

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

**Démarquage en français à usage personnel - 07 mai 2014**

**Guy-François DELAPORTE**

**[www.thomas-d-aquin.com](http://www.thomas-d-aquin.com) - [webmaster@thomas-aquin.net](mailto:webmaster@thomas-aquin.net)**

**d’après le texte latin :**

CORPUS THOMISTICUM

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

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

<http://www.corpusthomisticum.org>

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

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

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

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

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

1. Premièrement, le jeu est agréable, et la contemplation de la sagesse offre de très grands délices ; Ben Sira lui fait dire : mon esprit m'est plus doux que le miel.
2. Deuxièmement, la pratique du jeu ne cherche pas d'autre objectif qu'elle-même.

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

1. Il arrive, en effet, que, parfois, l'homme se réjouisse intérieurement de la perspective de ses envies ou de ses intentions, mais cette joie dépend de succès extérieurs, auxquels il doit parvenir. Une défaillance ou un retard assombrirait sa joie de regrets à la hauteur. Proverbes:14 avertissent : le rire se mêle de tristesse.
2. Mais la joie de la contemplation de la sagesse détient en elle-même son propre motif, elle n'éprouve pas l'angoisse d'attendre après ce qui lui manque. Aussi lisons-nous en Sagesse:7 : ni ressentiment dans sa conversation, ni ennui en sa compagnie (à propos de la sagesse). La divine Sagesse compare pour cela sa joie à un jeu. Je me réjouissais chaque jour, jouant devant sa face (Proverbes:8). Entendons par la diversité des jours, la variété des vérités contemplées, car l'auteur ajoute : et en elle, excite tes pensées grâce auxquelles l'homme prend connaissance de la vérité.

**Leçon 1** Disciple de L'Écclésiastique, Boèce nous offrit un livre sur ses conceptions, intitulé Semainier, ou encore Éditions, car c'est le même mot en grec.<sup>1</sup> Son ouvrage s'articule en deux parties :

---

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

1. Il rédige d’abord un prohème
2. Il entre ensuite dans le vif du sujet. À ce sujet, il fait trois choses :
  - a. D’abord, il montre ce dont il est question

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

- b. Ensuite, Boèce précise ensuite la façon dont il entend procéder : s’exprimer non pas clairement, mais en termes cryptés, en trois points :
    - i. D’abord, il annonce ce qu’il veut parler de façon cryptée.

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

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

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

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

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

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

i. D'abord, il annonce son plan

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

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

1. Premièrement par une définition

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

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

- a. Certaines, du genre "si à des quantités égales, on ôte une même mesure, les quantités restantes seront égales", sont partagées par tous les hommes.
- b. Mais d'autres sont l'apanage des seuls savants, nonobstant qu'elles dérivent aussi des conceptions premières admises du genre humain. Par exemple : "les êtres incorporels n'ont pas de lieu", affirmation que le vulgaire ne concède pas, contrairement au sage.

Le motif de cette distinction est le suivant : les conceptions communes de l'âme ou axiomes premiers connus par soi, sont des propositions dont le prédicat est de la raison du sujet, sous réserve que le sens du sujet et celui du prédicat soient connus de tous, comme "être égal" ou "soustraire". Une telle affirmation est admise par tous, de même que celle-ci : "un tout est toujours plus grand que sa partie", etc. Mais concevoir une réalité incorporelle n'appartient qu'à l'intelligence d'un sage, car la compréhension du commun des mortels ne dépasse pas

l'imagination, cantonnée aux choses tangibles. L'esprit du sage, par conséquent, exonère les réalités immatérielles des propriétés corporelles, comme d'être consigné en un lieu, ce que ne peut concevoir le vulgaire.

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

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

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

i. Tout d'abord du côté du sujet qui a d'être

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

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

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

b. Ensuite, il explicite cette différence de trois façons :

i. Premièrement, être comme tel n'est pas signifié pas de la même façon que le sujet appelé à être, comme courir ne désigne pas davantage le sujet de la course. De même que nous ne pouvons dire que c'est courir qui court, de même, nous ne pouvons dire qu'être comme tel, soit. Mais de même que ce qui est, est signifié comme sujet du fait d'être, de même celui qui court est signifié comme sujet du fait de courir. Comme nous pouvons dire de ce qui court ou du coureur, qu'il court, dans la mesure où il est sujet de la course et y participe, nous pouvons aussi dire que l'être, ou ce qui est, est dans la mesure où il participe à l'acte d'être. C'est ce qu'il veut dire par ces mots : "être n'est pas encore", car on ne lui attribue pas d'être comme s'il s'agissait du sujet appelé à être ; "mais ce qui est, après avoir reçu forme d'être", c'est-à-dire à réception de l'acte d'être, "est et est consistant",

c'est-à-dire est sujet en lui-même. L'être ne s'attribue proprement et par soi qu'à la substance, à qui il revient d'être sujet. Les accidents, au contraire, ne sont pas dits des êtres comme si eux-mêmes étaient, mais parce qu'il leur incombe d'être assumés par autre chose, comme nous le verrons.

