

Les sens de l'être selon Augustin d'Ancône O.E.S.A. (In *Metaph.* V 7)

Iacopo Costa, Davide Falessi*

Abstract

The aim of this paper is to provide an explanation of Augustine of Ancona's interpretation of the Aristotelian account of the several senses of being as we can read it in *Metaphysics* V 7. In his commentary on the *Metaphysics*, Augustine, while mainly following Aquinas in his interpretation, introduces some relevant solutions to some issues proper of Aristotle's text. In particular, he offers an original explanation for the relationship between the categorical division of being *per se* and its opposition to being *per accidens*. Secondly, likely starting from some insights of Averroes and Aquinas, Augustine suggests that being as truth is a form of relation (*habitudō*) and therefore a type of accident, namely a relative accident (*accidens relativum*). Finally, an appendix includes the critical text of his commentary, preserved in a manuscript in Innsbruck (Universitäts- und Landesbibliothek, 192), as well as Augustine's glosses to Aristotle's *Metaphysics*, found in a manuscript in Munich (Staatsbibliothek, *Clm* 13042).

Introduction

Augustin d'Ancône (1275 env.-1328) n'est certainement pas, parmi les commentateurs d'Aristote du XIV^e siècle, le plus connu. Pourtant, les rares études qui lui sont consacrées font état d'un penseur original.¹ Parmi les œuvres qui nous ont été conservées, on trouve un commentaire des *Analytiques seconds*, un commentaire de la *Métaphysique*, ainsi que divers traités, philosophiques et théologiques. Il est essentiellement connu, aujourd'hui, pour sa *Summa de ecclesiastica potestate*, dans laquelle il prend vigoureusement position contre le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue. Il est également l'auteur d'une série de commentaires scripturaires. Un manuscrit, aujourd'hui conservé à Troyes, contient la seule copie connue de son commentaire au livre I des *Sentences* de Pierre Lombard.

Notre intention est ici d'étudier la doctrine d'Augustin sur les différents sens de l'être, telle qu'elle est exposée dans son commentaire de la *Métaphysique* (V 7). Le premier paragraphe

* Les résultats de cette recherche ont été rendus possibles grâce au financement du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS). Projet: *Senses of Being. The Medieval Reception of Aristotle's doctrine starting from Metaphysics V 7 (1017 a7-b9)*; Grant ID: 20074. D. Falessi a écrit les §§2-3 et 5, I. Costa le §4; les autres sections sont le résultat d'un travail commun.

¹ Sur le commentaire de la *Métaphysique*, voir M. Grabmann, "Der Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus von Ancona", *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 16 (1941), pp. 11-23; E. Randi, "Talpe ed extraterrestri: un inedito di Agostino Trionfo di Ancona sulla pluralità dei mondi", *Rivista di Storia della Filosofia* 44.2 (1989), pp. 311-26; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven 1998 [2nd ed.], pp. 26-7. Pour la biographie d'Augustin, on peut se reporter à la notice de B. Ministeri, "Agostino d'Ancona", *Dizionario Biografico degli Italiani*, disponible à l'adresse suivante: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-d-ancona_(Dizionario-Biografico))> [consultée en mars 2024].

entend rappeler les lignes générales de la pensée d'Aristote, ainsi que les problèmes que celle-ci pose; les quatre paragraphes suivants donneront lieu à l'étude de son interprétation par Augustin, qui examineront tour à tour: l'être *per se* (par soi) et *per accidens* (par accident), l'être divisé en catégories, l'être comme vrai et, enfin, l'être selon l'acte et la puissance.

En appendice, on pourra lire l'édition des sections utiles du commentaire d'Augustin. Nous connaissons aujourd'hui deux manuscrits du commentaire d'Augustin sur la *Métaphysique*: Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek, 192, et München, Staatsbibliothek, Clm 13042. Ces deux témoins sont de natures différentes: le manuscrit d'Innsbruck transmet un texte formé par un commentaire littéral et des questions; le manuscrit de Munich, quant à lui, est une copie incomplète de la *recensio moerbekana* (*rec. Guillelmi*)² de la *Métaphysique* d'Aristote dans laquelle des extraits du commentaire d'Augustin ont été insérés sous la forme de gloses interlinéaires ou marginales. Il transmet ainsi un choix extrêmement restreint des matériaux formant le commentaire. Nous avons cependant décidé, pour les raisons exposées plus avant,³ de tenir compte de son témoignage et d'éditer, l'un à la suite de l'autre, chacun des deux témoins.

1. Aristote

La doctrine des différents sens de l'être est l'une des plus célèbres de l'ontologie d'Aristote: le fait que, malgré l'unité de la substance, l'être ne soit pas univoque constitue le point de rupture avec les ontologies éléatique et platonicienne. Cette doctrine, exposée dans la *Métaphysique* et dans d'autres œuvres d'Aristote, est souvent liée à l'articulation catégoriale.⁴ Cependant, l'articulation catégoriale n'est pas la seule distinction possible de différents sens de l'être: la célèbre expression selon laquelle l'être se dit "en plusieurs sens" ne se réfère pas uniquement à la division de l'être en catégories.

La division générale des sens de l'être fait l'objet de *Métaphysique* V (Δ) 7. Ici, Aristote répertorie quatre sens de l'être: (1) être *per accidens* (1017 a 8-22); (2) être *per se*, c'est-à-dire l'être dit selon les catégories (1017 a 22-30); (3) être comme vrai (1017 a 30-35); (4) être en acte et être en puissance (1017 a 35 – 1017 b 9). Dans cette quadripartition, certains interprètes ont vu trois couples de sens opposés:⁵ (1) être *per accidens* et être *per se*; (2) être comme vrai et non-être comme faux; (3) être en acte et être en puissance. On pourrait aussi, comme c'est le cas dans le commentaire de la *Métaphysique* de Thomas d'Aquin, concevoir les quatre sens comme une bipartition:⁶ d'une part, être *per accidens*, de l'autre, être *per se*, ce second

² *Translatio et recensio Guillelmi de Moerbeka* (*rec. Guillelmi*), ed. G. Vuillemin-Diem, Brill, Leiden 1995 (Aristoteles Latinus XXV.3.2), pp. 11-217; 246-71. La *rec. Guillelmi* est la traduction sur laquelle se fonde le commentaire d'Augustin, qui a cependant recours ponctuellement à la traduction arabo-latine accompagnant le commentaire d'Averroès.

³ Voir ci-dessus l'introduction à l'appendice, p. 946.

⁴ Par exemple, dans le premier chapitre du livre Z, Aristote soutient que la multiplicité des significations de l'être correspond à la multiplicité des catégories.

⁵ Cfr. S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Peeters, Louvain 1976, p. 221; R. Bodeüs, "Being according to Aristotle's *Metaphysics* Delta", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 176 (1994), pp. 1-9, p. 2.

⁶ Contre la bipartition des sens de l'être voir, par exemple, S. Menn, "Aristotle On The Many Senses Of Being", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 59 (2021), pp. 187-263, en particulier p. 198: "but it seems rather that everything which is said to be *per se* is said to be in one of the categorical senses, and that it is also said to be either potentially or actually: we would then have not 10 categorical senses + 2 modal senses but 10 categorical senses ×

membre pouvant être par la suite divisé en être comme vrai et être en acte et en puissance; cette dernière option interprétative présente l'avantage de rapprocher la structure de V 7 de celle de V 6, sur le sens de l'unité: Aristote y divise en effet l'unité en deux sens principaux, l'unité *per accidens* et l'unité *per se*, avant de procéder à d'autres divisions.⁷

Il est intéressant de noter que la quadripartition de V 7 peut, au Moyen Âge, subir des altérations en fonction d'exigences théoriques particulières. Le cas de Thomas d'Aquin est, ici, de nouveau éclairant: si, en commentant V 7, il distingue deux sens principaux, c'est-à-dire être *per accidens* et être *per se*, au contraire dans d'autres œuvres, comme par exemple le *De Ente et essentia* et le *De Malo*, il a recours à V 7 pour introduire une bipartition différente, qui distingue l'être *per se*, divisé en catégories, de l'être comme vrai; ainsi, l'être *per accidens* et l'être en acte et en puissance disparaissent des sens de l'être. Nous verrons Augustin d'Ancône faire un choix analogue dans l'explication des causes du mal.⁸

Métaphysique V 7 présente une ambiguïté fondamentale concernant l'opposition entre *per accidens* et *per se*: en effet, il est impossible de déterminer si les divisions d'Aristote se situent sur le plan du langage (sens du verbe "être")⁹ ou de la réalité (types d'entités).¹⁰ Beaucoup de médiévaux pensent qu'il s'agit d'une division des entités dans la réalité; beaucoup des commentateurs contemporains d'Aristote pensent qu'il s'agit d'une division des sens de la copule ou des propositions. Selon l'interprétation aujourd'hui la plus fréquente l'être *per accidens* (inhérence accidentelle d'un prédicat à un sujet) est exprimé par des propositions accidentelles, comme dans le cas de 'Socrate est blanc'. Aristote présente trois formes *per accidens*:

Il est per accident quand, par exemple, nous disons que le juste est musicien, ou que l'homme est musicien, ou que le musicien est homme¹¹ (...)

2 modal senses, yielding a grid of 20 senses of being". Cfr. aussi A. Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*, Brill, Leiden [etc.] 2000 (Philosophia Antiqua 84), pp. 63-5; J. W. Thorp, "Aristotle's Use of Categories. An Easing of the Oddness in *Metaphysica* Δ 7", *Phronesis* 19.3 (1974), pp. 238-56, in part. p. 242.

⁷ A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford U.P., New York 2002, pp. 177-88, adopte une classification en deux sens, probablement sous l'influence de la lecture de V 7 de Thomas d'Aquin. Cfr. aussi Menn, "Aristotle On The Many Senses of Being" (ci-dessus, n. 6), p. 197: "presumably in both chapters [i.e., V 6 et V 7] the plan is to get the *per accidens* senses out of the way first, to show how they are parasitic on the *per se* senses, so that by peeling away the *per accidens* senses we can strip the extension of the term down to its core, the easier to grasp the unifying concept that applies to all the *per se* use of the term".

⁸ Ci-dessous pp. 942-3.

⁹ Par exemple, sur l'être par accident, voir M.T. Larkin, *Language in the Philosophy of Aristotle*, The Hague, Mouton 1971, p. 82: "a comparison of an accident with its subject in a proposition"; Mansion, *Le jugement d'existence* (ci-dessus, 5), p. 220: "la copule marque un lien accidentel entre le prédicat et le sujet, l'εἶναι dont il s'agit est un εἶναι κατὰ συμβεβηχός"; Menn, "Aristotle On The Many Senses Of Being" (ci-dessus, n. 6), p. 254: "a sentence of the form 'S is F' or 'F exists' expresses being *per accidens* when it expresses that 'it [accidentally] belongs to what is' (ὅτι τῷ ὄντι συμβεβηκε, 1017 a 16) [...]".

¹⁰ Sur l'être par accident, voir, par exemple, M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 42: "an accidental being is something like a red thing or a healthy man, as opposed to the color red, justice, health, or a man, all of which are *per se* beings"; F. A. Lewis, *Substance and predication in Aristotle*, Cambridge U.P., New York 1991, p. 85: "accidental compounds"; J. Yu, *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*, Springer Verlag, Dordrecht 2003 (The New Synthese Historical Library 52), p. 7: "accidental composite of two beings signified by an accidental or unnatural predication".

¹¹ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 8-9: κατὰ συμβεβηχός μὲν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φάμεν [...] (éd. Jaeger). Pour la traduction française de la *Metaph.*, voir La *Métaphysique*, tome 1, tr. J. Tricot, Vrin, Paris 1981, p. 269

Trois propositions expriment trois formes d'inhérence accidentelle:

- (i) Un accident dit d'une substance ("le musicien est un homme").
- (ii) Un accident dit d'un accident ("le juste est un musicien").
- (iii) Une substance dite d'un accident ("l'homme est un musicien").

Dans le cas (i), un accident est dit d'une substance parce qu'un accident est inhérent à une substance; il y a donc correspondance entre le plan propositionnel (accident dit d'une substance) et le plan ontologique (accident existant en relation à une substance). Dans les cas (ii) et (iii), en revanche, on pourrait avoir l'impression qu'une substance est inhérente à un accident (ii) ou qu'un accident est inhérent à un autre (iii). Aristote explique donc que, même si le plan propositionnel semble suggérer ces lectures, dans le cas (ii), en réalité, l'inhérence sur le plan ontologique est toujours celle d'un accident à une substance, tandis que dans le cas (iii), les deux accidents sont inhérents à une troisième entité, non mentionnée dans la proposition, c'est-à-dire la substance qui est le sujet des propriétés accidentelles. Dans ce cas, le plan propositionnel ne reflète pas exactement le plan ontologique: dans certaines propositions, les accidents peuvent servir de sujet, mais cela n'est jamais le cas dans la réalité, puisque la substance est, à proprement parler, le seul sujet.

Notons enfin qu'Aristote considère également le cas des négations, comme par exemple 'non-blanc', comme des cas d'être *per accidens*, car nous disons que même de telles négations sont ou existent en ce sens que la substance à laquelle elles appartiennent existe:

De même, on dit que le non-blanc est, parce que ce dont il est l'accident est.¹²

On dit que le "non-blanc" est parce que, par exemple, Socrate est dit non-blanc: l'existence d'une substance qui est dite être non-blanche fonde la possibilité de dire que même la négation est. Ce cas est cependant absent dans la traduction arabo-latine, alors que les traductions gréco-latines¹³ ont *album* au lieu de *non album*; pour cette raison, les commentateurs médiévaux n'ont pas pu considérer les négations dans leur relation à l'être *per accidens*.

Le deuxième sens, opposé à l'être *per accidens*, est l'être *per se*, c'est-à-dire l'être divisé en catégories. Aristote affirme que l'être *per se* se dit dans les modes selon lesquels quelque chose est prédiqué de quelque chose d'autre; mais ces modes sont les catégories (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας/*figure predicationis*); donc l'être *per se* se dit selon les catégories. Si l'on considère l'être *per se*, on a immédiatement la division en catégories: il n'existe pas de signification de l'être antérieure à l'articulation des catégories. En effet, l'être *per se* est toujours l'être déterminé selon l'une des catégories. Et, vice-versa, l'être déterminé implique toujours le fait d'être, comme le précise Aristote par les exemples suivants:

C'est qu'il n'y a aucune différence entre l'homme est bien portant et l'homme se porte bien (τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει/*homo conualescens est' aut 'homo conualescit'*), ni entre l'homme est se promenant ou coupant, et l'homme se promène ou

¹² Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 18-19: οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἐστὶν (éd. Jaeger), tard. Tricot, p. 269.

¹³ *Transl. media* in: Aristoteles, *Metaphysica. Translatio Anonyma sive 'Media'*, ed. G. Vuillemin-Diem, Brill, Leiden 1976 (Aristoteles Latinus XXV,2), p. 94, 18; *rec. Guillelmi*: Arist. Lat. XXV,3,2, p. 103, 305.

coupe (τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἀνθρώπου βαδίζει ἢ τέμνει / *homo uadens est aut secans' aut 'hominem uadere aut secare'*).¹⁴

Dans ce cas, aussi bien que dans celui de l'être *per accidens*, Aristote clarifie le sens d'une expression en y expliquant en particulier le rôle de l'être. On pourrait en effet penser que certaines prédications n'impliquent pas l'être, comme lorsqu'on utilise la forme "sujet+verbe", et non la forme "sujet+copule+prédicat". Aristote précise cependant que, même dans ces formes, l'être doit être compris car il n'y a pas de différence entre les formes avec sujet et verbe autre que la copule (τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει / *homo conualescit*) et celles avec copule (τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν / *homo conualescens est*). Cela signifie donc que même les formes de prédication qui semblent ne pas impliquer l'être doivent en réalité être comprises comme impliquant l'être; donc dire qu'un sujet court ou coupe c'est toujours dire aussi que cette chose est (courante ou coupante).

Les interprètes de ce texte se sont profondément interrogés sur ces exemples.¹⁵ En effet, on ne comprend pas, en supposant qu'Aristote examine ici des formes de prédication ou des propositions, comment l'être *per accidens* est opposé à l'être *per se*. Si l'être *per se* est divisé en catégories, c'est-à-dire en modes fondamentaux d'articulation de chaque proposition, l'être en tant que proposition accidentelle serait nécessairement structuré selon l'une des catégories et les exemples donnés par Aristote dans l'être *per accidens*, comme "l'homme est blanc", devraient en même temps être également des exemples de l'être *per se*. On ne comprend donc pas de quelle manière l'être *per se* et l'être *per accidens* sont opposés, et tous les commentateurs de ce passage ont essayé de résoudre le problème, en allant parfois même jusqu'à nier explicitement que l'être *per se* soit l'être divisé en catégories, ce qu'affirme pourtant expressément Aristote. Ce sera le cas, comme nous le verrons, chez Augustin d'Ancone.

