dès-lors, mais composé. Il faut néanmoins observer que comme on appelle simple une chose où il n'y a pas de composition, rien n'empêche qu'une chose soit simple *secundum quid*, en tant qu'il n'y a point en elle de composition, laquelle pourtant n'est pas complètement simple. C'est pourquoi le feu et l'eau sont appelés des corps simples, en tant qu'ils sont dégagés de la composition qui vient des contraires, laquelle se trouve dans les mixtes dont chaque élément est composé soit des parties de la quantité, soit de la matière et de la forme. Si donc on rencontre des formes hors de la matière, chacune de ces formes est simple en ce qu'elle n'a point de matière, et par conséquent de quantité, qui est la disposition de la matière; néanmoins, comme toute forme est déterminative de l'*esse* même, nulle d'elle n'est l'*esse*, mais bien *habens esse*. Par exemple, dans l'opinion de Platon, supposons une forme immatériel subsistant qui soit une idée, et la nature des hommes matériels, et une autre forme qui soit idée avec la nature de chevaux, il deviendra évident que la forme immatérielle subsistante étant quelque chose de déterminé à l'espèce, n'est pas l'*esse* commun, mais y participe: et peu importe à cet égard que nous supposions ces formes immatérielles d'un degré plus élevé que ne le sont les natures des êtres sensibles désignés, comme l'a voulu Aristote. Chacune d'elles, en tant que distinguée de l'autre, est une certaine forme spéciale qui participe à l'*esse*, et ainsi nulle d'elles ne sera vraiment simple. Cela seul sera vraiment simple quine participe pas à l'être non inhérent, mais subsistant. Or cela ne peut qu'être un, parce que si l'*esse* n'a rien d'ad joint en dehors de ce qu'il est, comme nous l'avons dit, il est impossible que ce qui est l'*esse* soit multiplié par quelque chose de diversifiant, et comme il n'a rien d'ad joint en dehors de soi, il s'ensuit qu'il n'est susceptible d'aucun accident. Or cette unité simple et sublime, c'est Dieu lui-même.

Quand l'auteur dit ensuite, *omnis diversitas*, il établit deux conceptions appartenant à l'appétit d'où se tire la définition du bien, car on appelle bien ce qui est l'objet de tous les désirs. La première conception, c'est donc que toute diversité est discordante et la similitude désirable. Sur cela il faut remarquer que la discorde importe la contrariété de l'appétit; c'est pourquoi on appelle discordant ce qui répugne à l'appétit. Or toute chose diverse, comme telle, répugne à l'appétit dont la nature est que le semblables accroît se parfait sou semblable. Or, chaque chose appète l'accroissement et la perfection, et conséquemment le semblable, comme tel, est appétable chacun, et par la même raison le divers répugne à l'appétit en tant qu'il le diminue, et est un obstacle à la perfection; c'est pourquoi Boèce dit que toute diversité est discordante, et la similitude appétable. Il arrive néanmoins par accident que quelque appétit a horreur du semblable, et appète le divers ou contraire. Car, ainsi qu'il a été dit, chaque chose principalement et par soi appète sa perfection, qui est le bien de chacun et toujours proportionné à ce qui est perfectible, et sous ce rapport il a une similitude avec lui-même. Il y a des choses extérieures que l'on appète ou que l'on rejette en tant qu'elles contribuent à la propre perfection, de laquelle une chose s'éloigne quelquefois par défaut, d'autres fois par excès. Car la perfection propre à chaque chose consiste dans une certaine mesure, comme la perfection du corps humain consiste dans une juste dose de chaleur, laquelle venant à manquer, il appète quelque chose de chaud propre à augmenter la chaleur. Mais si la chaleur excède la mesure, il appète le contraire, c'est-à-dire le froid, afin de revenir par là à la température en laquelle réside la perfection conforme à sa nature. C'est ainsi qu'un potier a les autres potiers en horreur, parce qu'ils diminuent son lucre. Il ajoute la seconde conception,

et *quod appetit*, qui se déduit des prémisses. En effet, si la similitude est appétible par soi, il s'ensuit que ce qui appète une autre chose doit être naturellement tel que ce qu'il appète, par la raison qu'il a une inclination naturelle pour ce qu'il appète, laquelle inclination naturelle suit parfois l'essence même de la chose, comme un corps pesant tend à descendre, suivant la condition de sa nature essentielle. D'autres fois elle suit la nature de quelque forme qui survient, comme lorsque l'on a une habitude acquise, on désire ce qui convient à raison de cette habitude. En dernier lieu, il se résume et déclare que ce qui a été dit est bien suffisant, que quiconque comprendra bien le sens des questions pourra les étayer d'arguments convenables, en les appli aux conclusions légitimes, comme on le verra dans ce qui va suivre.