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

contenir qui leur soit étranger. Mais il n'en va pas de même des notions signifiées dans le concret. Homme, en effet, est regardé comme celui qui possède l'humanité, et blanc comme ce qui a la blancheur. Mais le fait de détenir l'humanité ou la blancheur n'interdit nullement à l'homme d'avoir autre chose sans rapport, (exceptées les choses qui s'y opposeraient). Homme et blanc peuvent par conséquent posséder autre chose que l'humanité et la blancheur. Voilà pourquoi blancheur et humanité sont signifiées comme des parties et ne se prédisent pas plus du concret, que la partie ne se prédique du tout. Comme être est signifié abstraitement, avons-nous dit, et que ce qui est l'est concrètement, Boèce dit vrai en affirmant que "ce qui est peut avoir quelque chose, en plus du fait qu'il soit", autrement dit en plus de son essence, mais "être comme tel ne se prête à rien d'autre qu'à son essence"

2. Ensuite l'auteur formule les axiomes issus de la comparaison entre ce qui est purement et simplement, et ce qui est quelque chose.
  - a. D'abord, il expose leur différence

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

Ensuite, il énumère trois différences dans ce qui précède :

- i. Premièrement, Là, c'est-à-dire là où on dit d'une chose qu'elle est quelque chose et non simplement qu'elle est, on veut parler d'accident, car la forme qui donne d'être ainsi, se surajoute à l'essence de la chose. Mais ici, où l'on dit que quelque chose est dans ce qu'il est, on désigne la substance, car la forme qui donne d'être, constitue l'essence de la chose.
- ii. Deuxièmement, Pour que quelque chose soit simplement sujet, il doit participer au fait d'être, mais pour qu'il soit ainsi, il lui faut participer à autre chose ; l'homme, par exemple, pour être blanc, participe non seulement de l'être substantiel, mais encore de la blancheur.
- iii. La troisième différence résulte de l'ordre entre les deux premières, et s'en conclut.

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

- ii. Ensuite, du côté du prédicat, comme si nous disions d'un homme ou d'autre chose non pas simplement qu'il est, mais qu'il est quelque chose, à savoir blanc ou noir
- b. Puis des axiomes à propos de l'un, à l'origine des notions de simple et de composé. Boèce aborde les axiomes portant sur le composé et le simple, qui relèvent de la notion d'un. Remarquons toutefois que ce qu'il avait dit plus haut de la distinction entre être comme tel et ce qui est, restait au niveau des concepts. Il entend maintenant montrer comment les appliquer au réel

- i. D'abord à propos des réalités composées

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

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

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



comme tel. Aucune d'elles, par conséquent, ne sera véritablement simple. Seul le sera en vérité ce qui ne participe pas du fait d'être, pour qui être ne sera pas inhérent, mais subsistant. Il ne peut s'agir que de l'un, car si être comme tel n'a rien d'ajouté à ce que c'est que d'être, il est impossible, avons-nous dit, que ce qui est être comme tel, se démultiplie par un facteur de diversification ; et comme il n'a rien d'adjoint en dehors de lui, il n'est susceptible d'aucun accident. Cet un, simple et sublime, c'est Dieu lui-même

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

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

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

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

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

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

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

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

i. Premièrement, il indique au préalable ce que la question présuppose

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

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

1. Premièrement, il formule la problématique

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

2. Deuxièmement, il s'oppose chacune de ses branches

a. Tout d'abord contre l'affirmation que les choses sont bonnes par participation

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

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

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

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

3. Troisièmement, il en profite pour rejeter la première supposition

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

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

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

1. Premièrement, il avance une hypothèse, en deux temps

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

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

b. Deuxièmement, il avance cette hypothèse

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

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

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

a. Premièrement, il expose son intention

Après s’être ôté de l’esprit le bien premier, posons que tout le reste est bon, car c’est la bonté de l’effet qui nous guide vers la connaissance du bien premier. Nous regarderons donc comment les effets peuvent être bons sans provenir d’un bien premier. Cette hypothèse retenue, qu’ils soient bons diffère, semble-t-il, du fait qu’ils soient. Lorsque nous envisageons qu’une même substance est à la fois bonne, blanche, lourde et ronde, nous voyons que pour cette chose, autre est la substance, autre la rotondité, autre la couleur et autre la bonté. On entend par bonté, le pouvoir de chaque chose à accomplir une action bonne. Le pouvoir est, en effet, ce qui permet d’acquérir le bien, et son exercice rend bon, aux dires du Philosophe dans son Éthique. Qu’il soit autre chose que la substance de la chose, il le prouve par le fait que si l’un de ces pouvoirs était identique à la substance d’une chose, alors tous seraient semblables ; le poids serait identique à la couleur, au bien, au blanc et à la rotondité, puisque les choses qui sont unes et identiques sont semblables entre elles. Mais la nature des choses ne souffre pas que tous soient les mêmes. Reste donc que dans le cadre de cette hypothèse, autre est d’être et autre est d’être bon ou blanc, ou etc. à cet égard, les choses seraient bonnes quoique ce ne soit pas le fait qu’elles soient qui soit bon. En supposant qu’elles ne proviennent pas du premier bien et qu’elles soient néanmoins bonnes en elles-mêmes, ce ne serait pas la même chose pour elles, d’être ce qu’elles sont et d’être bonnes. Autre serait pour elles d’être et autre d’être bonnes.