Le troisième sens est l'être comme vrai. La vérité, selon Aristote, est une propriété exclusive des propositions; ce troisième sens sert donc à exprimer la vérité de la proposition, c'est-à-dire le "veridical being" selon l'expression de Kahn,¹⁶ l'être comme "il est vrai que".

Le verbe "être" (τὸ εἶναι) et la copule "est" (τὸ ἔστιν) signifient que la proposition est vraie; le "non-être", qu'elle est fautive. Il y a trois exemples correspondant à trois propositions de la forme suivante (\top = il est vrai que; \perp = il est faux que):

- | | |
|---|--|
| 1) "Socrate est musicien" | \top ("Socrate est musicien") |
| 2) "Socrate est non-blanc" | \top ("Socrate est non-blanc") |
| 3) "la diagonale n'est pas commensurable" | \perp ("la diagonale est commensurable") |

En réalité, quatre cas peuvent être envisagés. En effet, Aristote parle d'une part d'être et de non-être, ce qui concerne le verbe "être"; de l'autre d'affirmation et de négation, ce qui concerne le prédicat, qui peut être positif (blanc) ou négatif (non-blanc).¹⁷ Ce point a été

¹⁴ Arist., *Metaph.* V 7, 1017a27-30, trad. Tricot, pp. 271-2; Arist. Lat. XXV,3,2, Brill, Leiden [etc.] 1995, p. 103.314-316.

¹⁵ Cfr. L.M. De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, Vol. I, Brill, Leiden-Boston 2002, p. 108: "Aristotle's account is commonly held to be extremely obscure, and indeed, to the modern interpreter, the composition and elliptical style of this chapter are somewhat tantalizing". Pour les "frustrations de $\Delta 7$ " cfr. aussi Menn, "Aristotle On The Many Senses Of Being" (ci-dessus, n. 6), pp. 196-202.

¹⁶ Cfr. C. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Hackett Pub. Co. Indianapolis-Cambridge MA 2003, pp. 331-70.

¹⁷ Sur la distinction entre prédicats positifs et négatifs, voir Aristote, *Analitica priora* I, 51 b 5-10, ed. L. Minio-Paluello, Oxford Clarendon Press, Oxford 1964.

clairement vu par des commentateurs anciens et modernes; selon Bonitz, par exemple, les termes “affirmation” et “négation” ne se réfèrent pas au verbe être, mais au fait que le prédicat soit positif (blanc) ou négatif (non-blanc).¹⁸ Il s’agit des quatre cas suivants (par souci de clarté, on utilisera un seul sujet, ‘Socrate’, et un seul prédicat, ‘blanc’):

1) “Socrate est blanc”	⊤ (“Socrate est blanc”)
2) “Socrate est non-blanc”	⊤ (“Socrate est non-blanc”)
3) “Socrate n’est pas blanc”	⊥ (“Socrate est blanc”)
4) “Socrate n’est pas non-blanc”	⊥ (“Socrate est non-blanc”)

Remarquons que, du point de vue logique, le cas 4) est identique au cas 1): c’est peut-être la raison pour laquelle Aristote omet de l’exemplifier en V 7.

Il est important de savoir si, chez Aristote, on peut distinguer, dans cet usage de l’être comme vrai, entre prédication et assertion. On pourrait penser qu’Aristote distingue clairement entre l’être en tant que copule, qui concerne l’être *per accidens* et l’être *per se* en tant que proposition, et l’être en tant que vérité, compris comme assertion de la vérité de la proposition.¹⁹ On pourrait aussi, à l’inverse, affirmer qu’il n’est pas possible de distinguer entre les deux usages, mais que l’usage copulatif de l’être admet en même temps différentes nuances, dont celle de l’assertion:²⁰ chez Aristote, l’acte même de joindre deux termes signifierait donc en même temps l’affirmation de la vérité de la proposition, de sorte que, dans le cas de “Socrate est musicien”, la copule “est” signifierait également, en tant qu’acte de conjonction de “Socrate” et “musicien”, la vérité de la proposition ainsi formée.

Sans prendre position en faveur de l’une ou de l’autre thèse, ce qui impliquerait d’examiner également le traitement aristotélicien de l’être comme vrai en d’autres endroits de la *Métaphysique* (c’est-à-dire VI 4 et IX 10), il ne paraît toutefois pas imprudent d’affirmer que, tout au moins dans V 7, Aristote n’offre aucune distinction entre prédication et assertion; au contraire, il semble identifier les deux notions. L’être exprime en effet la vérité parce que dire que quelque chose est signifie combiner sujet et prédicat dans une proposition; ne pas être est une négation de la possibilité, pour le sujet et le prédicat, d’être combinés, ce qui revient à affirmer qu’il est faux que les termes puissent être joints. Comme le souligne Mansion:²¹

C’est donc la copule elle-même qui a le sens de “vrai” ou “faux” puisque dans le cas d’un jugement négatif la copule affectée d’une négation signifie “faux”. En d’autres termes, affirmer un prédicat d’un sujet, c’est déclarer la liaison de l’un à l’autre conforme au réel, nier un prédicat d’un sujet, c’est déclarer leur union non conforme au réel.

¹⁸ H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, Teubner, Leipzig 1848–49, ad 1017 a 31–35: “... apparet κατάφασις et ἀπόφασις ad utrumque referri et ad τὸ εἶναι et ad τὸ μὴ εἶναι. Itaque his vocabulis, κατάφασις, ἀπόφασις, non illud significat propositionum discrimen, quod ex copula ἔστι vel affirmative vel negative adhibita existit, sed id quod ex praedicatorum natura affirmativa aut negativa oritur”.

¹⁹ M. Wheeler, “Aristotle on Being True in *Metaphysics* V 7”, *Ancient Philosophy* 39 (2019), pp. 119–35, semble s’inscrire dans cette perspective; c’est du moins ce que certains énoncés de cet article semblent suggérer, comme la possibilité de distinguer, dans l’exemple d’Aristote ἔστι Σωκράτης μουσικός, entre le ‘est’ explicite, à savoir ἔστι qui se traduirait par “il est vrai que” et une copule implicite dans Σωκράτης μουσικός, comme Wheeler, “Aristotle on Being True in *Metaphysics* V 7”, 131: “the Greek, however, also allows that one interpolate an implicit copula in the phrases ‘Cultivated Socrates’ (Σωκράτης μουσικός)”.

²⁰ Cfr. C. Kahn, *The Verb ‘Be’* (ci-dessus, n. 17), p. 358: “every use of the copula in a declarative sentence is closely associated with a truth claim that properly belongs to the sentence as a whole”.

²¹ Mansion, *Le jugement d’existence* (ci-dessus, n. 5), p. 236.

L'hypothèse selon laquelle Aristote soutient dans V 7 l'identité entre, d'une part, combinaison et vérité, de l'autre, division et fausseté, est également confirmée par les exemples proposés par Aristote:

Par exemple, Socrate est musicien signifie que cela est vrai, et Socrate est non-blanc signifie que cela aussi est vrai. Mais la diagonale du carré n'est pas commensurable avec le côté signifie qu'il est faux de le dire.²²

Aristote distingue ici entre la négation du verbe "être" et la négation du prédicat d'une proposition. En effet, si l'on affirme que "Socrate est *non-blanc*", on entend qu'il est vrai que Socrate n'est pas blanc; tandis que si l'on affirme que "Socrate n'est pas blanc", cela signifie qu'il est faux que "Socrate est blanc". Cette distinction entre la négation du verbe être et la négation du prédicat permet donc d'établir une identité parfaite entre, d'une part, "est" en tant que combinaison des termes et "vrai", et, de l'autre, "n'est pas" en tant que division des termes et "faux"; mais cette identité implique également l'impossibilité d'avoir des propositions affirmatives fausses ou des propositions négatives vraies. Par exemple, selon cette lecture de V 7, il est impossible de dire qu'il est vrai que Socrate n'est pas romain ou qu'il est faux que Socrate est romain. "Est" implique en effet toujours "il est vrai que", et "n'est pas", "il est faux que". Cette difficulté exégétique a causé un certain embarras aux traducteurs latins médiévaux d'Aristote qui, dans au moins deux cas, ne distinguent pas entre la négation du verbe "être" et la négation du prédicat. Ainsi la traduction arabo-latine ne présente-t-elle pas de distinction entre les formes de la négation:

et dicimus quod Socrates non est albus.²³

La particularité de l'exemple d'Aristote (ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, 1017 a 34), est ainsi réduite au cas de la négation du verbe "être" ("non est albus"), sans qu'il y ait de distinction entre la négation du verbe "être" et du prédicat. Le texte d'Aristote est donc modifié en "non est verum".

La traduction gréco-latine connue sous le nom de *Media*, probablement influencée par la traduction arabo-latine, présente l'exemple "Socrate est non blanc" en traduisant:

aut quia est 'Socrates non albus', quia non verum;²⁴

Il n'est pas, dans ce cas non plus, possible de savoir si le traducteur distingue entre la négation du verbe "être" ou du prédicat; dans ce cas aussi, le texte d'Aristote est altéré ("non verum"). Moerbeke, dans sa révision, restitue fidèlement le texte d'Aristote:

aut QUOD 'est Socrates non albus', QUOD * uerum;²⁵

Une remarque concernant le dernier exemple d'Aristote. En grec, nous lisons:

²² Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 33-36: οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος (éd. Jaeger), trad. Tricot, p. 272.

²³ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 33-34. Traduction arabo-latine dans Averroès, *In librum V Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, ed. R. Ponzalli, Edizioni Frencke, Berne 1971, text 14, p. 129.57.

²⁴ Arist. Lat. XXV,2, p. 95.4.

²⁵ Arist. Lat. XXV,3,2, p. 103.320.

τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψευδός.²⁶

Cependant, la tradition manuscrite conservée de la *Métaphysique* atteste seulement la leçon *ασύμμετρος* au lieu de *σύμμετρος*. Le texte que nous lisons aujourd'hui, portant *σύμμετρος*, résulte d'une correction de Bonitz s'appuyant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sans toutefois que ce dernier ne présente de lemme ou de citation directe du texte d'Aristote dans le commentaire. La *Media* et la *rec. Guillelmi* ont respectivement:

non est autem diametrum non commensurable, quia falsum.²⁷

HOC autem 'non est DYAMETER INCOMMENSURABILIS', QUOD falsum.²⁸

Tant la *Media* que la *rec. Guillelmi* ont donc la leçon *ασύμμετρος* et la seule traduction qui a un texte proche de celui que nous lisons aujourd'hui en grec est l'arabo-latine, qui cependant n'est pas la traduction à laquelle Augustin d'Ancône se réfère principalement:

Et sicut dicimus quod diameter est aequalis costae, et est falsum.²⁹

Il ne nous appartient pas de déterminer laquelle des deux leçons est supérieure; notons toutefois qu'Augustin d'Ancône suit la révision de Moerbeke, qui lit *incommensurabilis*, avec des conséquences évidentes sur l'interprétation de la relation entre être-vrai et non-être-faux.

En outre, Aristote introduit la distinction entre être en acte et être en puissance:

Être et l'Être signifient aussi, tantôt l'Être en puissance, tantôt l'Être en entéléchie des différentes sortes d'êtres dont nous avons parlé: nous appelons, en effet, voyant, aussi bien ce qui voit en puissance que ce qui voit en entéléchie³⁰ [...]

Même dans ce cas, il semble qu'il soit question de l'usage du verbe "être" au niveau du langage. La traduction latine dans la révision de Moerbeke a en effet la leçon 'dicibile' qui en grec (ῥητὸν) a été conservée par Ross³¹ et supprimée par Jaeger:

Amplius esse significat et ens: ENS HOC quidem potestate DICIBILE illud uero ACTU [...]³²

La distinction porte sur la manière dont l'être peut être dit, donc sur la manière dont nous utilisons le verbe être dans le langage. C'est ce que confirme la suite du texte:

Horum dictorum terminorum enim esse dicimus: et quod potestate est DICIBILE terminorum et quod est ACTU [...]³³

²⁶ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 34-35.

²⁷ Arist. Lat. XXV,2, p. 95.5.

²⁸ Arist. Lat. XXV,3,2, p. 103.320-321.

²⁹ Averr., *In Metaph.*, Text 14, 129.58.

³⁰ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 35-b3: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει [ῥητὸν], τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων ὁρῶν τε γὰρ εἶναι φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ [...] (éd. Jaeger), trad. Tricot, p. 272.

³¹ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 35-b3: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων [...] (éd. Ross).

³² Arist. Lat. XXV,3,2, p. 103.322-323.

³³ Arist. Lat. XXV,3,2, p. 103.324-325.

Dans la version latine, l'exemple de la vision en acte et en puissance est omis. La raison en est probablement que le participe ὄρων, "voyant", a été lu comme le génitif pluriel de ὄρος (ὄρων), "terme", et rattaché à l'expression τῶν εἰρημένων τούτων, rendue par *horum dictorum terminorum*.³⁴ L'accent est ainsi mis sur les termes qui ont été énumérés et sont maintenant considérés dans le sens d'être en puissance ou en acte. Le problème est de comprendre à quoi fait référence l'expression "horum dictorum terminorum".

Enfin, en grec, ce à quoi se réfère l'expression τῶν εἰρημένων τούτων, "[des différentes sortes d'êtres] dont nous avons parlé", reste indécidable. Beaucoup de commentateurs modernes³⁵ estiment qu'elle se rapporte à tous les sens de l'être énumérés précédemment. L'être en acte et l'être en puissance pourraient ainsi englober toutes les distinctions précédentes de l'être. Cependant, on peut également considérer qu'Aristote se réfère à un seul des sens; et étant donné que l'être *per accidens* aussi bien que l'être au sens de vrai sont exclus de la recherche métaphysique, on estime que la distinction entre être en acte et être en puissance doit être appliquée uniquement à l'être *per se*. En latin, cette dernière interprétation pourrait être confirmée par le fait que les "termes" peuvent être les catégories dont il est question dans le cas de l'être *per se*.

En conclusion de cette section, Aristote fournit des exemples: la possession en acte ou en puissance de la science ou du sommeil. Il montre ensuite que la même distinction s'applique aux substances; les exemples choisis sont: la statue d'Hermès, en puissance dans la pierre; la demi-ligne, en puissance dans la ligne³⁶; le froment, mûr en puissance.

2. L'être *per se* et l'être *per accidens*

Comme c'est souvent le cas, le texte d'Aristote n'est pas dépourvu d'ambiguïté; dans le cas de V 7, 1017 a 7-30, il n'est pas possible de déterminer si la division entre l'être considéré en relation à l'être par accident, ou *per accidens*, et l'être considéré en lui-même, ou *per se*, est une division entre propositions ou bien une division d'êtres ou de modes d'être. Notre objectif est de déterminer si, pour Augustin d'Ancône, ce sont les propositions ou les êtres qui sont classés et, plus largement, quelle position ontologique se dégage de ses écrits quant à la définition de l'être.

En outre, dans le cas de l'être *per se*, qui est, selon Aristote, "l'être qui se divise dans les catégories", il faudra déterminer la manière dont Augustin conçoit la division catégoriale par rapport au fait que cet être est dit *per se*. Si, l'on entend en effet l'être *per se* comme la proposition essentielle, comme c'est le cas chez Ockham,³⁷ il faut alors définir la relation entre la proposition essentielle et la division des catégories. À l'aune de la distinction aristotélicienne entre être *per se* et être *per accidens*, il n'est pas aisé de comprendre comment l'être *per se*,

³⁴ C'est l'explication fournie par les apparats critiques de la *Media* et de la *rec. Guillelmi*: Arist. Lat. XXV,2, p. 95 et XXV,3,2, p. 103.

³⁵ Cfr. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (ci-dessus, n. 11), p. 309: "two senses in which each of them [the other senses] may be taken". Voir aussi C. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics, Books [gamma], [delta], and [epsilon]*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1993, p. 146 et J. Yu, *The Structure of Being* (ci-dessus, n. 10), p. 10.

³⁶ Il n'est pas clair, ici, dans quel sens la demi-ligne serait dite substance: cfr. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (ci-dessus, n. 11), p. 109: "A line is not on his own view a substance; the example is a concession to Pythagorean and Platonic views".

³⁷ Guillaume d'Ockham, *Summa Logicae*, ed. P. Boehner – G. Gál – S. Brown, p. I, §38, 107.41-108.48: "quae distinctio non est intelligenda quod aliquod ens sit per se, aliud per accidens, sed ostendit ibi diversum modum praedicandi unius de reliquo mediante hoc verbo 'est'".

qui s'oppose à l'être *per accidens*, est l'être qui se divise en dix catégories: l'être divisé en catégories est à la base de toute prédication possible, qu'elle soit essentielle ou accidentelle. Donc, si l'on entend l'être *per se* comme l'être divisée en catégories, de quelle manière cet être *per se* s'oppose-t-il à l'être *per accidens*, entendu comme une proposition accidentelle? D'autre part, si l'être *per se* est une proposition essentielle, de quelle manière peut-on dire que l'être *per se* est également divisé en catégories?