Voici la question. *Ce qui est* est bon. Les savants professent communément que ce qui est tend au bien; or, tout tend au semblable, donc tout ce qui tend au bien est bon. Mais la question est de savoir comment cela est bon, par participation ou par substance. Si c'est par participation, il n'y a rien de bon par soi-même, car ce qui est blanc par participation n'est pas blanc par soi, c'est-à-dire, *in eo quod ipsum est*, et ainsi des autres qualités. Si donc c'est bon par participation, ce n'est nullement bon par soi. Il n'y a donc pas tendance au bien, c'est entendu. Ce n'est donc pas bon par participation, mais par substance. Mais les choses dont la substance est bonne sont bonnes en ce qu'elles sont. Or elles tirent ce qu'elles sont de ce qui est l'*esse*. Donc leur *esse* est bon. Donc l'*esse* de toutes choses est bon. Mais si l'*esse* est bon, *les choses qui sont* sont bonnes en ce qu'elles sont, leur *esse* est la même chose qu'un bon *esse*. Donc les choses substantielles sont bonnes, parce qu'elles ne participent pas à la bonté. Que si l'*esse* est bon en elles, nul doute que les choses substantielles étant bonnes, soient d'abord semblables au bien, et par-là même elles seront bonnes; en effet, il n'y a rien de semblable à l'*esse* en dehors de lui, d'où il résulte que tout *ce qui est* est Dieu, horrible assertion! Donc les choses substantielles ne sont pas bonnes, et par cette raison il ne se trouve pas en elles un *esse* bon, elles ne sont donc pas bonnes en ce qu'elles sont. Mais elles n'ont pas de participation à la bonté, car elles ne tendraient au bien en aucune façon, donc elles ne sont bonnes en aucune manière.

Après avoir posé certains principes nécessaires pour la discussion de la question proposée, Boèce entre en matière et fait trois choses.

- 1° Il propose la question,
- 2° il en formule la solution, *huic quæstioni talis poterit*,
- 3° il met à néant certaines objections, *at non alba*.

Sur le premier point il fait deux choses. Il expose d'abord ce que la question suppose préalablement, en second lieu ce qu'il y a de douteux dans la question, *sed quernadmodum bona sunt*. Il dit donc qu'il faut aborder la question en supposant de prime abord que toutes les choses qui existent sont bonnes; pour le prouver il tire ses raisons des prémisses de cette manière: Chaque chose tend à son semblable, c'est pourquoi nous avons dit plus haut que ce qui appète une autre chose montre naturellement qu'il est tel que ce qu'il appète: mais tout ce qui est tend au bien; et il suit en cela le sentiment commun des docteurs, c'est pourquoi Aristote dit au commencement de l'*Ethique* que tous les sages proclament bon ce qui est l'objet de l'appétition universelle. Le bien est en effet l'objet propre de l'appétit, comme le son est l'objet propre de l'ouïe. C'est pourquoi, de même, que le son est ce qui est perçu par tout sens de l'ouïe, il faut de même que le bien soit ce qui est l'objet de tous les appétits, et ainsi comme toute chose a un appétit ou intellectif, ou sensitif, ou naturel, il s'ensuit que toute chose appète le bien, et il sort de là cette conclusion que toute chose est bonne, ce que supposait la question proposée. Quand l'auteur dit ensuite, *sed quemadmodum bona*, il montre ce qu'il y a de douteux dans la question. Et sur cela il fait trois choses; d'abord il pose la question, secondement il fait des objections contre chaque membre de la question, *si*

*participatione*, troisièmement il part de là pour exclure la première supposition, *non ergo sunt in eo quod sunt*. Il dit donc d'abord, qu'en supposant que toutes les choses sont bonnes, il faut s'enquérir du mode, c'est-à-dire comment elles sont bonnes. Or une chose se dit d'une autre de deux manières, substantiellement et par participation.