b. Deuxièmement, il démontre un présupposé

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

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

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

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

1. Premièrement, il résout l’objection

Il est évident que les raisonnements précédents ont résolu la question. Les créatures ne sont pas semblables au bien premier parce qu’elles sont bonnes en ce qu’elles sont, car être pour les choses créées, n’est pas bon absolument mais seulement dans son rapport au bien premier. Mais parce qu’être pour les choses créées ne peut être sans provenir du bien premier, c’est en raison de lui qu’être est bon pour elles. Il n’en va pas de même de la bonté du bien premier, qui est bonne absolument, de toutes les manières, car il ne contient rien d’autre que l’essence même

de la bonté. Il en est ainsi parce qu'il n'y a pas chez lui d'ajout de perfection, mais son être simple contient toutes les perfections envisageables, avons-nous dit. Le bien créé, toutefois, peut aussi être un bien considéré en soi, même si par impossible, il ne provenait pas du bien premier. Mais alors, il ne serait pas bon en ce qu'il est, car il serait bon par participation d'une bonté surajoutée. Être même ne serait pas bon si cela ne dérivait pas du bien grâce auquel être est bon pour les créatures.

2. Il synthétise ses dires

Boèce poursuit en synthétisant ses dires. Si l'on fait mentalement abstraction du premier bien, tout le reste, même en admettant que ce soit bon, ne peut être bon en ce qu'il est. Mais les choses ne peuvent être en acte que produites par le bien premier, qui est bien véritable, et c'est pour cette raison qu'être leur est bon. Néanmoins, le fait d'être, en découlant du bien premier ne lui est pas semblable, car le premier est bon en substance, et s'il n'en sortait pas, tout en étant bon, il ne le serait pas dans son être, puisqu'il ne proviendrait pas du bien premier. Mais puisque le bien lui-même est être, car être est sa substance, et le bien-même, car il est l'essence même de la bonté, il est l'être bon lui-même, puisqu'en lui ce qui est et le fait d'être ne se différencient pas.

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

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

Dès lors, tout blanc est-il blanc dans ce qu'il est, puisque la volonté du bien premier fut qu'il soit blanc ? Pourtant, Boèce rétorque que cette question n'a pas grande importance, car à propos de ces choses blanches, autre le fait d'être tout simplement, ce qui leur advient par les principes de leur essence, et autre ce qui les rend blanches. La raison de cette différence entre le blanc et le bon, c'est que Dieu qui rend les créatures bonnes et blanches, est effectivement bon, alors qu'il n'est pas blanc. Il découle donc de la volonté du premier bien que les créatures soient bonnes parce qu'elle les a voulues bonnes, et qu'elles soient bonnes dans ce qu'elles sont, parce qu'elles sont produites par le bien ; être pour les choses créées, avons-nous dit en effet, est bon du fait que cela provient du bien. Mais la volonté de Dieu n'engendre pas un résultat tel que l'être créé soit blanc en ce qu'il est ; cette propriété, en effet, ne découle pas de la volonté du blanc, contrairement au bien, qui est le fruit de la volonté du bien. On ne peut dire qu'être pour une chose est blanc parce qu'il vient du blanc premier. Il est donc évident que Dieu, qui n'est pas blanc, a voulu que certaines réalités soient blanches ; on peut seulement dire d'elles, à la vérité, qu'elles sont blanches, mais pas dans ce qu'elles sont. En revanche, Dieu, qui est bon, a voulu que toutes choses soient bonnes, et elles le sont dans ce qu'elles sont, car être a raison de bien pour elles du fait qu'il provient du bien.

2. Boèce propose une seconde objection.

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

Premièrement, en vérité, ce qu’est le bien désigne une nature ou une essence. On a dit que Dieu est l’essence même de la bonté, et que chaque chose est dite bonne selon la perfection de sa nature propre. Mais juste qualifie un acte, comme n’importe quelle vertu. Or en Dieu, agir se confond avec être. Être bon se confond donc en lui avec être juste. Mais il n’en va pas de même pour nous, parce que nous manquons de la simplicité divine. Il ne revient pas au même, chez nous, d’être bon et d’être juste, tandis qu’être nous conviens à tous, en tant que nous sommes, et pour cette raison, la bonté nous caractérise également tous. Mais l’acte que poursuit la justice n’est pas partagé par tous, et chez qui il est présent, il ne se confond pas avec le fait d’être. Reste donc que nous ne sommes pas tous justes par ce que nous sommes.

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

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