Le principal problème de cette section de *Métaphysique* V 7 est donc le fait que l'être *per se* est à la fois opposé à l'être *per accidens* et divisé en catégories. Pour cette raison, cette section de notre étude est divisée en deux parties: la première est consacrée à l'opposition entre être *per se* et être *per accidens*, et correspond au commentaire d'Augustin à 1017 a 7-22; la seconde, à la relation entre l'être *per se* et les catégories, et correspond au commentaire à 1017 a 22-30.

Dans un certain nombre de commentaires latins du Moyen Âge, l'unité, telle qu'elle fait l'objet de V 6, fournit des éléments utiles à la compréhension de la distinction entre être *per se* et *per accidens*. De même que l'unité peut être *per se* et *per accidens*, de même l'être peut être *per se* et *per accidens*, en raison de la convertibilité entre un et être définie par Aristote en Γ 2.³⁸ Ainsi lit-on chez Averroès:

Quia ens dicitur de illo de quo dicitur unum, et unum dicitur de illo quod est unum per se et unum per accidens, ita etiam fuit dispositio entis.³⁹

Averroès introduit ensuite une considération portant sur la nature de l'unité prise au sens d'identité, sens qui est à la base de la convertibilité avec l'être: un être est ce qu'il est s'il est cet être-là et non pas un autre; il est donc un puisqu'il est identique à soi-même: selon Averroès, la proposition "le musicien est un homme" peut indiquer une unité tant accidentelle qu'essentielle.⁴⁰ Sur ce point, Augustin suit Averroès:

Amplius etiam considerandum est secundum Commentatorem quod cum dico 'musicus est homo', hec duo possunt idem esse essentialiter et accidentaliter. Nam homo predicatur de musico pro tanto quod Sortes, de quo predicatur homo, implicat musicam. Si ergo cum dico 'musicus est homo' est intellectus uerbi quod de Sorte habente in se musicam predicetur homo, tunc homo et musicus sunt idem essentialiter, sicut Sortes et homo idem essentialiter sunt. Sed si de musico predicetur homo in quantum est coniuncta alicui subiecto ipsa musica, tunc homo et musicus sunt idem accidentaliter, sicut Sortes, de quo predicatur homo, et musica accidentaliter coniunguntur, secundum quem modum, ut Commentator dicit, possemus dicere hominem et animal esse idem essentialiter et accidentaliter. Essentialiter quidem prout animal de homine absolute predicatur; accidentaliter uero ut animal predicatur de homine albo uel musico.⁴¹

Suivant Averroès, Augustin affirme que "homme" et "musicien" peuvent être identiques essentiellement en tant qu'ils sont un dans la substance première "Socrate". Ainsi, "musicien"

³⁸ Voir Arist., *Metaph.* IV 2, 1003 b 23-24. Voir S. Makin, "Aristotle on Unity and Being", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 34 (1988), pp. 77-103.

³⁹ Averr., *In Metaph.*, com. 13, 126, 14-16.

⁴⁰ Averr., *In Metaph.*, com. 13, 128.39-41: "Et determinandum est in eis quae dicuntur idem essentialiter hoc quod sunt duo essentialiter uno modo et duo essentialiter alio modo".

⁴¹ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 947.33-42.

indique "Socrate", de telle sorte que "homme" est prédiqué de "musicien" essentiellement, puisqu'en affirmant "musicien" on désigne en réalité "Socrate", qui est essentiellement un homme. Ainsi les propositions "le musicien est un homme" et "Socrate est un homme" sont considérées comme équivalentes; il y a ainsi unité (ou plutôt identité) essentielle. En revanche, "homme" et "musicien" sont identiques accidentellement quand 'musicien' n'est pas pris comme identique à Socrate, mais comme un attribut qui affecte Socrate, qui est donc distinct de celui-ci. Pour mieux éclairer la différence, on peut affirmer que dans le cas de l'unité essentielle, on considère l'accident comme étant déjà dans l'individu, ou dans son unité: c'est-à-dire comme uni, par exemple, à Socrate et ainsi existant dans l'être de Socrate; dans le cas de l'unité accidentelle, on considère l'accident comme un être *per se*, séparé en tant qu'il a toujours besoin d'un individu pour subsister, et on considère son advenir dans le sujet: l'inhérence est ainsi accidentelle, de même que l'unité qui en dérive.

Sur la base de cette distinction entre deux lectures possibles de la même proposition "le musicien est un homme", fondée sur la distinction entre accident abstrait et accident particulier en relation à l'individu, on peut aussi distinguer deux lectures possibles d'une proposition essentielle, telle que "l'homme est un animal", mais il en va autrement dans le cas de la proposition accidentelle: si l'on prédique *per se* (*absolute*) "animal" d'"homme", on a une unité essentielle; si, en revanche, "animal" est prédiqué de l'"homme" comme il est prédiqué de "musicien" (étant donnée l'identité des accidents avec le sujet: Socrate est identique à son être blanc, musicien, sage etc.), alors "animal" ne serait qu'accidentellement identique à l'homme, puisque, en ce sens, "animal" peut aussi être identique à l'être "blanc" ou "musicien" de Socrate. L'accident, tel qu'il se trouve dans un individu, est convertible avec l'être homme de l'individu, puisque tant les accidents que le genre et l'espèce sont un dans l'unité de l'individu; si bien que, à partir de "l'homme est un animal" on peut légitimement conclure que "(cet être) blanc est un animal".

Cependant, le fait qu'une proposition accidentelle peut indiquer tant l'unité essentielle que l'unité accidentelle n'implique pas que la proposition puisse dénoter tant l'être *per se* que l'être *per accidens*. Au contraire, c'est parce que la proposition essentielle a une dénotation autre que la proposition accidentelle que, selon Augustin, on obtient la distinction entre l'être *per se* et l'être *per accidens*. À propos de l'être *per accidens*, Augustin s'exprime ainsi:

sicut cum dico 'homo est musicus', nam tunc hoc ens 'homo musicus' per accidens est.⁴²

L'être *per accidens* "homo musicus" est autre chose que la proposition accidentelle "homo est musicus": chaque proposition accidentelle a toujours un être *per accidens* en tant que dénotation, jamais un être *per se*. C'est dans la relation aux propositions que l'unité et l'être se distinguent, selon Augustin, malgré leur convertibilité *in re* (Socrate est "un" et "être"): si l'union de deux termes tels que "homo" et "musicus" dans la même proposition peut dénoter tant une unité accidentelle qu'essentielle, l'être dénoté par l'union des termes ne saurait être qu'un être *per accidens*. Dans le cas contraire, il ne serait possible de distinguer l'être *per accidens* de l'être *per se*, puisque leur distinction se définit justement par leur être des dénotations de propositions différentes, alors que l'unité comme identité essentielle ou accidentelle se distingue sur la base de la dénotation des termes, en particulier du prédicat, qui peut varier, comme dans le cas de l'individu *homo* ou de l'universel *homo*.

⁴² Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 947.6-7.

Dans la qu. 168, Augustin explique comment la distinction entre être *per se* et être *per accidens* diffère de la distinction entre substance et accident:

Nam diuisio entis in substantiam et accidens est secundum uniuersalem considerationem entis, quemadmodum ens diuiditur in decem predicamenta, quorum nouem sunt accidentia et unum est substantia, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens et substantia dicitur homo. Vnde talis diuisio magis debet dici per se quam per accidens. Sed diuisio entis in per se et per accidens accipitur pro comparatione ad subiectum, ut cum dico ‘homo est musicus’, totum hoc ens expressum per hoc uerbum ‘est’ dicitur esse per accidens quod diuiditur contra per se. Nam sicut cum dico ‘homo est animal’, totum hoc est ens per se, eo quod homo et animal essentialiter coniunguntur, ita cum dico ‘homo est musicus’ totum istud est ens per accidens, eo quod musica accidentaliter inest homini.⁴³

La nécessité de distinguer entre d’une part substance et accident et, de l’autre, être *per se* et *per accidens* vient de Thomas d’Aquin, selon qui, de même que l’être *per accidens* ne coïncide pas avec l’accident, de même l’être *per se* ne coïncide pas avec la substance. S’il est vrai, en effet, qu’Aristote, dans les *Analytiques seconds* (I 4, 73 b 5-10), affirme que les substances sont des êtres *per se* et que les accidents sont des êtres en tant qu’ils adhèrent à un sujet, ce qui semble suggérer l’identité de l’être *per se* avec la substance et de l’être *per accidens* avec l’accident, toutefois, dans son commentaire de *Metaph.* V 7, Thomas insiste sur la nécessité d’entendre la distinction entre *per se* et *per accidens* autrement que dans les *Analytiques*:

Sciendum tamen est quod ista diuisio entis non est eadem cum illa diuisione qua diuiditur ens in substantiam et accidens; quod ex hoc patet quod ipse postmodum ens secundum se diuidit in decem predicamenta, quorum nouem sunt de genere accidentis. Ens igitur dicitur substantia, uel accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Set ens secundum accidens, prout hic sumitur, oportet accipi per comparationem accidentis ad subiectum, que quidem comparatio significatur hoc uerbo ‘est’ cum dicitur “homo est albus”; unde hoc totum ‘homo albus’ est ens per accidens.⁴⁴

On peut noter que l’interprétation d’Augustin converge avec celle de Thomas. Cependant, on peut également noter des différences entre les deux commentateurs, qu’il convient d’étudier pour mieux comprendre l’originalité de l’exégèse d’Augustin.

Pour Thomas, l’être *per se* doit être considéré absolument, simplement, c’est-à-dire sans que rien ne s’y ajoute. Si l’on considère ainsi l’être, apparaît immédiatement l’articulation catégoriale, et donc la division entre substance et accident.

En tant qu’immédiatement divisé en catégories, l’être *per se* inclut tant la substance que l’accident. En effet, puisque tous les accidents rentrent dans les catégories, ils peuvent être dit *per se*, non pas en tant que subsistant *per se* (comme les substances qui existent *per se* des *Analytiques*), mais parce que la qualité, la quantité etc. sont des êtres *per se*. Il s’ensuit que l’être *per se* inclut la division entre substance et accident, division qui, avec, ensuite, la division catégoriale, appartient à la considération absolue de l’être.

⁴³ Augustin d’Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.4-11.

⁴⁴ Thomas d’Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* V 7, l. 9, ed. Commisio Leonina, éd. provisoire.

Au contraire, l'être *per accidens* est l'être pris par rapport à un sujet déterminé, comme *homo albus*, qui est la dénotation d'une proposition accidentelle. Toute proposition douée de signification requiert une dénotation par rapport à laquelle elle est vraie ou fautive: en l'absence de cela, elle n'aurait aucun objet, ne serait ni vraie ni fautive, mais uniquement dénoté de sens. On ajoute à cela qu'une proposition accidentelle exprime une relation entre les termes différente de la relation des termes d'une proposition essentielle; et puisqu'à différentes manières de prédiquer correspondent différents modes d'être, les dénotations des propositions essentielles sont autres que celles des propositions accidentelles. Il en dérive, selon Thomas d'Aquin, la nécessité d'un autre être comme dénotation des prédications accidentelles: *homo albus*; alors qu'il n'y a aucune nécessité d'un être complexe comme *homo animal*, puisque *animal* est compris dans *homo*, ce qui n'est pas le cas d'un prédicat accidentel vis-à-vis de son sujet.⁴⁵ Ainsi, alors que *homo albus* semble être la dénotation de la proposition accidentelle *homo est albus*, *homo* semble être la dénotation de la proposition essentielle *homo est animal* (bien que Thomas ne clarifie pas complètement ce point).

Après ces éclaircissements, Thomas parvient à harmoniser l'opposition entre *per se/per accidens* et l'articulation catégoriale: cette dernière est incluse dans l'être *per se* qui est opposé à l'être *per accidens* de la même manière qu'une considération absolue est opposée à une relation (*comparatio*). Cela implique que l'être *per accidens* n'entre pas dans la division catégoriale; en effet, il est impossible de déterminer la catégorie à laquelle appartient *homo albus*.⁴⁶

Ces données peuvent être ainsi résumées:

<i>Ens per se</i>	<i>Ens per accidens</i>
<i>Ens secundum absolutam considerationem entis</i>	<i>Ens per comparationem accidentis ad subiectum</i>
<i>homo, albus, etc.</i>	<i>homo albus</i>
exprimé par une prédication essentielle (?)	exprimé par une prédication accidentelle

Augustin propose une interprétation différente. Tout d'abord, l'être divisé selon les catégories n'est pas identifié à l'être *per se*. La division catégoriale est propre à une considération absolue de l'être d'après laquelle on a tant des substances que des accidents. Fondée sur cette simple considération universelle de l'être, la division entre substance et accidents, c'est-à-dire la division en dix catégories, est dite division *per se*. Au contraire, la division entre l'être *per accidens* et l'être *per se* concerne l'être pris par rapport à une certaine détermination. Par conséquent, cette division serait dite *per accidens*; elle divise, en effet, l'être sur la base de ce qui lui est ajouté, donc d'une relation qui subsiste entre l'être et un autre être, qui s'y ajoute. Chez Augustin, nous avons donc une distinction supplémentaire entre une division *per se* et une division *per accidens*, que l'on ne retrouve pas chez Thomas d'Aquin.

Les deux divisions sont distinctes, puisqu'elles considèrent deux aspects différents de l'être: selon la considération universelle de l'être, l'accident est considéré *per se*, en tant

⁴⁵ Il convient de noter que tout le monde n'interprète pas la perspective de Thomas d'Aquin de cette manière. Voir par exemple, A. Llano, "The different meanings of 'being' according to Aristotle and Aquinas", *Acta Philosophica* 10.1, pp. 29–44, p. 32, pour laquelle, chez Thomas, *ens per accidens* est un "being in propositions", et non une entité réelle telle que le complexum "homo albus".

⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* VI 4, l. 4: "Patet enim quod *ens per accidens* est ex concursu accidentali entium extra animam, quorum unumquodque est *ens per se*: sicut gramaticum musicum, licet sit *per accidens*, tamen et gramaticum et musicum est *ens per se*, quia utrumque *per se* acceptum habet causam determinatam".

qu'accident, et donc ramené à la catégorie correspondante; mais il faut noter qu'Augustin ne l'appelle pas être *per se*. Selon Thomas, *albus* pris en lui-même est tant un accident qu'un être *per se* selon la catégorie de la qualité; selon Augustin, il n'est qu'un accident selon cette même catégorie, non pas un être *per se*. Alors que pour Thomas la relation (*comparatio*) sert à distinguer l'être *per accidens* et l'être *per se*, c'est-à-dire l'être pris selon une considération absolue, pour Augustin, elle définit une division *per accidens* de l'être qui ne détermine pas seulement, comme chez Thomas, ce qui est *per accidens*, mais aussi ce qui est être *per se*. Autrement dit, chez Augustin, la division de l'être *per se* et *per accidens* est incluse dans une considération de l'être par rapport à autre chose, alors que la division de l'être en catégories concerne la considération universelle ou absolue de l'être.

Augustin divise ainsi ultérieurement les différents sens de l'être *per accidens*:⁴⁷

Ens primo per accidens tripliciter potest sumi quantum ad presens. Primo per comparationem ad substantiam, que est ens per se, et tunc nouem predicamenta dicuntur entia per accidens. Secundo potest sumi per comparationem ad subiectum, idest quod aliqua accidentia accidentaliter coniuguntur, et tunc homo musicus et homo albus et omnia talia dicuntur entia per accidens. Tertio potest accipi ens per accidens quod significat ueritatem propositionis, de quo ente dicit Commentator quod collocatur sub questionibus accidentis.⁴⁸

Ce texte montre que l'on peut entendre l'être *per accidens* de trois manières différentes. Le troisième sens sera étudié par Augustin dans la section sur l'être comme vrai. Selon les deux premières, on l'entend sur la base d'une relation respectivement à la substance et au sujet. Dans le premier cas, celui de l'être *per accidens* par rapport à la substance, il s'agit une division fondée sur la notion de subsistance et du *per se* au sens des *Analytiques seconds*: la substance est le seul être *per se* en tant que subsistant *per se*. Les accidents, c'est-à-dire les neuf catégories autres que la substance, sont des êtres *per accidens* par rapport à la substance, non subsistants *per se* mais en autre chose. Ainsi, Augustin considère *albus* un être *per accidens*, alors que chez Thomas c'est un être *per se* n'impliquant aucune référence à la distinction entre subsistance ou inhérence.