La question est donc de savoir si les êtres sont bons par essence, ou par participation. Pour comprendre cette question il faut considérer qu'on suppose proposés des êtres par essence et par participation, ce qui est vrai évidemment dans un des modes susdits de participation, c'est-à-dire suivant le mode par lequel ou dit que le sujet participe à l'accident, ou la matière à la forme. Car l'accident est en dehors de la nature du sujet et la forme en dehors de la substance de la matière. Mais dans un autre mode de participation, par lequel l'espèce participe au genre, il est vrai que l'espèce participe au genre, c'est encore vrai suivant le sentiment de Platon qui supposait que l'idée d'animal et celle d'homme bipède sont différentes: mais dans l'opinion d'Aristote qui suppose que l'homme est vraiment ce qui est animal, comme si l'essence de l'animal n'existant pas en dehors de la différence de l'homme, rien n'empêchait que ce qui se dit par participation ne se dise aussi substantiellement. Or Boèce parle ici suivant le mode de participation par lequel le sujet participe à l'accident; c'est pourquoi on divise contrairement ce qui se dit substantiellement et participativement, comme on le voit par les exemples, il cite subséquemment. Ensuite lorsqu'il dit *si participatione*, il fait des difficultés contre chaque membre de la question, et d'abord contre cette assertion que les choses sont bonnes par participation.

En second lieu il attaque leur bonté suivant la substance, *quorum vero substantia*. Il dit donc d'abord que si toutes choses sont bonnes par participation, il ne s'ensuit pas qu'elles soient bonnes *per se*. Et cela est vrai si *per se* on entend l'*inesse* que l'on met dans la définition de ce dont on parle, comme homme est animal *per se*. Ce qui en effet est mis dans la définition d'une chose appartient à l'essence de cette chose, et ne se dit pas d'elle par la participation dont nous pt ici. Mais, si *per se* se prend suivant un autre mode, selon par exemple que le sujet est mis dans la définition du prédicat, ce que l'on dit ici se trouverait fa car suivant ce mode le propre accident est inhérent *per se* au sujet, et néanmoins il se dit de lui participativement. Boèce prend donc ici participation dans le sens que le sujet participe à l'accident et par soi, parce qu'il est mis dans la définition du su de cette manière il s'ensuit nécessairement que si les choses sont bonnes par participation, elles ne le sont pas *per se*, et il éclaircit cela par un exemple. Car ce qui est blanc par participation n'est pas blanc *per se*, c'est-à-dire *in eo quod est ipsum*, ce qui appartient au premier mode de dire *per se*; et il en est de même des autres qualités. Ainsi donc, si tous les êtres sont bons par participation, il s'ensuit qu'ils ne sont pas tous bons *per se* c'est-à-dire par leur substance. Il résulte donc de là que les substances des êtres ne tendent pas au bien, conclusion dont on a admis le contraire plus haut c'est-à-dire qu'ils tendent tous au bien. Il semble donc que les êtres ne sont pas bons par participation, mais par leur substance.

Lorsque ensuite le Philosophe dit *quorum vero substantia*, il élève une difficulté de cette manière: il faut que les choses dont la substance est bonne soient bonnes suivant cela même qu'elles sont. Car ce qui concourt à la substance d'une chose appartient à son être, mais certaines choses tirent leur raison d'être de ce qui est *esse*, car on a dit plus haut qu'une chose est lorsqu'elle a reçu l'*esse*. Il s'ensuit donc que l'*esse* des choses qui sont bonnes quant au sujet est bon. Si donc toutes les choses sont bonnes suivant leur substance, il s'ensuit que l'être de toutes choses est bon. Et comme les prémisses d'où il part en argumentant sont convertibles, il procède *e converso*. En effet, il s'ensuit *e converso* que si l'*Esse* de toutes choses est bon, *les choses qui sont* sont bonnes en tant qu'elles sont, de sorte que chaque chose a un *esse* et un bon *esse*. il s'ensuit donc encore que les biens sont substantiels par là même qu'ils sont des biens, non cependant par participation de la bonté. Mais parce qu'il en