Dans le second cas, il y a une division sur la base de la relation à un sujet, d'après laquelle l'être par rapport à un sujet dans la proposition peut être dit du sujet *per accidens* ou *per se*. Le fait qu'un homme est blanc, qui est exprimé par la copule dans la proposition "l'homme est blanc", est un être complexe, *homo albus*. Ce qui signifie que dans ces lignes (déjà citées ci-dessus):

⁴⁷ Cfr. l'Anonyme de Leipzig: *Anonymi Boethio Daco usi Quaestiones Metaphysicae*, ed. G. Fioravanti, Librum Universitatis Austro Danicae, Haunia 2009 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi VIII), l. V, q. 29, p. 333.7-17: "Dicendum quod ens *per accidens* dupliciter potest intellegi: uno modo per oppositionem ad ens per se, alio modo secundum istum modum secundum quem aliquid habet respectum ad illud <<cui>> inest quod habet oppositionem ad illud quod non habet in alio. Unde dico quod <<accide>>ns <non> dicitur ens per se primo modo, quia non sic aggregat diversas essentias et habet sic oppositionem ad ens quod aggregat in se diversas essentias, ut homo albus non est accidens, sed bene est ens per accidens. Si tamen loquamur secundo modo de accidente quantum ad habitudinem ad aliud secundum esse, prout accidens habet comparationem ad substantiam quae dicitur ens per se subsistens, [et] eo modo accidens est ens per accidens".

⁴⁸ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.11-16.

... cum dico 'homo est musicus' totum hoc ens expressum per hoc uerbum 'est' dicitur esse *per accidens* quod diuiditur contra *per se*...⁴⁹

Augustin emploie les expressions "totum hoc ens expressum per hoc uerbum 'est'" ou "totum istud" non pour désigner la proposition *homo est albus*,⁵⁰ mais pour désigner l'être *homo musicus* ou *homo albus*, qui sont des dénnotations de propositions et sont exprimées dans la proposition au moyen de la copule. Le syntagme *totum istud*, de genre neutre, ne peut en effet se référer à la proposition.⁵¹ Il faut donc se référer à un sous-entendu neutre comme "ens".

Augustin utilise une expression analogue dans le cas de la proposition essentielle:

Nam sicut cum dico 'homo est animal' totum hoc est ens *per se* eo quod homo et animal essentialiter coniunguntur.⁵²

Cependant, l'expression *totum hoc* est ici ambiguë et il y a trois possibilités distinctes pour comprendre ce que le *totum istud* indique ici:

une entité complexe mais essentielle comme *homo animal*⁵³ à laquelle se rapporte la prédication essentielle *homo est animal*;

une entité incomplète, comme *homo* à laquelle se rapporte la prédication essentielle *homo est animal*;

une incohérence: l'être *per accidens* est *homo albus*, différente de la proposition *homo est albus*, tandis que l'être *per se* est une proposition essentielle *homo est animal* en effet, l'opposition devrait être sur le même plan, soit ontologique soit prédicatif, sinon il n'y a pas vraiment d'opposition.

Même si rien n'interdit de trouver une incohérence dans l'exégèse d'Augustin, essayons d'écartier (iii) et de trouver une lecture cohérente; dans le cas (ii), *totum hoc* suggère que l'être *per se* est, lui aussi, un complexe, et que, pas conséquent, il n'est pas possible de prendre *homo* comme être *per se*, dénnotation de la proposition *homo est animal*. On peut alors faire l'hypothèse que, d'après Augustin, *homo animal* peut être un être *per se*, dénnotation complexe (*totum hoc, per comparationem*) d'une proposition essentielle. Dans cette interprétation, le verbe *coniunguntur* indique la conjonction qui lie en réalité *homo* et *animal* en une entité complexe essentielle (*essentialiter*). Le fait que le complexe *homo animal* puisse être réduit à l'incomplète *homo* est un pas ultérieur, qui ne saurait être franchi en ce qui concerne *homo albus*. Cependant, Augustin

⁴⁹ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.8-9.

⁵⁰ Pour cette interprétation propositionnelle de l'être *per accidens*, voir, par exemple, Alexandre Bonini *In Duodecim Aristotelis Metaphysicae libros dilucidissima Expositio*, Venezia 1572, V 7, 119 D: "eo modo quo dicimus quod ista 'homo est albus' est ens *per accidens*".

⁵¹ Notez qu'en ce qui concerne Alexandre Bonini, *ibid.*, nous avons "ista" lié à la proposition "homo est albus".

⁵² Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.9-10.

⁵³ Pour l'identification de l'être *per se* à une entité complexe mais essentielle, cfr. aussi Anonyme de Leipzig, *Quaestiones Metaphysicae*, l. V, q. 28: "aliquid dicitur componi ex ente *per se* dupliciter: uno modo quia ipsa componentia respiciunt se invicem essentialiter et sunt in eodem genere generalissimo ut materia et forma; ideo compositum ex materia et forma est ens *per se*. Alio modo dicitur componi ex rebus componentibus accidentalibus tantum, et unum non dat esse simpliciter alteri, et subiectum et accidens <sic> se habent ad invicem, quare compositum ex hiis est ens *per accidens*".

ne donne aucun exemple d'être *per se* et ne mentionne par conséquent pas la possibilité de réduire un être *per se*, tel que *homo animal*, à un in complexe.

On peut donc avoir recours à ce schéma:

<i>Diuisio per se</i>	<i>Diuisio per accidens</i>	
<i>Ens secundum uniuersalem considerationem entis</i> (<i>ens in se consideratum</i>)	<i>Ens per comparisonem</i>	
<i>Ens diuisum in decem predicamenta</i> <i>homo; albus</i>	<i>Ad substantiam</i> (subsistence) <i>Ens per se:</i> <i>Homo</i>	<i>Ad subiectum</i> (inclus dans la définition) <i>Ens per se:</i> <i>homo animal</i> exprimé par "homo est animal" (?)
	<i>Ens per accidens:</i> <i>albus</i>	<i>Ens per accidens:</i> <i>homo albus</i> exprimé par "homo est albus"

En dernier lieu, selon Augustin, il semble encore plus discutable d'affirmer, comme Averroès, que l'être *per accidens* est celui qui signifie la vérité. Si, en effet, Augustin admet que l'être *per accidens* est un être et non pas une proposition, la manière dont un être pourrait être dit vrai ou faux n'est pas claire.⁵⁴

3. L'être divisé dans les catégories

Tandis que, pour Thomas d'Aquin, l'être *per se*, in complexe, est divisé en catégories (*homo*, *albus*, etc.), pour Augustin, l'être divisé dans les catégories n'est pas l'être *per se*. Il propose ainsi la division suivante de V 7: la première partie (1017 a 7-22) concerne la *diuisio per accidens* entre être *per accidens* et être *per se*; la seconde (1017 a 22-30), la *diuisio per se*, c'est-à-dire la division qui concerne l'être considéré *per se* ou, selon la considération universelle, divisé en catégories.

Être donné que, selon Augustin, la division catégoriale ne concerne pas l'être *per se*, mais l'être considéré absolument (*ens in se consideratum*), il faut déterminer comment Augustin conçoit la division en catégories dans son commentaire de V 7 (1027 a 22-30):

Deinde cum dicit: *Secundum se uero...*, ostendit qualiter ens significat per se decem predicamenta, unde ait quod secundum se esse dicuntur quecumque significant figuras predicationis, hoc est quecumque significant diuersum modum predicandi. Nam quotiens ens dicitur, hoc est quotiens ens predicatur, totiens ens esse significat, eo quod modi predicandi sumuntur ex modis essendi. Et quia predicamenta alia significant quid, hoc est significant substantiam, alia quale, alia [88rb] quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando, horum enim unicuique proprium est, supple, quod significant esse. Et quia in omnibus predicationibus non ponitur hoc uerbum 'est', ne intelligatur quod huiusmodi predicationes non sumantur ex esse uel ex modis essendi, ideo subdit quod nichil refert dicere 'homo conualescens est' et 'homo conualescit', uel 'homo uadens est aut secans' et 'hominem uadere aut secare'. Similiter autem est in aliis. Nam omnia participia

⁵⁴ Voir, sur l'étant comme vrai, ci-dessous pp. 939-44.

resoluuntur in hoc uerbum 'est', propter quod in omnibus predicationibus, siue apponatur ipsum esse siue non, semper intelligitur hoc uerbum 'est'.⁵⁵

Pour distinguer l'être *per se* de l'être divisé en catégories et surmonter le fait que c'est précisément la position d'Aristote (1017 a 22, "secundum se uero esse dicuntur quaecumque significant figuras predicationis"), Augustin, au lieu d'affirmer que l'être *per se* signifie les catégories, affirme que l'être signifie *per se* les catégories ("qualiter ens significat per se decem predicamenta"). Signifier *per se* est en effet autre chose qu'être *per se*: *x* signifie *per se* *y* si *x* signifie *y* sans que rien d'autre ne s'ajoute à *x* pour qu'il signifie; mais *x* est *per se* *y* s'il est *y* sans rien d'autre à part le fait d'être *x*. Par conséquent, une chose peut en signifier une autre *per se*, sans être (*per se* ou *per accidens*) cette autre chose. Par exemple, les armoiries des Barberini signifient *per se* la famille des Barberini, c'est-à-dire qu'elles indiquent, sans besoin que rien ne s'y ajoute, la famille de l'aristocratie toscane ensuite établie à Rome, etc.; mais les armoiries de cette famille ne sont évidemment pas cette famille (ni *per se* ni *per accidens*). De même, l'être, considéré absolument, signifie *per se* les catégories, mais n'est pas *per se* divisé en catégories, puisque l'être *per se* s'oppose à l'être *per accidens* comme être complexe essentiel, par exemple *homo animal*.

En outre, Augustin propose une lecture originale de l'expression *figuras predicationis* (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας). Chez Aristote, cette expression requiert une exégèse attentive; c'est l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise qui s'est imposée,⁵⁶ par l'entremise d'Averroès, qui identifie τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας aux catégories ou genres souverains.⁵⁷ Au contraire, Augustin entend l'expression comme signifiant les *modi predicandi*, notion introduite ici par Thomas d'Aquin pour définir la division immédiate de l'être en catégories, division parallèle à celle des *modi essendi*.⁵⁸

Augustin semble donc suivre Thomas dans l'explication de l'articulation catégoriale de l'être considéré *per se*. L'argument part de l'interprétation d'un passage ambigu d'Aristote:⁵⁹

quotiens enim dicitur, totiens esse significat.

Quel serait donc le sujet de *dicitur*? Le verbe est-il utilisé à la forme impersonnelle, ou bien *esse* est son sujet, comme du reste il semble l'être de *significat*?⁶⁰ Albert le Grand entend le passage ainsi:

⁵⁵ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.18-28.

⁵⁶ Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1891 (CAG I), p. 371.19-20. Mais il convient aussi de remarquer l'existence d'une interprétation moderne d'Aristote qui distingue entre les catégories et les figures de la prédication. Voir Ross, *Aristotle's Metaphysics* (ci-dessus, n. 11), *ad Metaph.* I 5, 986 a 23, n. 1. Voir aussi Yu, *The Structure of Being* (ci-dessus, n. 10), pp. 1-9.

⁵⁷ Averr., *In Metaph.*, comm. 14, p. 130.68-69: "et intendit per figuras genera praedicamentorum, scilicet dictiones significantes genera praedicamentorum". Cfr. chez Duns Scot, "genera entis", *Notabilia super Metaphysicam*, ed. G. Pini, Brepols Turnhout 2018 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 287), V, §112, 60, 498.

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*, V 7, l. 9: "Unde oportet, quod ens contrahatur ad diuersa genera secundum diuersum modum predicandi, qui consequitur diuersum modum essendi". Augustin, *In Metaph.*: "eo quod modi predicandi sumuntur ex modis essendi".

⁵⁹ Arist., *Metaph.* 1017 a 23-24.

⁶⁰ En grec, la proposition est encore plus ambiguë: ὅσα ἄρα λέγεται, τοσαυτὰ ἄρα εἶναι σημαίνει. Dans ce cas, non seulement il est possible que λέγεται soit impersonnel ou que εἶναι soit le sujet de toute la phrase, mais, étant donné qu'un verbe au singulier en grec peut également s'accorder avec un neutre pluriel, le sujet de λέγεται pourrait également être τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (1017 a 23).

Quotiens huiusmodi praedicatum de subiecto dicitur, tot modis dicitur esse secundum se, quia tale praedicatum esse quoddam dicit et significat.⁶¹

Puisque les formes de la prédication sont différentes, l'être aussi (*per se* ou *secundum se*) est dit en autant de modes, puisque l'«être», qui est impliqué par toute proposition (comme Aristote le précise aussitôt) se dit et signifie selon le prédicat et selon le sujet qu'il lie dans la proposition. Thomas d'Aquin suit Albert le Grand:

Quotiens dicitur, id est quot modis aliquid predicatur, totiens esse significat, id est tot modis significatur aliquid esse.⁶²

La première partie de la phrase indique les modes selon lesquels un prédicat se prédique: *aliquid* est le sujet de la prédication et dénote les *modi predicandi*; dans la seconde partie de la phrase *aliquid* est le sujet qui signifie l'être et dénote les *modi essendi*. Par conséquent, les *modi predicandi* reflètent les *modi essendi*. Tant Albert que Thomas semblent avoir introduit la notion de mode sur la base du couple adverbial *quotiens/totiens* (ὄσαχῶς/τοσαυταχῶς): tout *modus predicandi* est un mode de prédication de l'être parce que l'être est impliqué par toute prédication, en tant que copule qui lie le prédicat et le sujet.

Augustin entend *ens* comme sujet de la première phrase, en l'ajoutant au texte d'Aristote (*quotiens ens predicatur*), de sorte que, puisque les modes de prédication du prédicat sont aussi modes de prédication de l'être, il y a une équivalence entre *ens dicitur* et *aliquid predicatur*. Pour la seconde partie de la phrase, il suppose encore que le sujet est *ens* (*totiens ens esse significat*, «en autant de modes l'être signifie l'être»), contrairement à Thomas.⁶³ Cette solution exégétique semble vouloir marquer la distinction entre l'*ens* et l'*esse*, ce qui n'est pas le cas chez les auteurs mentionnés précédemment. Augustin semble suggérer que l'*ens* est différent de l'être, de la même manière que Socrate est différent de l'«être un homme».

Ainsi, selon Augustin, l'être signifie les catégories parce que l'être est impliqué dans toute prédication, même dans celles où l'être ne semble pas apparaître, (*et quia in omnibus predicationibus non ponitur hoc uerbum 'est', ne intelligatur quod [philosophi] predicationes non sumantur ex esse uel ex modis essendi*); le fait que les propositions «l'homme marche» et «l'homme est marchant» soient équivalentes indique la correspondance des *modi predicandi* et des *modi essendi*. Cela lui permet de conclure:

... in omnibus predicationibus, siue apponatur ipsum esse siue non, semper intelligitur hoc uerbum 'est'.⁶⁴

Toute catégorie signifie et implique l'être, dans la mesure où, même là où elle est absente, la copule est toujours implicitement contenue dans toute forme verbale.

⁶¹ Albert le Grand, *Metaphysica, libros quinque priores*, V tr. 1 c. 11, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster in W. 1960 (Alberti Magni Opera Omnia, 16), p. 234.25-28.

⁶² Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*, V 7, l. 9.

⁶³ Mais il convient de noter que dans la *Questio* 174, Augustin ne présente pas la même lecture que celle qu'il offre dans son analyse de la *littera Aristotelis*: dans la *Questio* 174, il reprend en effet la solution de Thomas d'Aquin: «Vnde Philosophus in littera ait quod totiens ens dicitur et predicatur quotiens esse significat, quasi dicat quod tot sunt modi predicandi et tot sunt predicamenta quot sunt modi essendi et significandi principales ipsius entis». On remarque donc une certaine incohérence dans l'analyse de Augustin.

⁶⁴ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 948.27-28.

En dernier lieu, Augustin affirme que ce ne sont pas les prédicats (τῶν κατηγορουμένων, *predicatorum*) qui signifient les catégories, comme le suggère la traduction gréco-latine, mais que les catégories (*predicamenta*) elles-mêmes les signifient, comme le portent à croire la traduction arabo-latine et Averroès. Le problème, chez Augustin, est constitué par l'absence des prédicats comme troisième terme: en effet, le rôle du prédicat est d'être le moyen terme qui raccorde l'être et les catégories. Albert le Grand et Thomas d'Aquin semblent lire, entre les lignes du texte d'Aristote, le syllogisme suivant:

Les prédicats (comme 'blanc') signifient les catégories (c'est-à-dire la qualité);
l'être signifie les prédicats ('blanc');⁶⁵
l'être signifie les catégories (la qualité).

En l'absence de ce terme moyen, on ne comprend pas quel serait le lien qui unit l'être aux catégories. En effet, les prédicats signifient les catégories et si les prédicats n'étaient pas utilisés pour dire l'être d'un sujet, on ne comprendrait pas pourquoi l'être signifie les catégories. Ainsi, par les prédicats, l'être signifie les différentes catégories, en assumant le sens du prédicat auquel il est lié. Négligeant cet aspect de l'argumentation, Augustin semble ici aboutir à une conclusion inconséquente.

4. L'être comme vrai

Le commentaire d'Augustin aux quelques lignes qu'Aristote consacre à l'être comme vrai (1017a 31-35) se compose d'une brève explication de la *littera* et d'une question consacrée à déterminer si l'être qui exprime la vérité de la proposition, c'est-à-dire, selon Augustin, la copule ou le verbe 'être', est une substance ou bien un accident. Dans le commentaire de la *littera*, Augustin affirme que la copule, *est*, signifie que la relation entre le sujet et le prédicat est vraie, alors que sa négation, *non est*, signifie que la même relation est fautive.