résulte un inconvénient, il reprend et dit que si l'*Esse* de toutes choses est bon, puisqu'il en résulte qu'elles sont des biens substantiels, il s'ensuit aussi qu'elles sont semblables au premier bien qui est le bien substantiel, et pour qui l'*Esse et le bonum esse* sont la même chose. Il résulte encore ultérieurement delà qu'elles sont toutes le premier bien lui-même, parce que rien en dehors de lui ne lui ressemble quant au mode de bonté. Or rien en dehors du premier bien n'est bon de la même manière que lui, parce qu'il est seul le premier bien. On dit que d'autres choses lui ressemblent néanmoins en ce qu'elles sont des biens dérivés secondairement du premier et principal bien. Si donc toutes les choses sont le premier bien, le premier bien n'étant autre chose que Dieu, il s'ensuit que tous les êtres sont Dieu, ce que l'on ne pourrait dire sans crime. Il s'ensuit donc que ce que l'on a dit est faux. Donc tous les êtres ne sont pas des biens substantiels, et en eux l'*esse* lui-même n'est pas bon, parce qu'on en a conclu qu'ils étaient Dieu; il s'ensuit ultérieurement qu'elles ne sont pas toutes des biens en tant qu'elles sont. Lorsqu'il dit ensuite *sed ne que participant*, il travaille à écarter la première supposition et dit: Si à cette conclusion que les êtres ne sont pas des biens substantiels, on ajoute cette autre qui a été dit plus haut, que tous les êtres ne sont pas participativement des biens, parce qu'il s'ensuivrait qu'ils ne tendraient au bien en aucune manière, comme on l'a exposé plus haut. Il semble donc qu'on peut conclure finalement que les êtres ne sont bons en aucune façon, ce qui est contraire à ce qui a été établi plus haut.

Cette question pourra être ainsi résolue: Il y a plusieurs choses qui ne pouvant être séparées actu, le sont cependant par l'esprit et la pensée, comme le triangle ou tout autre figure que nul acte ne peut séparer de la matière subjectée; on peut néanmoins le séparer mentalement et considérer ses propriétés en dehors de la matière. Eloignons donc un peu de notre esprit la présence du premier bien, ce qui est constant suivant le sentiment de tous les savants et de tous les ignorants et confirmé par les religions des nations barbares, ceci étant donc peu à peu écarté, prenons tous les *esse* qui sont bons, et considérons-les sous le degré de bonté qu'ils pourraient avoir s'ils ne s'étaient écartés en rien du premier bien. Je trouve en eux un *esse* par lequel il sont bons, et un autre par lequel ils sont. Supposons, en effet, qu'une seule et même substance est bonne, pesante, blanche, ronde. Alors cette substance serait une chose, sa rotondité une autre, sa couleur et sa bonté d'autres choses. Car si chacune de ces choses était la même que la substance elle-même, la pesanteur serait la même chose que la couleur, que le bien, et le bien la même chose que la pesanteur, ce qui est une impossibilité naturelle. *Esse* serait donc différent de a quid *esse*, et dans ce cas elles seraient bonnes, tandis que leur *esse* ne serait nullement bon. Si donc elles étaient en quelque manière étrangères au bien, elles seraient bonnes et ne seraient pas la même chose que bonnes, car en elles l'*esse et le bona esse* ne seraient pas la même chose. Que si elles n'étaient rien autre chose que bonnes, ni pesantes, ni colorées, ni de dimensions diverses, et n'avaient d'autre qualité que la bonté, dans ce cas elles sembleraient n'être point des choses, mais le principe des choses, et il vaudrait mieux dire paraîtrait que paraîtraient. Une chose de ce genre qui n'est que bonne sans être autre chose est une. Comme ces choses ne sont pas simples, elles ne pouvaient être que ce qu'aurait voulu ce qui est uniquement bon; c'est pour quoi, comme leur *esse* vient de la volonté du bien, on dit qu'elles sont bonnes. En effet, le premier bien, *quoniam est, eo quod est*, est bon; mais le second bien qui vient de lui, dont l'*esse* est bon, est bon; mais l'*esse* de toutes choses vient de lui, parce que c'est le premier bien, et qu'un tel bien est pour ainsi dire bon en ce qu'il est; donc leur *esse* est bon. Alors, en effet, ces choses ne seraient pas bonnes en ce qu'elles seraient, si elles ne venaient en rien du premier bien.

Après avoir posé la question et formulé les raisons qui s'en déduisent, Boèce donne la solution. Sur cela il fait trois choses; d'abord il établit la vérité de la question, secondement il résout les objections *quo in re soluta est quaestio*, troisièmement il élève quelques difficultés contre la solution et les résout, *at non alba*. Sur le premier article, il met en avant une

supposition, secondement il montre ce qui résulterait dans cette supposition relativement à la bonté des choses, *hoc igitur paulisper*, troisièmement il expose en quoi consiste la bonté des choses, suivant la vérité de la chose en dehors de toute supposition, *quæ quon non sunt simplicia*. Il fait deux choses dans le premier article; d'abord il expose quelque chose qui est nécessaire, pour montrer que l'on peut faire une semblable supposition, *amoveainus igitur*. Il dit donc d'abord qu'il y a beaucoup de choses qui ne peuvent être séparées actu, qui le sont néanmoins mentalement et par la pensée. La raison de cela, c'est que, les choses existent dans l'âme autrement que dans la matière. Il peut donc se faire qu'une chose soit inséparablement jointe à une autre par le mode de son être dans la matière, et que cette conjonction ne soit pas inséparable, relativement au mode d'être dans l'âme, parce que les deux natures sont différentes. Il tire un exemple du triangle et des autres figures mathématiques qui ne peuvent être séparées actu de la matière sensible, quoique le mathématicien, par une abstraction mentale, considère le triangle et ses propriétés en dehors de la matière sensible, parce que la nature du triangle ne dépend point de la matière sensible. Lorsqu'il dit ensuite, *amoveamus igitur*, il établit la supposition qu'il a en vue, qui est d'écarter pour un temps, des autres choses, par une spéculation mentale, la présence du premier bien, ce qui est bien possible, suivant l'ordre des cognoscibles relativement à nous. En effet, quoique, suivant l'ordre naturel de cognition, Dieu soit la première chose connue, néanmoins, par rapport à nous, ses effets sensibles nous sont antérieurement connus; c'est pourquoi rien n'empêche que les effets du souverain bien ne deviennent l'objet de nos méditations, sans que nous considérions le premier bien lui-même, de telle sorte néanmoins que nous écartions ce premier bien de nos considérations, parce que son existence est pour nous quelque chose de constant. On peut se convaincre de cela par le sentiment commun des savants comme des ignorants, et finalement par les religions des nations barbares qui ne se seraient pas établies, s'il n'y avait pas de Dieu. Ensuite, quand l'auteur dit, *hoc igitur paulisper*, il montre ce qui résulte dans cette supposition pour la bonté des choses. Sur cela il fait deux choses, d'abord il déclare ce qu'il a en vue, secondement il prouve une chose qu'il avait supposée, *quod si nihil aliud*; il dit donc d'abord qu'après avoir écarté par l'intelligence le premier bien, il faut supposer la bonté du reste, parce que par la bonté des effets nous arrivons à la connaissance du premier bien. Considérons donc comment elles auraient été bonnes, si elles n'avaient pas procédé du premier bien. Cette supposition faite, il semble qu'en elles il y a une différence entre la bonté et l'*esse*. Car si l'on suppose qu'une seule et même substance est bonne, blanche, pesante, ronde, il s'ensuit que dans cette chose la substance serait une chose, la rotondité, la couleur, la bonté une autre chose. On entend en effet par la bonté d'une chose une vertu propre; par le moyen de laquelle elle exécute une bonne opération. Car la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, ainsi que ses oeuvres, comme l'enseigne Aristote dans son Ethique; et il prouve qu'elle est différente de la substance de la chose, par la raison que si chacune des choses dont nous avons parlé était identique à la substance de la chose, il s'ensuivrait que toutes ces choses seraient identiques entre elles, c'est-à-dire que la gravité serait la même chose que la couleur, la bonté: la blancheur, la rotondité. Car les choses qui sont identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles: or la nature des choses s'oppose à ce que toutes ces choses soient identiques entre elles. Il reste donc à dire qu'en faisant la supposition précédente, l'*esse* est une chose *et aliquid esse* une autre chose, comme bon, blanc, ou autre chose semblable, et de cette manière, dans la supposition dont nous parlons, les choses seraient à la vérité bonnes, mais il n'en serait pas ainsi de leur *esse*. Ainsi donc, si en quelque manière elles ne venaient pas du premier bien, et que néanmoins elles fussent bonnes en elles-mêmes, il s'ensuivrait qu'en elles il y aurait différence entre être ce qu'elles sont et être bonnes; et il y aurait en elles un *esse* différent de l'*esse bonum*.