Selon Thomas d'Aquin, le verbe 'être' et la copule 'est' signifient l'acte de l'intellect qui compose (c'est-à-dire affirme) ou divise (c'est-à-dire nie); 'être' signifie alors la vérité de l'affirmation (*dictum*), puisque affirmer "Socrate est blanc" équivaut à affirmer: "il est vrai que Socrate est blanc". Il est significatif que Thomas ajoute que la vérité de la réalité est la cause de la vérité de la proposition: le fait que Socrate soit réellement blanc est la cause de la vérité de la proposition qui affirme que Socrate est blanc.⁶⁶

Concernant l'affirmation et la négation, Thomas a clairement vu que chacun des deux actes peut être référé à l'être et au non-être;⁶⁷ son exégèse suggère en effet les quatre cas possibles que nous nous avons distingués plus haut:

Cum enim dicimus aliquid esse, significamus illam propositionem esse ueram; et cum dicimus non esse, significamus non esse ueram; et hoc, siue in affirmando, siue in negando. In affirmando quidem, sicut dicimus quod Socrates est albus, quia hoc est uerum; in negando

⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* V 7, l. 9: "oportet quod unicuique modo predicandi esse idem significet, ut cum dicitur 'homo est animal', li esse significat substantiam; cum autem dicitur 'homo est albus', significat qualitatem; et sic de aliis".

⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*, V 7, l. 9: "Et tamen ueritas propositionis potest dici ueritas rei per causam; nam ex eo quod res est uel non est, oratio uera uel falsa est".

⁶⁷ Voir la note 33 ci-dessus.

uero, ut Socrates est non albus, quia hoc est uerum, scilicet ipsum esse non album. Et similiter dicimus quod non est diameter non commensurabilis lateri quadrati, quod hoc est falsum, scilicet non esse ipsum non commensurabilem.⁶⁸

Thomas associe clairement l'affirmation et la négation non pas à l'être et au non-être, mais au prédicat positif ("albus") ou négatif ("non albus").⁶⁹

Notons que Thomas d'Aquin lit, sur la base des traductions gréco-latines (1017 a 35), *non commensurabilem*, ce qui ne correspond pas à la leçon d'Alexandre, suivie par Bonitz, comme nous l'avons vu plus haut. Par conséquent, Alexandre reconnaît dans le troisième exemple d'Aristote une proposition de type 3), qu'on pourrait paraphraser ainsi: 'la diagonale n'est pas commensurable' signifie qu'il est faux d'affirmer que la diagonale est commensurable; Thomas y voit une proposition du type 4), qu'il entend ainsi: il est faux d'affirmer que la diagonale n'est pas incommensurable; ce qui, par l'élimination de la double négation, signifie: il est faux d'affirmer que la diagonale est commensurable.⁷⁰

Le problème qui semble cependant se poser aux yeux de Thomas est le suivant: si le verbe être signifie toujours ce qui est vrai, et s'il est toujours impliqué par toute affirmation ou négation⁷¹, comment pouvons-nous affirmer quoi que ce soit de vrai à propos de ce qui n'est pas, c'est-à-dire du non-être?

Selon la doctrine que Thomas énonce dans ce passage de sa *Sententia*, l'intellect considère le non-être comme s'il était en réalité, comme le montre notamment le cas des négations ('non-blanc') ou des privations ('aveugle'). Il est donc possible d'exprimer le non-être (négations, privations) par des propositions qui ont la même forme que celles qui expriment ce qui est. L'affirmation de l'existence du mal rentre exactement dans cette typologie. Par conséquent, quand j'affirme: 'Pierre est aveugle', l'affirmation semble appartenir aux propositions du premier type ('Socrate est blanc'), mais il s'agit en réalité d'une proposition du troisième type: 'Pierre est non-voyant'. En effet, 'aveugle' n'a que l'apparence d'un prédicat positif, comme 'blanc'; mais il s'agit d'un prédicat négatif, 'non-voyant' ou 'dépourvu de la vue'; ce qui est nié n'est donc pas le verbe 'être', négation qui impliquerait que la proposition exprime le faux, dans le contexte de V 7: ce qui est nié est le prédicat. La proposition 'a cécité est' signifie alors à peu près 'un individu est non-voyant'.⁷² La même considération vaut pour les négations, comme dans le cas de 'Socrate n'est pas un âne'; selon l'interprétation que Thomas donne de l'être comme vrai de V 7, pour dire que cette proposition est vraie, il faut l'envisager sous la forme: 'Socrate est un non-âne'. C'est l'identité, d'une part, d'être et vrai, et de non-être et

⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* V 7, l. 9, nous soulignons.

⁶⁹ Thomas d'Aquin ne donne aucun exemple de proposition fautive avec prédicat positif ("Socrate n'est pas blanc": il est faux que Socrate est blanc), ce qui n'est pas surprenant, puisqu'Aristote lui-même ne donne aucun exemple de ce cas de figure.

⁷⁰ Voir W. Sauer, 'Being as the True: From Aristotle to Brentano', in D. Fisette – G. Fréchette (éd.), *Themes from Brentano*, Editions Rodopi, Amsterdam-New York 2013, pp. 193-225. L'interprétation de ce passage délicat requerra une étude spécifique.

⁷¹ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 28-30.

⁷² Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*, V 7, l. 9: 'set quia aliquid quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque esse dicitur de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim quod cecitas 'est' secundo modo, ex eo quod uera est propositio qua dicitur aliquem esse cecum; non tamen dicitur quod 'sit' primo modo, nam non habet aliquod esse in rebus, set magis est priuatio alicuius esse'.

faux, d'autre part, qui justifie cette reformulation des propositions qui expriment le non-être comme vrai.

La relation entre la connaissance, et donc le langage qui l'exprime, et la réalité est une relation contingente; si l'on se réfère à la classification aristotélicienne des relatifs,⁷³ il s'agit d'une relation du troisième type; au contraire, la *res* (qu'il s'agisse d'une substance ou d'un accident) est toujours pourvue d'être substantiel en tant qu'elle dit quelque chose de la substance (comme dans le cas de "Socrate est un animal" ou "Socrate est blanc": tant l'être animal que l'être blanc se réfèrent à la substance qu'est Socrate).⁷⁴ Par conséquent, si nous entendons la copule comme se référant à la réalité, il s'agit d'un *praedicatum substantiale*, si nous l'entendons comme se référant à l'être comme vrai, il s'agit d'un *praedicatum accidentale*.⁷⁵

L'exégèse de Thomas permet d'expliquer l'approche d'Augustin, qui suit en cela une solution déjà proposée par Gilles de Rome. Celui-ci pose et résout la question du statut de l'être comme vrai, c'est-à-dire s'il s'agit d'une substance ou d'un accident, dans son commentaire des *Secunds Analytiques*.⁷⁶ En particulier, le recours à l'ontologie des relations s'avère décisif pour comprendre la position de notre commentateur, notamment celle qui est exposée dans la question qu'il consacre à ce passage du texte d'Aristote (qu. 173: "utrum esse quod dicit ueritatem propositionis sit accidens uel substantia").⁷⁷ À partir du *De Interpretatione*,⁷⁸ Augustin rappelle qu'une proposition est vraie si la relation entre le prédicat et le sujet correspond à la réalité; il appelle cette relation *habitus* et il affirme qu'elle est exprimée par le verbe "être" et la copule "est".

En tant que relation, ou *habitus*, l'être comme vrai ne peut être ni une *res absoluta substantialis*, à savoir une substance comme Socrate, ni une *res absoluta accidentalis*, à savoir un accident comme "blanc": la copule ou le verbe "être" ne subsistent pas ni n'affectent la substance comme peut l'affecter un quelconque accident: ce qui permet d'exprimer la relation d'un accident à la substance ne peut pas être attribué à la substance de la même manière. En effet, l'accident, pris en lui-même, signifie sûrement quelque chose, même s'il ne signifie pas nécessairement quelque chose de vrai avant d'être joint au sujet ou disjoint de celui-ci; au

⁷³ Arist., *Metaph.* V 15, 1020 b 26 – 1021 b 11, distingue trois types de relatifs: les relatifs numériques, comme le double ou le triple; les relatifs impliqués par l'acte et la puissance, comme le chauffant et le chauffable; enfin, les relatifs comme le mesurable et le mesuré ou le pensable et la pensée. Ce troisième type se distingue des précédents en ce que, tandis que les deux premières impliquent que les deux termes soient relatifs (le double est toujours relatif à la moitié et vice-versa; le chauffable implique l'action du chauffant et vice-versa), seul l'un des deux termes est relative dans le troisième type: l'acte de voir, par exemple, implique que le visible agit sur la vue mais non que la vue agit sur le visible.

⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* V 7, l. 9: "Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipso uere affirmetur intellectu, uel uoce, nam res non refertur ad scientiam set e conuerso; esse uero quod in sui natura unaqueque res habet est substantiale". Ce texte contient une référence, implicite mais inéquivoque, au texte d'Aristote cité à la note précédente.

⁷⁵ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae* V 7, l. 9: "Et ideo cum dicitur 'Sortes est', si li est primo modo accipiatur, est de predicato substantiali, nam ens est superius ad unumquodque entium sicut animal ad hominem; si autem accipiatur secundo modo, sic est de predicato accidentali".

⁷⁶ Voir aussi Gilles de Rome, *In libros Posteriorum*, II 7, 92 a 34-b17, ed. Venetiis 1488 f. n1r.; f. m4r-4v. L'étude de la relation entre Gilles et Augustin reste à faire et ne peut être approfondie dans le cadre de cet article.

⁷⁷ Édité ci-dessous, p. 951.9.

⁷⁸ Arist., *De Int.* 1, 16 a 12-13, trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1989, p. 78: "... car c'est dans la composition et la division que consiste le vrai et le faux".

contraire, le verbe “être” ou la copule “est”, pris au sens absolu, à savoir sans les termes qu’il unit ou sépare, ne signifient rien.⁷⁹ S’il faut donc identifier cette relation à un accident, il ne faut pas l’identifier à un accident absolu (*accidens absolutum*), mais à un accident relatif (*accidens relatiuum*). Si le premier, pour subsister, n’a besoin que de son sujet, comme la blancheur de Socrate, le second, au contraire, a besoin de deux termes, à savoir le prédicat et le sujet.

Dans ce contexte, Augustin évoque, comme Thomas d’Aquin, la possibilité du mal et du non-être:

Nam cum sit quedam compositio et quedam habitudo predicati et subiecti [scilicet uerbum ‘esse’, copula ‘est’], sine subiecto et predicato nichil erit. Vnde et in priuationibus et in non-entibus ipsum esse, prout dicitur de propositionibus, inuenitur. Nam dicimus quod hec est uera: ‘cecitas in oculo’, et dicimus quod ista est uera: ‘nichil est nichil’, quod planum est ipsum esse siue hoc uerbum ‘est’ in talibus propositionibus expressum non significare aliquam entitatem, cum cecitas et nichil sint non-entia.

Puisque l’être comme vrai ne signifie rien de réel, sinon la relation entre des termes, il peut être correctement utilisé pour unir ou diviser des termes auxquels rien ne correspond dans la réalité, comme dans le cas de la proposition “la cécité est dans l’œil” ou “rien n’est rien”. Si j’affirme que “la cécité est dans l’œil”, la copule “est” indique une relation vraie, non comme dans le cas de la proposition “Socrate est blanc”, mais pour signifier que “l’être dépourvu de vue affecte l’œil”. De la même manière, dans la proposition “rien n’est rien”, je ne prédique pas le prédicat “rien” du sujet “rien” comme je peux prédiquer la blancheur de Socrate, mais j’entends que rien ne correspond au non-être dans la réalité. Ce point permet d’apprécier la différence qui sépare Augustin de Thomas d’Aquin: pour ce dernier, nous l’avons vu, l’être comme vrai signifie l’acte de l’intellect qui compose et divise et les privations, qui n’existent pas dans la réalité, sont bien des *entia rationis*;⁸⁰ pour Augustin, au contraire, l’être comme vrai ne signifie rien d’autre que la relation entre les termes.

La question du mal et sa relation aux sens de l’être avait déjà attiré l’attention d’Augustin dans son commentaire du livre I de la *Métaphysique*. Dans la section doxographique du livre I, Aristote mentionne des penseurs qui auraient eu une intuition confuse de la cause finale.⁸¹

La question consacrée par Augustin à ce passage est la suivante: s’il y a une cause *per se* du mal (qu. 31: “*utrum malum habeat per se causam*”). Augustin la résout sur la base de la distinction des sens de l’être de V 7; mais il retient ici seulement deux des quatre sens: l’être selon les catégories et l’être comme vrai. Le premier correspond à ce qui est réel (selon le lexique d’Augustin: *aliqua natura* ou *aliqua entitas*), tant dans la catégorie de la substance que dans les autres; le second correspond à la vérité de la proposition et à la relation entre le sujet et le prédicat. Augustin décrit ainsi leur différence:

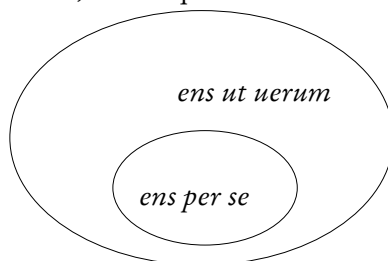
⁷⁹ Voir, encore, Arist., *De Int.* 3, 16 b 23-25: ἀτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστίν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγγεμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι, trad. Tricot, p. 82: “Car être ou ne pas être ne présente pas une signification se rapportant à l’objet, et pas davantage le terme étant, lorsqu’on se contente de les employer seuls. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu’il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées”.

⁸⁰ Voir, sur ce point, G. Galluzzo, “Aquinas on Mental Beings”, *Quaestio* 10 (2010), pp. 83-97.

⁸¹ Arist., *Metaph.* I 3, 984 b 8-22.

Inter ens autem dictum primo et secundo modo hec est differentia: quia que sunt entia significantia naturam et rem aliquam possunt esse entia significantia ueritatem propositionis in quantum ex naturis entium uera uel falsa propositio potest formari, set non sequitur e conuerso: nam aliqua possunt significare ueritatem propositionis, que tamen non sunt entia significantia naturam rei. Nam uere propositiones sunt iste: 'cecitas est' et 'claudicatio ...' [scil. est], non obstante quod talia solum priuationem dicunt. Propter quod ipsis priuationibus potest competere esse quod dicit ueritatem propositionis, quamuis eis non competat esse quod dicit naturam de essentia rei.⁸²

Ce qui est n'est pas seulement ce qui est *in re*, mais aussi l'être comme vrai, sans que quelque chose ne lui corresponde nécessairement *in re*. Selon Augustin,⁸³ la réalité, ici identifiée au premier des deux sens de l'être retenus, peut toujours être exprimée par une proposition vraie, et donc par l'être comme vrai; l'inverse n'est cependant pas vrai, parce qu'une réalité ne correspond pas nécessairement à une proposition vraie. Sur la base de ce texte, nous pouvons conclure qu'Augustin attribue à la réalité, en tant qu'elle inclut le langage, la structure suivante:



Augustin pense que dans la totalité des *entia*, certains sont vrais sans signifier l'être *per se*; cependant, tout *ens per se* signifie la vérité de la proposition qui l'exprime. Toutes les propositions vraies sont des êtres ou des réalités; mais, sur la totalité des propositions, seulement une partie correspond aux êtres *per se*, à savoir les propositions vraies qui n'expriment pas des privations (comme "Socrate est blanc" au cas où Socrate soit réellement blanc); toutefois, aux propositions vraies ne correspond aucun être *per se* (comme dans le cas de 'la cécité est'). Ces propositions sont vraies, et l'être exprime la jonction ou la division correcte entre les termes; cependant, elles n'expriment aucune nature réelle:

Si queratur ergo quomodo malum est ens, dici debet quod non est ens dicens rem aliquam uel naturam, set est ens exprimens ueritatem propositionis, in quantum attribuendo priuationes et mala ipsis rebus, ueras propositiones formamus.⁸⁴

⁸² Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, I, qu. 14 (ms. Innsbruck, fol. 14vb).

⁸³ Qui semble ici dépendre de Thomas d'Aquin, *De Ente et essentia*, c. 1, in Thomae de Aquino *Opera omnia*, t. XLIII: Opuscula IV, ed. H.-F. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 315: "Sciendum est igitur quod, sicut in V *Metaphysicae* Philosophus dicit, *ens per se* dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum ueritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia".

⁸⁴ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, I, qu. 14 (Innsbruck, fol. 14vb).

Ayant ainsi établi quel être il faut attribuer au mal, Augustin peut répondre à la question concernant sa cause. Sur ce point, sa doctrine est assez conventionnelle: elle semble se fonder principalement sur le *De Malo* de Thomas d'Aquin (qu. 1, a. 3).⁸⁵

5. L'être selon l'acte et la puissance

Parmi les quatre sens de l'être, Augustin n'accorde pas beaucoup d'attention à l'être en acte et en puissance. En fait, il se contente de fournir une brève explication de la *littera*, qui sera brièvement examinée ici.