Quand Boèce dit ensuite, *quod si nihil aliud*, il prouve ce qu'il avait supposé, savoir, que dans cette supposition il y aurait dans les choses une différence entre être bon, ou être simplement,

ou être quelque chose. Car s'il n'y avait en elles que la bonté, de sorte qu'elles ne fussent ni pesantes, ni colorées, ni de dimensions diverses, comme sont tous les corps, qu'elles n'eussent d'autre qualité que la bonté, il semblerait alors qu'elles ne sont pas des choses créées, mais bien le premier principe des choses, parce que ce qui est l'essence de la bonté est bien le premier principe des choses, et par conséquent il s'ensuivrait qu'il ne faut pas dire au pluriel de toutes ces choses qu'elles sembleraient être le principe des choses, mais bien au singulier, qu'elle semblerait être le premier principe des choses, comme si toutes les choses bonnes étaient simplement une seule chose, car une semblable chose n'est rien de plus que bonne. Or il est évident que cela est faux, et par conséquent ce qui a été dit en premier lieu est faux aussi, savoir, que les choses créées, en écartant le premier bien, n'auraient d'autre qualité que la bonté.

Lorsqu'ensuite le Philosophe dit, *quæ quoniam non sunt simplicia*, il montre ce qu'il faut penser de la bonté des choses selon la vérité. Et il dit que les choses créées n'ont pas une simplicité absolue, de telle sorte qu'il n'y ait en elle que l'essence de la bonté, et même cela ne pourrait pas être dans la nature des choses, sans la permission de Dieu, qui seul est ce qui est, comme étant l'essence même de la bonté, il s'ensuit que l'être des choses créées provient de la volonté de celui qui est essentiellement bon, c'est pourquoi les choses créées sont regardées comme bonnes. En effet, le premier bien, c'est-à-dire Dieu, est bon en ce qu'il est, parce qu'il est essentiellement la bonté même; mais relativement au bien qui est créé, il est bon à raison de ce qu'il provient du premier bien qui est bon par essence. Donc, comme l'être de toutes choses provient du premier bien, il s'ensuit que l'être des choses créées est bon, et que chaque chose créée est bonne en tant qu'elle est. Mais c'est seulement ainsi que les choses créées ne seraient pas bonnes en ce qu'elles sont, si leur être ne procédait pas du souverain bien. Cette solution revient donc à cela que l'être du premier bien est bon en vertu de sa raison propre, parce que la nature et l'essence du premier bien n'est autre chose que la bonté. Quant à l'être du second bien, il est bon, il est vrai, non à raison de sa propre essence, parce que son essence n'est pas la bonté même, mais bien l'humanité ou quelque chose de semblable, son être tient sa bonté de l'habitude relative au premier bien, qui est sa cause, et auquel il est comparé comme au premier principe et à leur dernière fin, à la manière qu'une chose est dite saine et ordonnée à la fin de la santé, comme on appelle une chose médicinale, à raison qu'elle provient du principe effectif de la médecine. Il faut remarquer, suivant ce qui a été dit, qu'il y a dans les choses créées une double bonté, l'une à raison de laquelle ils sont appelés biens par relation au premier bien, et en vertu de cela leur être et tout ce qui en eux vient du premier bien, est bon. L'autre bonté est considérée en eux d'une manière absolue, en tant que chaque chose est appelée bonne, à raison de sa perfection dans l'être et dans l'opération. Cette perfection ne convient pas aux biens créés, suivant l'*esse* de leur essence, mais suivant quelque chose de surajouté que l'on appelle leur vertu, comme on l'a dit plus haut; et à raison de cela l'être n'est pas bon, il n'y a que le premier bien qui possède une perfection absolue dans son *esse*, et en conséquence son *esse* est bon par lui-même et d'une manière absolue.

La question est ici résolue. Quoique les êtres soient bons en ce qu'ils sont, ils ne sont pas néanmoins semblables au premier bien. L'*esse* des choses n'est pas bon de la même manière qu'elles sont, mais comme il ne peut pas se faire que cet *esse* ne provienne pas du premier être, c'est-à-dire du premier bien, il s'ensuit que cet *esse* est bon sans être semblable à celui dont il procède. Celui-ci, en effet, de quelque manière qu'il soit, est bon en ce qu'il est; pour celui-là, s'il ne tirait sa bonté du premier, il pourrait peut-être ne pas être, mais il ne pourrait être bon en ce qu'il est. Car alors il participerait peut-être au bien; mais il ne pourrait avoir bon l'être qu'il ne tirerait pas du premier bien.

Donc en leur enlevant mentalement et par la pensée le premier bien, ces êtres, quoique bons, ne pourraient l'être néanmoins en ce qu'ils seraient. Et comme ils n'ont pu exister en acte sans que celui qui est le vrai bien les ait produits, il en résulte que leur être est bon et que ce qui provient du bien substantiel ne lui est pas semblable; et s'ils ne provenaient de lui, quoique bons, ils ne pourraient néanmoins être bons en ce qu'ils seraient, parce qu'ils seraient en dehors du bien, non produits par lui, tandis que ce bien est le premier qui est l'*esse*, le bien lui-même, et l'*esse* bon. Mais il n'y aura pas de nécessité à ce que les choses blanches, en ce qu'elles sont blanches, soient ce qui est blanc, parce qu'elles viendraient de la volonté de Dieu ou seraient blanches, pas le moins du monde. En effet, autre chose est être, autre chose être blanc. En conséquence celui qui a voulu que ces choses existassent est à la vérité bon, mais nullement blanc. Elles ont donc répondu à la volonté du bien pour être bonnes en ce qu'elles sont; mais elles n'ont pas répondu à la volonté du blanc de manière à avoir cette propriété d'être blanches en ce qu'elles sont. Car elles ne sont pas venues de la volonté du blanc. C'est pourquoi ce qui n'est pas blanc ayant voulu qu'elles fussent blanches, elles ne sont que blanches, tandis que celui qui est bon, ayant voulu qu'elles soient bonnes, elles sont bonnes en ce qu'elles sont. Suivant cette raison donc toutes choses doivent être justes, parce que celui qui est juste voulut qu'elles existassent; il n'en est pas pourtant ainsi, car l'*esse* bon a trait à l'essence, tandis que l'*esse* juste n'a trait qu'à l'acte. Or *esse* en lui est la même chose que *agere*. Être bon est donc la même chose qu'être juste. Mais pour nous être n'est pas la même chose qu'agir. Car nous ne sommes pas des êtres simples. Ce n'est donc pas la même chose pour nous d'être bons que d'être justes, mais pour nous c'est la même chose pour tout d'être en ce que nous sommes. Donc toutes choses sont bonnes, mais non justes. De plus, ce qui est général est bon, et ce qui est spécial est juste, et l'espèce ne descend pas à tout. C'est pourquoi il y a des choses justes, d'autres qui sont autres choses et tout à une bonne fin.

Boèce, après avoir établi la vérité de la question précédente, résout ici l'objection en vertu de laquelle on concluait que les biens créés sont bons en ce qu'ils sont semblables au premier bien. Sur cela il Soit deux choses; d'abord il résout l'objection, secondement il résume ce qui a été dit, *si igitur sublato*, etc. Il dit donc d'abord que cette question est évidemment résolue par ce qui a été dit, car en effet les biens ne sont pas semblables au premier bien en ce qu'ils sont, par la raison qu'ils sont des biens, parce que l'être des choses créées n'est pas bon d'une manière absolue quel qu'il soit, mais seulement en vertu d'une habitude au premier bien. Mais comme l'*esse* des choses créées ne peut être sans qu'elles dérivent du premier bien, c'est pour cela que leur *esse* est bon. Néanmoins il n'est pas semblable en bonté au premier bien, parce que celui-ci est bon quel qu'il soit, car il n'y a en lui rien autre chose que l'essence de la bonté. C'est là la raison pour laquelle il n'y a en lui nulle perfection par addition, et il possède dans son être simple toutes sortes de perfections, comme il a été dit. Mais le bien créé pourrait peut-être être bon considéré en soi, quand même on accorderait par impossible qu'il ne procède pas du premier bien, c'est-à-dire de la bonté qui lui conviendrait d'une manière absolue: mais de cette manière il ne serait pas bon en ce qu'il est, parce qu'alors il serait bon par participation de la bonté surajoutée, mais son *esse* ne serait pas bon s'il ne dérivait pas du bien par l'habitude duquel l'*esse* des choses créées est bon. Ensuite lorsqu'il dit, *si igitur sublato*, il fait le résumé de ce qui a été dit et ajoute: que si on écarte des choses par l'intellect le premier bien, toutes les autres choses, quoiqu'on accorde qu'elles soient bonnes, ne seront par néanmoins bonnes en ce qu'elles sont. Mais parce qu'elles ne pourront être en acte qu'autant qu'elles auront été produites par le premier bien, qui est le vrai bien, c'est pour cela que leur *esse* est bon; et néanmoins l'*esse* provenant du premier bien n'est pas semblable au premier qui est substantiellement bon, et si les autres choses ne dériveraient de lui, quoique bonnes, elles ne seraient cependant pas bonnes en ce qu'elles sont à raison de ce qu'elles ne viendraient pas du premier bien, quoique cependant ce bien soit le premier et l'*esse* même, parce que son être est la propre substance, le bien même, parce qu'il est l'essence même de la