Sur la base de ce qui a été vu dans l'introduction, les problèmes principaux que le texte d'Aristote pose en ce qui concerne l'être en acte et en puissance sont en fait au nombre de deux. Commençons par le premier. Aristote affirme que ce sens de l'être doit être rapporté aux "différentes sortes d'êtres dont nous avons parlé" (1017 b 2). La question est donc la suivante: l'être en acte et en puissance doit-il être rapporté à tous les autres sens de l'être ou seulement à un en particulier? Augustin, comme Thomas d'Aquin, lie l'être en acte et en puissance à l'être divisé en catégories. Cela est justifié par la traduction latine que lit Augustin et qui lie l'être en acte et en puissance à des "termes" (*horum dictorum terminorum*). Ces "termes" sont identifiés par Augustin aux catégories, donc à l'être *per se*.

Le second point concerne la dernière triade d'exemples qu'Aristote réfère aux substances (*in substantiis*). Les exemples sont les suivants: l'image d'Hermès dans la statue; la demi-ligne dans la ligne; le froment qui n'est pas encore mûr. Le sens dans lequel on parle de substances dans ces cas demeure incertain et Augustin ne résout pas le problème. Ou plutôt, si, en ce qui concerne le cas du froment et l'image d'Hermès, il est clair qu'ils peuvent être qualifiés de substance, cela ne vaut pas pour la demi-ligne.⁸⁶ En se tournant vers la doctrine aristotélicienne du continu, on comprend pourquoi Aristote parle de demi-ligne de la ligne: en effet, le continu est pensé par Aristote comme potentiellement divisible à l'infini en segments. Cependant, même l'exposition de la lettre proposée par Augustin ne résout pas le problème. Le seul passage qui semble lier les trois exemples est placé à la fin de l'exposition:

Est autem considerandum quod siue accipiatur ens in naturalibus sicut sunt decem predicamenta, siue <in> intentionalibus sicut scientia et conceptiones anime, siue in artificialibus sicut sunt ymagines depicte in lapide uel in muro, semper diuiditur [89rb] per potentiam et actum. Ideo Philosophus de omnibus talibus exemplificat in littera.⁸⁷

On peut donc constater que (a) l'exemple du froment relève du cas des choses naturelles; (b) l'exemple de la demi-ligne relève du cas de la pensée et des objets créés par la seule raison; (c) l'exemple de la statue relève des choses artificielles, c'est-à-dire créées par l'homme. Augustin n'explique pas, de cette manière, pourquoi l'on parle de substance, mais il cherche à rendre compte

⁸⁵ Le mal n'a pas de cause efficiente, mais uniquement une cause déficiente, non pas une cause *per se*, mais une cause *per accidens*. L'être "déficient" de la cause indique qu'à l'origine du mal se trouve l'absence d'une cause positive; l'être *per accidens* indique que l'effet ne dépend pas de l'intention, mais qu'il se produit indépendamment de la volonté, ou de l'intention, de l'agent. Une telle déficience peut dépendre de trois causes. Premièrement, de l'agent: considérée comme génération d'une forme dans la matière, toute génération implique la destruction de la forme précédente, ainsi, le sculpteur qui introduit la forme de la statue dans le bois corrompt la forme de l'arbre. Deuxièmement, de la matière: celle-ci peut être mal disposée à la réception d'une forme, comme dans le cas des monstres. Troisièmement, de l'instrument: l'œil est l'instrument par lequel s'exerce la vue et, s'il est malade ou endommagé, la vision ne peut pas avoir lieu.

⁸⁶ Ross (*ad loc.*, p. 309) pense à une concession qu'Aristote ferait à certains platoniciens et aux pythagoriciens.

⁸⁷ Augustin d'Ancône, *In Metaph.*, ci-dessous p. 952.4-7.

des exemples en montrant qu'ils couvrent le plan de ce qui existe, en considérant ainsi tous les aspects du réel, tous articulés selon les catégories, et donc en tant que parties de l'être *per se*.

Conclusions

Dans son commentaire de *Metaph.* V 7, Augustin offre une analyse détaillée des sens de l'être; il s'appuie sur des sources nombreuses, qu'il ne prend pas toujours le soin d'harmoniser entre elles. C'est ce que montre son recours à Averroès et à Thomas d'Aquin: on a l'impression qu'Augustin a choisi au cas par cas quelle lecture adopter, sans se tenir à une seule ligne exégétique.

Cependant, Augustin s'éloigne aussi, à l'occasion, de ses sources principales; il introduit, parfois de manière brachylogique, des nouveautés. C'est le cas de sa lecture de la distinction de l'être *per se* et *per accidens*. Tout d'abord, pour lui, cette division concerne une classification d'étants (*entia*) correspondant à une classification de propositions. L'*ens per se* est exprimé dans des propositions essentielles (*homo est animal*), tandis que l'*ens per accidens* est exprimé dans des propositions accidentelles (*homo est albus*). Ces *entia* sont en relation avec les propositions, mais ne sont pas les propositions elles-mêmes. Jusque-là, Augustin suit Thomas d'Aquin. Cependant, pour ce dernier, l'être *per se* est un *ens* simple, comme l'homme ou le blanc, qui tombe dans l'une des catégories et qui est donc soit une substance, soit un accident. Pour Augustin, l'être *per se* n'est pas divisé en catégories et il semble être un agrégat essentiel et complexe. Voici deux interprétations différentes de *Métaphysique* V 7 et deux façons différentes de comprendre l'opposition entre *per se* et *per accidens*. En supposant, en effet, que dans V 7, *per se* est à la fois divisé en catégories et opposé à *per accidens*, et que dans les *Analytiques seconds*, *per se* est la substance opposée à l'accident, on peut également reformuler la différence entre Thomas et Augustin comme suit: tandis que Thomas lit parallèlement l'être *per se* et la division en catégories, laissant de côté les divers sens de *per se* de la *Métaphysique* et des *Analytiques*, Augustin, au contraire, sépare l'être *per se* et la division en catégories, mais parvient à tenir ensemble la position de la *Métaphysique* et celle des *Analytiques*. En effet, pour Augustin, il y a au moins un sens du *per accidens* qui peut être appliqué à l'accident (c'est-à-dire, parce qu'il existe dans un sujet); pour Thomas, l'accident n'est jamais dit *per accidens*.

La lecture qu'Augustin propose du statut de l'être comme vrai est également originale par rapport à celle de Thomas. Le cadre général est, une fois de plus, thomiste, mais tandis qu'on trouve, dans la définition thomiste de l'être comme vrai, à la fois la notion de relation entre les termes d'une proposition et la réalité et la notion d'*ens rationis*, chez Augustin, l'accent est mis entièrement sur la relation. À cet égard, Augustin est original aussi par rapport à de nombreux auteurs du XIV^e siècle qui ont tendance à réduire l'être comme vrai à l'*ens rationis*.⁸⁸ Ainsi, la cécité et le mal (ce sont là les exemples choisis par Thomas) qui, en tant que privations, ne sont pas des *entia extra animam*, sont compris par Thomas comme des *entia rationis* impliqués dans des propositions vraies. Au contraire, Augustin omet entièrement l'analyse du statut ontologique des privations et définit son interprétation de l'être comme vrai en termes de relation entre le sujet et le prédicat d'une proposition.

Enfin, la lecture qu'Augustin propose de la division catégoriale et de l'être en puissance et en acte (1017a 22-30) est moins originale. Il ne consacre, à cette question, que l'explication de la lettre (pas extrêmement précise pour la division catégoriale) sans apporter d'innovations particulières par rapport à ses sources principales.

⁸⁸ Voir, par exemple, G. Klima, "The Changing Role of *Entia Rationis* in Mediaeval Semantics and Ontology", *Synthese* 96. 1 (1993), pp. 25-58.

Appendice

Éditions des Textes

Nous connaissons deux manuscrits transmettant le commentaire de la *Métaphysique* d'Augustin d'Ancone:

In Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek, 192;

Mü München, Staatsbibliothek, *CIm* 13042.

Il s'agit de deux témoins très différents et leur caractéristiques respectives requièrent quelques précisions.

In est un ms. de la première moitié du XIV^e siècle, qui contient uniquement notre commentaire.⁸⁹ Celui-ci porte sur les livres I-XII de la *Métaphysique* et est formé par une explication de la *littera* et par des questions. Chaque livre est divisé en *lectiones*, unités qui correspondent chacune à un chapitre. Le nombre des questions s'élève à 343; celles-ci sont de deux types: des questions brèves formées uniquement par la formulation du problème et la réponse; elles sont en général introduites par les mots: *Queret autem aliquis utrum...*;⁹⁰ des questions plus articulées, comportant en outre des arguments *pro* et *contra* ainsi que les réponses faisant suite à la solution; Augustin appelle ces questions *principales* et, pour ce que nous avons pu constater, il consacre à chaque *lectio* une question de ce genre, qu'il introduit par les mots: *Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum...*⁹¹

Mü est une copie de la *rec. Guillelmi* de la *Métaphysique*.⁹² Il contient des extraits du commentaire d'Augustin sous deux formes distinctes: des extraits du commentaire littéral sous forme d'ajouts interlinéaires ou marginaux, et des questions dans les marges. Il ne contient qu'un choix des matériaux transmis, sous une forme plus complète, dans *In*. Lorsque *In* et *Mü* peuvent être comparés, ils sont extrêmement proches; autrement dit, la rédaction du texte dont ils sont les témoins est la même. Dans le cas de l'extrait étudié ici, *Mü* n'a retenu qu'une question, à savoir la question 171 de *In*; la comparaison entre les deux manuscrits montre que le texte de *Mü* est légèrement supérieur à celui de *In*. De même, il ne retient que des bribes de l'explication littérale qui se présente, en *In*, sous une forme beaucoup plus développée.

Face à cet état des choses, nous avons édité séparément *In* et *Mü*. *In* transmet un texte de bonne qualité, malgré la présence de fautes banales (lapsus, mauvaises lectures, omissions d'un mot etc.). Le style de l'auteur ne semble pas extrêmement soigné; pour cette raison, nous avons préféré ne pas trop corriger le texte, même là où il n'est pas pleinement satisfaisant. Nous avons essayé de le corriger dans tous le cas où la cohérence du texte l'exigeait; dans un petit nombre de cas, nous nous sommes servis de *Mü* pour corriger des erreurs évidentes de *In*. Toutes ces interventions sont signalées dans l'apparat.⁹³

Pour ce qui concerne *Mü*, nous avons tout d'abord reproduit le texte d'Aristote tel qu'il se lit dans ce témoin. Nous avons ensuite reproduit ses gloses interlinéaires et marginales, ainsi que le texte de la question correspondant à la question 171 de *In*. Les ajouts interlinéaires se trouvent entre {...}; les ajouts marginaux entre {{...}}.

⁸⁹ *Inc.* fol. 3ra: "Philosophus VI *Ethicorum* uolens ostendere circa que proprie consideratio methafisici uersatur..."; *expl.* fol. 172vb: "... sic omnia que fiunt in uniuerso et actiones eorum sunt ordinata propter unum et id unum est prima causa que est ipse Deus 'in cuius femore scriptum est rex regum dominantium' [Apoc. 19 16] et princeps regum terre qui est benedictus in secula seculorum amen. Explicit scriptum super libro methafisice editum a fratre Augustino de Anchona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini".

⁹⁰ Voir ci-dessous, p. 948.2.

⁹¹ Voir ci-dessous, p. 952.9.

⁹² Arist. Lat. XXV,3,1, p. 39: "A textu Parisiaco (P¹) aliquantulum correcto derivatus est". Ce ms. n'a pas été retenu pour l'établissement du texte de la *rec. Guillelmi*.

⁹³ Il arrive très souvent au copiste de *In* d'omettre des signes d'abréviations ("tn" pour "tamen", "ee" pour "esse" etc.); nous n'avons pas signalés ces cas, du moment où il n'y a aucun doute dans l'interprétation de la leçon.

<Augustinus de Anchona>
 <In Metaph. V 7>
 (In, fol. 87vb-89va)

Ens dicitur quidem etc. Postquam Philosophus ostendit quid significatur nomine unius, in parte ista declarat quid significatur nomine entis. Ad cuius euidentiam est sciendum quod ens quantum ad presens quadrupliciter potest sumi. Primo ut significat aliquid per accidens, sicut cum dico 'homo est musicus', nam tunc hoc ens homo musicus per accidens est. Secundo ut significat per se decem predicamenta. Tertio ut significat ueritatem propositionis. Quarto ut significat potentiam uel actum. Secundum hoc ergo diuiditur pars ista in partes quatuor secundum quod ponit ipsum ens istas quatuor significationes habere. Secunda ibi: *Secundum se uero*; tertia ibi: *Amplius esse et est*; quarta ibi: *Amplius esse significat*. 5 10

Dicit ergo in prima parte quod *ens dicitur hoc quidem secundum accidens, illud uero secundum se*ⁱ. Et primo exponitur de ente dicto per accidens. Vnde ait quod *secundum accidens quidem dicimus ut iustum musicum esse*, quando scilicet accidens predicatur de accidente, et *hominem* dicimus esse *musicum*, supple quando accidens predicatur de subiecto, et *musicum* dicimus esse *hominem*, quando scilicet subiectum de accidente predicatur [musicum dicimus esse hominem quando scilicet subiectum predicatur de accidente]. Tunc subdit quandam similitudinem istorum modorum per accidens. Dicimus quod *similiter* sumus *dicentens musicum edificare, quia accidit edificatori musicum esse aut musico* accidit esse *edificatorem*. Nam hoc significat per accidens, scilicet *accidere hoc huic*, hoc est accidens subiecto. Sicut ergo dicimus in causis per accidens edificationis, *sic et in dictis*, supple modis uel predicationibus per accidens dicimus esse. *Nam quando hominem dicimus esse musicum, aut musicum hominem, aut album musicum aut hunc*, scilicet musicum, [aut] esse *album*, iste – supple – intellectus uerbi: quod *hoc quidem*, scilicet accidentia, de se inuicem predicantur, ut musicum de albo et e conuerso, *quia ambo eidem* subiecto *accidunt, illud uero quia enti accidit*, hoc est quando accidens predicatur de subiecto, dicitur per accidens quia enti, hoc est subiecto, *accidit* ipsum accidens. Similiter dicimus *musicum hominem quia huic*, scilicet subiecto cui inest musica, *accidit* musicum esse, sicut etiam *dicitur album esse hominem quia cui* [88ra] *albedo, ille est homo*. Tunc recolligit modos per accidens ipsius entis, dicens: *que quidem secundum accidens dicuntur esse sic dicuntur*, supple sicut dicta sunt, *aut scilicet quod eidem enti*, hoc est eidem subiecto, *ambo* accidentia *insunt*, quando unum accidens de altero predicatur, aut quia enti illud inest, quando scilicet accidens predicatur de subiecto, *aut quia ipsum subiectum est cui inest* accidens *de quo*, scilicet subiecto, *accidens predicatur*. 15 20 25 30

Est autem considerandum quod, ut Commentator dicit, 'ens dicitur tot modis quot dicitur unum, ideo sicut superius Philosophus distinxit unum per se et unum per accidens, ita hic distinguit ens per se et ens per accidens'ⁱⁱ.

Amplius autem considerandum est tres esse modos entis per accidens quos Philosophus in littera ponit. Primus modus est quando accidens predicatur de accidente, ut cum dico 'musicum est album'. Secundus est quando accidens predicatur de subiecto, ut cum dico 'homo est albus'. Tertius est quando subiectum predicatur de accidente, ut cum dico [musicum est album] 'album est homo'. 35

Amplius etiam considerandum est secundum Commentatorem quod cum dico 'musicus est homo', hec duo possunt idem esse essentialiter et accidentaliterⁱⁱⁱ. Nam homo predicatur de musico pro tanto quod Sortes, de quo predicatur homo, implicat musicam. Si ergo cum dico 'musicus est homo' est intellectus uerbi quod de Sorte habente in se musicam predicetur homo, tunc homo et musicus sunt idem essentialiter, sicut Sortes et homo idem essentialiter sunt. Sed si de musico predicetur homo in quantum est coniuncta alicui subiecto ipsa musica, tunc homo et musicus sunt idem accidentaliter, sicut Sortes, de quo predicatur homo, et musica accidentaliter coniunguntur, secundum quem modum, ut Commentator dicit, possemus dicere hominem et animal esse idem essentialiter et accidentaliter^{iv}. Essentialiter quidem prout animal de homine absolute predicatur; accidentaliter uero ut animal predicatur de homine albo uel musico. 40 45

12 et] *dub. In* || 16 predicatur] de homine *praem. et del. In* || 20 predicationibus] *scr.*, p^ccīb₃ *dub. In* (*sed confer infra p. 948.24*) || 28 dicta] dicta *uid. In* || 31 quot] *scr.*, quod *In*.