bonté, l'*esse bonum* lui-même, parce qu'en lui l'*esse* et le *quod est* ne sont pas différents. Lorsqu'il dit ensuite, et *non alba*, il élève deux difficultés contre ce qui a été dit, dont il expose ici la seconde: *Secundum igitur hanc rationem*. Voilà ce qu'il dit dans le premier cas: On a dit que toutes choses sont bonnes en ce qu'elles sont, parce qu'elles tirent de la volonté ce qui doit le rendre bonnes. Est-ce donc que toutes les choses blanches sont blanches en ce qu'elles sont, parce que la volonté de Dieu a fait qu'elles soient blanches. Il répond lui-même que ce n'est nullement nécessaire, parce que les choses qui sont blanches ont un *esse simpliciter* qui leur convient suivant les principes essentiels, et une autre chose qui fait qu'elles sont blanches. La raison de cette différence entre blanc et bon, c'est que Dieu qui a fait les créatures bonnes et blanches, est bon, il est vrai, mais n'est pas blanc. Il est donc résulté de la volonté du premier bien, que les créatures fussent bonnes en tant qu'il a voulu qu'elles le fussent, et qu'elles le fussent en ce qu'elles sont comme produites par le bien, parce que l'*esse* des choses créées; par cela même qu'il vient du bien, a la nature du bien, comme nous l'avons dit, mais la volonté de Dieu n'a pas conféré aux choses créées la propriété d'être blanches en ce qu'elles sont, par la raison qu'elles ne procèdent pas de la volonté du blanc, comme les choses bonnes procèdent de la volonté du bien; de manière qu'on peut dire que leur *esse* est blanc en tant qu'elles viennent du premier blanc. Il est donc ainsi évident que parce que Dieu, qui n'est pas blanc, a voulu que quelques créatures fussent blanches, tout ce qu'on peut dire d'elles, c'est qu'elles sont blanches, mais non parce qu'elles sont. Mais parce que Dieu qui est bon a voulu que toutes choses fussent bonnes; elles sont pour cette raison bonnes en ce qu'elles sont, c'est-à-dire en tant que leur être a la raison du bien, parce qu'il procède du bien. Lorsqu'il dit ensuite, *secundum igitur hanc rationem*, il expose la seconde objection. On pourrait dire toutes choses sont bonnes en ce qu'elles sont, parce que celui qui est bon a voulu qu'elles fussent bonnes; par la même raison, il faut que toutes choses soient justes, parce que celui qui est juste a voulu qu'elles le fussent. Mais il répond lui-même que cette conséquence n'existe pas pour deux raisons. La première c'est que ce qui est bon signifie une certaine nature, comme l'essence. Nous avons dit, en effet, que Dieu est l'essence même de la bonté et chaque chose est appelée bonne suivant la perfection de sa propre nature; mais juste ne se dit que par rapport à l'acte, comme toute vertu. Or en Dieu être est la même chose qu'agir, par conséquent en lui être bon est la même chose qu'être juste. Mais en nous être n'est pas la même chose qu'agir, parce que nous n'avons pas la simplicité de Dieu; c'est pourquoi pour nous être, bons n'est pas la même chose qu'être justes, mais l'*esse* nous convient à tous en tant que nous sommes et par là même la bonté nous convient aussi. Mais l'acte de la justice ne convient pas à tous, et en ceux à qui il convient, il n'est pas la même chose que leur être. D'où il faut conclure que toutes choses ne sont pas justes en ce qu'elles sont. Voici la seconde raison, *Amplius ibi*. Le bien est quelque chose de général dont une certaine espèce est la justice, comme les autres vertus. Or on trouve en Dieu toute la nature de la bonté, c'est pour cela qu'il n'est pas seulement bon, mais qu'il est encore juste. Mais toutes les espèces de la bonté ne se trouvent pas en tous, les unes se trouvent dans les uns, les autres dans les autres. Il n'est donc pas nécessaire que l'espèce qui est la justice se communique à tous les êtres, comme la bonté. C'est pourquoi il est des êtres qui sont justes, d'autres ont une autre espèce de la bonté, et néanmoins tous sont bons en tant qu'ils dérivent du premier bien.

Nous terminons ici l'exposition de ce livre: Que Dieu soit béni de tout. Ainsi soit-il.

**Fin de l'Opuscule soixante-huit, ou de l'exposition du premier livre de Hebdomadibus.**