<Questio 168>

Queret autem aliquis utrum ens debeat diuidi in per se et per accidens. Dicendum quod, ut communiter ponitur, aliter diuiditur ens in ens per se et ens per accidens et aliter diuiditur in substantiam et accidens^v. Nam diuisio entis in substantiam et accidens est secundum uniuersalem considerationem entis, quemadmodum ens diuiditur in decem predicamenta, quorum nouem sunt accidentia et unum est substantia, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens et substantia dicitur homo. Vnde talis diuisio magis debet dici per se quam per accidens. Sed diuisio entis in per se et per accidens accipitur pro comparatione ad subiectum, ut cum dico ‘homo est musicus’, totum hoc ens expressum per hoc uerbum ‘est’ dicitur esse per accidens quod diuiditur contra per se. Nam sicut cum dico ‘homo est animal’, totum hoc est ens per se, eo quod homo et animal essentialiter coniunguntur, ita cum dico ‘homo est musicus’ totum istud est ens per accidens, eo quod musica accidentaliter inest homini. Ens primo per accidens tripliciter potest sumi quantum ad presens. Primo per comparationem ad substantiam, que est ens per se, et tunc nouem predicamenta dicuntur entia per accidens. Secundo potest sumi per comparationem ad subiectum, idest quod aliqua accidentia accidentaliter coniuguntur, et tunc homo musicus et homo albus et omnia talia dicuntur entia per accidens. Tertio potest accipi ens per accidens quod significat ueritatem propositionis, de quo ente dicit Commentator quod collocatur sub questionibus accidentis^{vi}.

Deinde cum dicit: *Secundum se uero...*^{vii}, ostendit qualiter ens significat *per se* decem predicamenta, unde ait quod *secundum se esse dicuntur quecumque significant figuras predicationis*, hoc est quecumque significant diuersum modum predicandi. Nam *quotiens ens dicitur*, hoc est quotiens ens predicatur, totiens ens esse significat, eo quod modi predicandi sumuntur ex modis essendi. Et quia predicamenta alia significant quid, hoc est significant substantiam, *alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando, horum enim unicuique* proprium est, supple, quod significant esse. Et quia in omnibus predicationibus non ponitur hoc uerbum ‘est’, ne intelligatur quod huiusmodi predicationes non sumantur ex esse uel ex modis essendi, ideo subdit quod *nichil refert dicere ‘homo conualescens est’ et ‘homo conualescit’, uel ‘homo uadens est aut secans’ et ‘hominem uadere aut secare’. Similiter autem est in aliis*. Nam omnia participia resoluuntur in hoc uerbum ‘est’, propter quod in omnibus predicationibus, siue apponatur ipsum esse siue non, semper intelligitur hoc uerbum ‘est’.

<Questio 169>

Queret autem aliquis quare Philosophus in enumerando predicamenta non fecit mentionem de situ et habitu. Dicendum quod secundum Commentatorem duplici de causa de eis Philosophus mentionem non fecit. Primo propter abbreviationem sermonis^{viii}. Nam eo ipso quod enumerat ipsum ubi, quod habet dependentiam ad locum, dedit intelligere habitum et situm, que quidem duo predicamenta ex dependentia loci sumuntur. Nam prout locum habet locatum et continet ipsum secundum se, sic sumitur predicamentum ubi. Si uero locatum contineatur a loco secundum quandam ordinem partium, ut quod locatum habet partes rectas et curuas, sumitur predicamentum situs. Sed prout contentum habet continens, sicut corpus habet uestem et digitus habet anulum, sic sumitur predicamentum habitus. Quia ergo ista tria predicamenta ex dependentia ad locum sumuntur, ideo Philosophus faciendo mentionem de uno, puta de ubi, fecit mentionem de habitu et situ. Secundo hoc potuit esse propter latentiam. Nam res nobis innotescunt secundum quod sunt in motu. Et quia huiusmodi predicamenta sumuntur ex dependentia rei, prout quiescit et continetur a loco magis quam ut moueatur in loco, ideo tum quia talia predicata non sumuntur ex re, sed ex dependentia rei, tum etiam quia sumuntur ex dependentia rei ut quiescit, non ut mouetur, habent quandam latentiam et per consequens Philosophus de eis mentionem non fecit, sed enumerauit illa predicamenta que sunt magis famosa et aperta.

24 ponitur] *scr.*, potest *dub.* In | intelligatur] in *praem. et exp.* In | huiusmodi] *scr.* (*cum Mü: infra*), *philosophi In.*

<Questio 170>

Amplius autem queret aliquis utrum ubi et quando debeant facere predicamenta per se.

Et uidetur quod non, quia magis est quid principale tempus quam quando, et locus quam ubi; ergo tempus et locus magis debent dici predicamenta quam ubi et quando.

Dicendum quod predicamenta sumuntur ex diuersis modis essendi ipsius entis. Aliqua tamen 5
sumuntur ex dependentia unius rei ad aliam, et quia tempus non dependet a quando, sed dependentia
quam habet tempus est a suo subiecto in quo fundatur, non ex ordine ad aliud, ideo eo modo dependet
tempus sicut quantitas et qualitas. Propter quod ad aliquod istorum duorum predicamentorum reducit
tempus et est res quedam et pertinet ad predicamentum quantitatis sicut extendens et multiplicans
ipsum subiectum. Nam ratione sui subiecti extendit ipsam substantiam; ratione uero qua est numerus 10
applicatus ad continuum ipsam substantiam multiplicat. Quia igitur modus essendi ipsius formaliter
reducitur in quantitatem, ideo per se predicamentum non facit, sed quando, quia habet modum essendi
formaliter, non reductum in alium, ideo per se facit predicamentum. Nam nichil est aliud quando nisi
illud quod relinquitur ex adiacentia temporis. Nam sicut prius et posterius supercelestis motus ut
sunt numerata ab anima complent rationem temporis, sic prius et posterius in uariabilitate istorum 15
inferiorum numerata ab anima habet rationem quando, ideo in *Sex Principiis*^x dicitur quod <quando>
non est secundum |88va| quod aliquid dicitur temporale; habet ergo specialem modum essendi ipsum
quando non reductum in alium formaliter. Nam etsi quando reducatur in quantitatem, prius tamen
reducitur in ipsum tempus, et quia formaliter in quantitatem non reducitur mediante tempore, ideo
per se predicamentum quando facit et non tempus. Sic etiam ubi per se facit predicamentum et non 20
locus. Nam quod locus sit quedam superficies, formaliter reducitur in quantitatem; sed cum ubi sit
circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ideo non reducitur in quantitatem nisi
mediante loco. Propter quod ipsum ubi predicamentum facit et non locus.

<Questio 171>

Amplius autem queret aliquis utrum relatio faciat predicamentum. 25

Et uidetur quod non, quia predicamenta sunt decem genera rerum; sed relatio non est res sed ordo
rei; ergo non faciet per se predicamentum.

Dicendum quod relationi quatuor uidentur competere, propter quod posset alicui uideri quod
non faceret per se predicamentum. <Primum est> quod habet minimum de esse in tantum quod
aliqui reputauerunt ipsam de secundis intentionibus, ut Commentator ostendit XII *Metaphysicae*^x. 30
Secundum est quod possit esse secundum rationem, quod de nulla alia re dicitur. Nam licet mensuratum
realiter referatur ad mensuram, mensura tamen secundum rationem refertur ad mensuratum. Tertium
est quod possit esse in aliquo nulla mutatione facta in ipso: nam possum fieri de non simili similis,
nulla mutatione facta in me, sed solum per mutationem factam in altero. Quartum est quod omnia
relatiua si recte sumantur dicuntur ad conuertentiam, ut dicitur in *Predicamentis*^{xi}. Et quia ista quatuor 35
uidentur repugnare nature rei, ideo et relatio non uidetur per se facere predicamentum, quod quidem
predicamentum debet esse res quedam, cum in predicamenta immediate descendat ipsum ens.

Ideo sciendum est quod si recte sumimus predicamentum, ipsa relatio per se predicamentum faciet.
Nam predicamentum nichil est aliud nisi quidam modus essendi entis formaliter non reductus in alium
modum essendi. Secundum ergo quod uariantur modi essendi, secundum hoc uariantur predicamenta. 40
Et quia modum essendi non solum uariat ipsa res, sed etiam ordo et habitudo rei, cum ipsa relatio sit
quidam ordo, poterit habere modum distinctum essendi et per consequens predicamentum per se facere
poterit. Nam secundum diuersam habitudinem agentis ad passum sumitur alius et alius modus essendi.
Nam secundum quod aliqua forma, puta calor, informat subiectum et permanet in subiecto, dicitur
qualitas, secundum uero quod inducitur ab agente pars post partem dicitur actio, prout uero recipitur 45

11 ipsius] *scr.*, ipsius *In* || 20 ubi] *scr.*, ibi *In* || 29 primum est quod habet] *scr.* (*uide Mü, p. 48*), quod habeat *In* ||
40 secundum] *scr.* (*uide Mü, p. 48*), sciendum *In* || 41 modum] *scr.* (*uide Mü, p. 49*), modus *In*.

in passo dicitur passio, et quia non est idem modus essendi istius forme prout est in subiecto et prout est ab agente et prout recipitur in passo, ideo ex talibus diuersis modis essendi diuersa predicamenta sumuntur, quia ipsa habitudo uel ordo secundum se faciet predicamentum relationis. Habitudo uero uel modus essendi agentis ad passum constituet predicamentum actionis. Modus autem agendi passionis est modus essendi ipsius caloris informantis subiectum: constituet predicamentum qualitatis. Relatio ergo ex hoc quod est ordo et habitudo quedam habet facere diuersum modum essendi et sic habet facere distinctum predicamentum ab aliis. Habet etiam ex hoc quod sit quoddam bonum, quia ut dicitur in XII huiusⁱⁱⁱ, post bonum primum, ordo est maximum bonum in uniuerso. Et quia bonum est quedam res, ideo relatio non solum constituet predicamentum, sed etiam faciet predicamentum reale.

<Questio 172>

Amplius autem queret aliquis utrum ex dependentia rei temporalis ad tempus |88vb| sumantur duo predicamenta, sicut ex dependentia agentis ad passum duo predicamenta accipiuntur.

Et uidetur quod sic, quia sicut patiens habet agens a quo recipit actionem et constituit predicamentum actionis, ita agens habet passum et constituitur predicamentum passionis. A simili ergo prout temporale habet tempus constituetur predicamentum quando, prout uero tempus habet temporale constituetur aliud predicamentum.

Dicendum quod sicut supra dictum est, predicamentum est quidam modus essendi entis formaliter non reductus in alium. Ex hoc ergo dicere possumus quod actio, prout est quedam perfectio inducta ab agente in passum, habet dependentiam ex utroque, nam prout est ab agente huiusmodi actio dependet ab eo et uocatur actio, prout uero recipitur in passum, dependet ab ipso et uocatur passio. Nam si agens posset facere predictam actionem per se existere, sic diceretur actio talis perfectio, quod non haberet nomen passionis. Similiter si passum posset habere actionem non inductam ab agente, sic diceretur huiusmodi perfectio passio uel qualitas quedam, quod non diceretur actio. Et quia non est eadem dependentia formaliter agentis ad passum et patientis ad agens, ideo formaliter erunt duo predicamenta distincta, actio et passio. Nam licet causaliter [quod] passio reducatur in agens, eo quod passio est effectus illatioque actionis formaliter, tamen numquam dicimus quod actio sit passio nec e conuerso. Sed ex dependentia temporis ad rem temporalem non constituetur nisi unum predicamentum tantum, scilicet predicamentum quando. Cuius ratio est quia ipsa motio supercelestis corporis in qua fundatur tempus ut est a corpore celestis tamquam ab agente reducitur ad predicamentum actionis, ut uero recipitur in istis rebus temporalibus reducitur ad predicamentum passionis. Sed ut predicta motio mensurat res uariabiles et temporales, constituet predicamentum quando. Variabilitas ergo istorum temporalium que constituit predicamentum quando dependet ab ipso tempore sicut mensuratum dependet a mensura. Sed tempus non dependet a re temporali sicut mensura non dependet a mensurato, sed sana dependentia erit ex suo subiecto in quo fundatur, propter quod ad illud predicamentum reducitur tempus in quo existit suum subiectum. Quia igitur modus essendi temporis formaliter reducitur ad illud predicamentum in quo suum subiectum habet esse, ideo per se non constituet predicamentum. Nam ut ipsum tempus est motus reducitur ad quantitatem continuam, ut uero est nunc quoddam reducitur ad quantitatem discretam.

Patet ergo quia tempus non dependet a re temporali sicut res temporalis dependet a tempore. Ideo non constituetur ex tali dependentia nisi unum predicamentum, sed ex dependentia agentis ad patiens et patientis ad agens constituentur duo predicamenta, eo quod dependentia unius ad aliud non est eadem formaliter, ut per dicta est declaratum.

Deinde cum dicit *Amplius...*^{xiii}, ponit qualiter ipsum ens significat ueritatem propositionis. Ideo ait: *Amplius esse* et est significat ueritatem propositionis, sicut cum dico 'homo est animal,' ibi hoc uerbum

5 constituet] *fort. corr. ex constituens In* || 9 sed] *scr. (uide Mü, p. 49), si In* || 16 aliud] *scr.*, ad *In* || 37 quoddam] *scr.*, quidam *In* || patientis] *scr.*, patiens ad *In* || 43 declaratum] *scr.*, declarata *In* || 45 esse] *scr. (uide 1017 a 31, rec. Guillemi)*, omne *In*.

'est' determinat ueram esse habitudinem inter hominem et animal; *non esse autem quia non uerum sed falsum*, supple 'significat', quasi dicat quia sicut per esse significatur ueritas, ita per non esse significatur falsitas. Et sicut est in propositionibus, ita est in negationibus et affirmationibus, ideo subditur quod *similiter est in affirmatione et negatione, ut quod Socrates sit musicus dicimus quod hoc est uerum si ita sit quod musica <inest> Socrati, aut quod Socrates non sit albus similiter dicimus |89ra| quod est uerum dummodo albedo non insit sibi. Sed 'quod dyiameter non sit incommensurabilis coste' dicimus quod est falsum.*

<Questio 173>

Queret autem aliquis utrum esse quod dicit ueritatem propositionis sit accidens uel substantia.

Dicendum quod ueritas proprie consistit circa compositionem et diuisionem intellectus, iuxta illud 10 I Peryermeneias: "Circa compositionem et diuisionem ueritas falsitasque"^{xiv}. Nam <cum> quelibet res non sit componibilis cuilibet rei, oportet quod si aliqua propositio debeat esse uera, quod sit uera habitudo inter predicatum et subiectum; habitudo autem predicati et subiecti exprimitur per hoc uerbum 'est'; si igitur talis habitudo expressa per ipsum esse uel per uerbum 'est' in se consideretur secundum se, non est aliqua res absoluta nec substantialis nec accidentalis; potest tamen dici aliquod 15 relatiuum in quantum refertur ad predicatum et subiectum, quorum dicitur habitudo. Vnde Philosophus I Peryermeneias, loquens de isto esse quod dicit ueritatem propositionis, ait quod "si ipsum 'esse' purum dixerimus, ipsum quidem secundum se nichil est," et subdit causam, scilicet quia "significat quandam compositionem quam sine compositis non est intelligere"^{xv}.

Cum ergo queritur utrum esse quod significat ueritatem propositionis..., dici debet quod est accidens, 20 et non accidens absolutum sed accidens relatiuum. Et quia relatio non est aliquid, ideo bene dictum est per Philosophum^{xvi} quod hoc esse secundum se nichil est. Nam cum [quod] sit quedam compositio et quedam habitudo predicati et subiecti, sine subiecto et predicato nichil erit. Vnde et in priuationibus et in non-entibus ipsum esse, prout dicitur de propositionibus, inuenitur. Nam dicimus quod hec est uera: 'cecitas <est> in oculo', et dicimus quod ista est uera: 'nichil est nichil', quod planum est ipsum esse siue 25 hoc uerbum 'est' in talibus propositionibus expressum non significare aliquam entitatem, cum cecitas et nichil sint non-entia. Significat ergo habitudinem quandam terminorum ad inuicem demonstrantem compositionem et diuisionem eorundem. Ideo si termini recte componantur uel recte diuidantur, erit habitudo et propositio uera, si uero e conuerso, erit habitudo et propositio falsa.

Ex quo patet 'esse' quod dicit ueritatem propositionis non esse substantiam aliquam nec aliquod 30 accidens. Si tamen debet dici aliquid, magis debet collocari sub accidente quam sub substantia. Hoc est ergo quod Commentator ait: dicit enim quod "ideo expositores diuersificantur in questione de ente, quia illi <qui> intellexerunt ens esse illud quod est commune decem predicamentis, collocauerunt ipsum ens in questionibus generis", eo quod decem predicamenta sunt decem genera; "qui uero intellexerunt ens esse illud quod dicit ueritatem propositionis, collocauerunt eum sub questionibus accidentis"^{xvii}. 35 Quod qualiter debeat intelligi, per dicta est declaratum.

Deinde cum dicit *Amplius...*^{xviii}, declarat in parte ista qualiter ens significat actum et potentiam. Vnde ait: *Amplius esse significat ens, ens tamen dupliciter diuiditur, hoc quidem potestate dicibile, illud uero actu. Horum dictorum terminorum*, hoc est de omnibus terminis supra positus, scilicet de decem 40 predicamentis, potest dici ens in actu et ens in potentia. *Similiter* dicimus quod in habitibus [quod] ens dicatur de potentia et actu: nam dicimus quod aliquis est *potens uti scientia et est utens* actu scientia; dicimus etiam quod aliquis est quiescens quando *cui iam inest quies* actualiter <quiescit> *et quia potest* quiescere quando non actu quiescit. Similiter etiam dicimus in substantiis: nam Mercurium, hoc est imaginem talem, dicimus esse in lapide actu et potentia et medietatem linee dicimus, supple esse in 45

3 affirmationibus] *scr.* (*uide 1017 a 33, rec. Gullelmi*), affectionibus *In* || 16 aliquod relatiuum] *scr.*, ad relatum *In* || 17 quod] *scr.*, quia *In* || 20 utrum] *scr.*, dicit *In* || 21 relatiuum] *scr.*, relatum *In* || 24 hec] *scr.*, hic *In* || 44 Mercurium] *sic In* (*Mercurium Arist., 1017 b 7*).

linea actu et potentia. Nam pars potentialiter est in toto quando sibi non est coniuncta, et frumentum nondum perfectum, ut quando est in herba, dicitur esse in potentia. Sed quando est aliquid potens et quando non, in aliis determinandum est, nam in IX huius de potentia et actu sufficienter determinabitur.

5 Est autem considerandum quod siue accipiatur ens in naturalibus sicut sunt decem predicamenta, siue <in> intentionalibus sicut scientia et conceptiones anime, siue in artificialibus sicut sunt ymagines depicte in lapide uel in muro, semper diuiditur |89rb| per potentiam et actum. Ideo Philosophus de omnibus talibus exemplificat in littera.

<Questio 174>

Circa istam lectionem queritur una questio principalis, utrum sint tantum decem predicamenta.

10 Et uidetur quod non, quia predicamenta sunt illa in que immediate descendit ipsum ens. Sed ratio entis reperitur in omnibus, tam corporalibus quam spiritualibus. Ergo ratio decem predicamentorum in omnibus reperietur. Sed hoc est falsum, quia substantie spirituales carent quantitate, carent et situ et habitu et multis aliis predicamentis. Igitur non erunt decem predicamenta sed pauciora.

15 Preterea, predicamenta debent esse quedam res, cum participant ratione entis ipsum ens, et sic fundamentum omnium rerum. Sed solum substantia, quantitas et qualitas dicuntur esse res. Ergo alia non habebunt rationem predicamenti.

Dicendum quod ut ueritas questionis lucide manifestetur, quatuor sunt per ordinem declaranda. Primum est quid est illud unde sumitur ratio predicamenti. Secundum est qualiter debeat sumi sufficientia decem predicamentorum. Tertium est quare substantia non faciat diuersa predicamenta sicut
20 accidens, nam dicimus quod predicamentum substantie est unum, predicamenta uero accidentium sunt nouem. Quartum est quomodo diuersimode determinetur hic de predicamentis, in libro Phisicorum et in libro Predicamentorum.

Propter primum est sciendum quod ens non contrahitur ad predicamenta per aliquas differentias essentialis, quia cum differentie sint extra rationem generis, si predicamenta adderent aliquas
25 differentias supra ens, oporteret illas differentias esse extra rationem entis et tunc essent nichil, quia quidquid est extra rationem entis, nichil est, ut probatum est in III huius^{xxx}. Contrahitur ergo ens ad decem predicamenta per diuersos modos essendi, ut quia alium modum essendi habet substantia quam quantitas, ideo ens alio modo participatur ab uno predicamento quam ab alio. Ex diuersis igitur modis essendi oportet accipere diuersam rationem predicamenti. Vnde Philosophus in littera ait quod
30 totiens ens dicitur et predicatur quotiens esse significat, quasi dicat quod tot sunt modi predicandi et tot sunt predicamenta quot sunt modi essendi et significandi principales ipsius entis. Secundum ergo hunc modum predicamentum erit quidam modus principalis essendi ipsius entis formaliter non reductus in alium modum essendi. Nam cum ens immediate descendat in predicamenta sine aliqua differentia media, oportet predicamentum esse modum essendi principalem formaliter non reductum
35 in alium. Nam si reduceretur in alium modum essendi, oporteret ipsum ens mediante tali modo essendi in illud predicamentum descendere. Diuersa igitur ratio predicamentorum ex diuersis modis essendi est inuestiganda. Quod primo dicebatur esse declaratum.

Propter secundum autem est sciendum: si modus essendi entis principalis habet constituere predicamentum, secundum quod uariabitur modus essendi et uariabitur etiam predicamentum. Modus
40 autem essendi tripliciter uariari potest. Primo ex alia et alia re, secundo ex alia et alia habitudine siue ex alio et alio ordine, tertio ex ipsa re sub alia et alia habitudine existente. Ex diuersitate ergo modorum essendi rei absolute sumpte sumuntur tria predicamenta, scilicet substantia, quantitas et qualitas. Nam substantia dicit modum essendi *per se* existentem quia proprium est substantie per se subsistere; quantitas autem dicit modum essendi ipsam substantiam extendentem et multiplicantem,
45 nam cum substantia de se sit indiuisibilis, non extenditur nec multiplicatur nisi per ipsam quantitatem;

1 frumentum] *scr.* (cf. *Arist.*, 1017 b 8), firmiter *In* || 18 sumitur] *scr.*, siue *In* || 23 non] *in mg.* *In* || 31 quot] *scr.*, quod *In* || 44 extendentem] *scr.*, existentem *In*.

sed qualitas dicit modum essendi ipsam substantiam informantem et afficientem. Et hinc est quod quantitas magis dicitur tenere se ex parte materie cuius est extendi et multiplicari, qualitas uero dicitur magis se tenere ex parte forme cuius est subiectum afficere et informare. Ex modis ergo essendi rei |89va| absolute sumpte tria predicamenta sunt accepta, scilicet substantia, quantitas, qualitas.

Ex ordine tantum unum sumitur predicamentum, scilicet ipsa relatio. Nam relatio secundum rationem sue quidditatis non est aliud nisi quidam ordo, unde in *Predicamentis*^{xx} dicitur quod totum esse quidditatum relationis est ad aliud se habere. Et sic ex ipso ordine accipitur quartum predicamentum, scilicet ipsa relatio.

Ex re autem sub alia et alia habitudine existente sumuntur alia sex predicamenta, scilicet actio et passio, quando, ubi, situs et habitus. Nam res ad tria potest habere dependentiam et habitudinem. Primo ad agens a quo efficitur. Secundo ad tempus quo mensuratur. Tertio ad locum in quo existit et circumscribitur per habitudinem. Ergo ad agens sumuntur duo predicamenta, scilicet actio et passio. Nam prout agens imprimit in passum, accipitur predicamentum actionis; prout uero passum recipit impressionem agentis, sumitur predicamentum passionis. Per habitudinem autem ad ipsum tempus quo res mensuratur sumitur tantum unum predicamentum, scilicet quando. Sed per habitudinem ad locum in quo res existit et circumscribitur accipiuntur tria predicamenta, scilicet ubi, situs et habitus. Nam prout locus continet locatum secundum se accipitur predicamentum ubi, ideo secundum quod sunt diuersa loca, secundum hoc sunt diuersa ubi. Secundum uero quod locus continet locatum per comparationem ad partes, ut quia locatum continetur a loco secundum alium et alium situm partium, accipitur predicamentum situs uel positionis, unde statio et sessio ad predicamentum situs pertinere dicuntur. Sed prout contentum habet continens, sicut habet ueste corpus et digitus habet anulum, accipitur predicamentum habitus, ut Commentator infra, capitulo de habitu, dicit quod habitus est ubi conuersus. Et sicut ex continentia loci continentis locatum accipitur predicamentum ubi, sic ex continentia contenti habentis continens, ut corporis habentis uestem, sumitur predicamentum habitus.

Patet ergo decem esse predicamenta quorum sufficientia accepta est ex diuersis modis essendi entis, ut per dicta est manifestum. Et ex hoc patere potest quod predicamentum substantie est unum, predicamenta uero accidentis possunt esse multa, nam cum predicamentum substantie sumatur ex modo subsistendi per se, cum nichil *per se* subsistat nisi substantia uel pars substantie, non erit nisi unum tantum predicamentum substantie. Sed cum predicamenta accidentium sumantur ex alia et alia habitudine et ex alia et alia dependentia ad substantiam, sicut sunt multe habitudines, ita possunt multa esse predicamenta accidentium.

Ex hoc etiam declaratur quartum. Nam cum in isto libro determinetur de ente, oportet hic de decem predicamentis determinari sub ista ratione in quantum sunt partes et modi essendi ipsius entis. In libro uero Phisicorum de predicamentis determinatur secundum quod in diuersis predicamentis diuersae species motus esse habent. Sed in libro *Predicamentorum* de eisdem predicamentis habet determinari secundum quod species et genera secundum sub et supra ordinantur in eis.

Ad primum ergo dicendum quod licet ratio entis in omnibus reperiatur, tamen omnis modus essendi entis non oportet quod in omnibus inueniatur, eo quod substantie spirituales habent alium modum essendi quam substantie corporales.

Ad secundum autem patet solutio, quia licet sint tres res absolute, modi tamen essendi predictarum rerum potuerunt multipliciter uariari.

22 Averr., *In Metaph.* V 21, comm. 28, p. 20.36-38 Ponzalli.

1 hinc] *scr.*, hunc *In* || 6 sue] *scr.*, que *In* || 7 aliud] *scr.*, alid? *sic In* | quartum] *scr.*, quantum *In* || 9 sumuntur] *scr.*, -mitur *In* || 23 ubi] *scr.*, ubique *In*.

<In Metaph. V 7>
(Mü, fol. 18va)
<Capitulum de ente>

<1017 a 7> Ens dicitur hoc quidem secundum accidens illud uero secundum se.

5 <1017 a 8> Secundum accidens quidem, ut iustum musicum esse dicimus et hominem musicum et musicum hominem {quando subiectum predicatur de accidente}, {{subdit quandam similitudinem istorum modorum per accidens}} similiter dicentes ut musicum edificare, quia accidit edificatori musicum esse aut musico {accidit esse} edificatorem; hoc enim esse hoc significat {per accidens} accidere hoc {accidens} huic {subiecto}. Sic autem et in dictis {id est predicationibus per accidens dicimus 'est'};

10 hominem quando musicum dicimus et musicum hominem, aut album musicum aut hunc {musicum} album: hoc quidem {quod accidentia de se inuicem predicantur, hoc est} quia ambo {accidentia} eidem {subiecto} acciderunt, illud uero {quod est quando accidens predicatur de subiecto} quia enti accidit, {similiter dicimus} hoc autem musicum hominem quia huic {subiecto cui inest musica} musicum {esse} accidit (sic autem dicitur et musicum album esse, quia cui accidit {albedo}, ille est {homo}). {recolligit

15 modos per accidens} Que quidem igitur secundum accidens esse dicuntur sic dicuntur aut eo quod eidem enti {subiecto} ambo {accidentia} insunt, aut quia enti illud inest {quando accidens predicatur de subiecto}, aut quia ipsum {subiectum} est cui inest {accidens} de quo {accidente} ipsum {subiectum} predicatur.

<1017 a 22> {{ostendit qualiter secundum se ens significat nouem predicamenta}} Secundum se uero esse dicuntur quaecumque significant figuras predicationis {hoc est diuersum modum predicandi}; quotiens enim {ens} dicitur {predicatur}, totiens {ens} esse significat {eo quod modi predicandi sumuntur ex modis essendi}. Quoniam ergo predicatorum alia quid est {hoc est substantiam} significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando, horum unicuique {proprium est} esse {quod} significant idem. {{Et quia in omnibus predicationibus non ponitur hoc uerbum 'est', ne intelligatur quod huiusmodi predicationes non sumantur ex esse uel ex modis essendi, ideo subdit: nihil oportet dicere}} Nichil enim refert 'homo conualescens est' et 'homo conualescit', uel 'homo uadens est aut secans' uel 'hominem uadere aut secare'; similiter autem et in aliis {quia omnia participia resoluuntur in hoc uerbum 'est'}.

20

25

<1017 a 31> {{ponit qualiter ipsum ens significat ueritatem propositionis}} Amplius esse et est significant quia uerum {hoc est ueritatem propositionis}, non esse autem quia non uerum sed falsum, similiter autem in affirmatione et negatione; ut quod 'est Socrates musicus', quia hoc uerum, aut quod 'est Socrates non albus', quia uerum; hoc autem 'non est dyiameter incommensurabilis', quia falsum.

<1017 a 35> {{declarat qualiter ens significat actum et potentiam}} Amplius esse significat et ens: ens hoc quidem potestate dicibile illud uero actu. Horum dictorum terminorum {scilicet decem predicamentorum} enim esse dicimus: et quod potestate est dicibile terminorum et quod est actu; et scire similiter: et potens uti scientia et utens; et quiescens: et cui iam inest quies et potens quiescere. Similiter autem et in substantiis; et enim Mercurium in lapide {imaginem actu et potentia} dicimus esse, et medietatem lineae {dicimus esse actu et potentia} {{nam pars potentialiter est in toto quando sibi non est coniuncta}}, et frumentum nondum perfectum. Quando uero {aliquid est} potens et quando

30

35

40 nondum, in aliis determinandum.

Tit. capitulum de ente Mü || 12 quod] *dub. Mü* || 21 predicatur] *dub. Mü*, sed uide supra, p. 948.20 || 23 alia ubi] *sup. u. Mü* || 26 oportet] *dub. Mü*, refert *In* (p. 948.25) iuxta *Ar.* | et] *Mü*, aut *rec. Guillelmi* || 32 quia ... quia] *Mü*, quod ... quod *rec. Guillelmi* || 37 imaginem] *dub. Mü* || 39 est] *dub. Mü*.

<Questio>

{{Queritur utrum relatio faciat predicamentum et uidetur quod non, quia predicamenta sunt decem genera rerum; sed relatio non est res sed est ordo rei; ergo non faciet *per se* predicamentum.

Dicendum quod relationi uidetur competere quatuor, propter que posset alicui uideri quod per se non faceret predicamentum. Primum est quod habet minimum de entitate siue esse etiam in tantum quod aliqui reputauerunt ipsam de secundis intentionibus, ut Commentator dicit XII *Metaphysicae*. Secundum est quod possit esse secundum rationem, quod de nulla alia re dicitur. Nam licet mensuratum realiter referatur ad mensuram, mensura tamen secundum rationem refertur ad mensuratum. Tertium est quod possit esse in aliquo nulla mutatione facta in ipso: nam possum fieri de non simili similis nulla mutatione facta in me, sed solum per mutationem factam in altero. Quartum est quod omnia relatiua, si recte sumantur, dicuntur ad conuertentiam, ut dicitur in *Predicamentis*. Et quia ista quatuor uidentur repugnare nature rei, ideo et relatio non uidetur facere per se predicamentum, quod quidem predicamentum debet esse res quedam, cum in predicamenta immediate descendat ipsum ens.

Ideo sciendum est: si recte sumamus ipsum predicamentum, ipsa relatio *per se* predicamentum faciet. Nam predicamentum nichil est aliud nisi quidam modus essendi entis formaliter non reductus in alium modum essendi. Secundum ergo quod uariantur modi essendi, secundum hoc uariabuntur predicamenta. Et quia modum essendi non solum uariat ipsa res, sed etiam ordo et habitudo rei, cum ipsa relatio sit quidam ordo, poterit habere distinctum modum essendi et per consequens predicamentum *per se* facere poterit. Nam secundum diuersam habitudinem agentis ad passum sumitur alius et alius modus essendi. Nam secundum quod aliqua forma, puta calor, informat subiectum et permanet in subiecto dicitur qualitas, secundum uero quod inducitur ab agente pars post partem dicitur actio, prout uero recipitur in passo dicitur passio, et quia non idem modus essendi istius forme prout est in subiecto et prout est ab agente et prout recipitur in passo, ideo ex talibus diuersis modis essendi diuersa predicata sumuntur, quia ipsa habitudo uel ordo secundum se faciet predicamentum. Habitudo uero uel modus essendi agentis ad passum faciet predicamentum actionis. Habitudo autem uel modus essendi patientis ad agens constituet predicamentum passionis, sed modus ipsius caloris informantis ipsum subiectum constituet predicamentum qualitatis. Relatio ergo ex hoc quod est ordo et habitudo quedam habet facere diuersum modum essendi et sic habet facere distinctum predicamentum ab aliis. Habet etiam ex hoc quod sit quoddam bonum, quia ut dicitur in XII huius, post bonum primum, ordo est maximum bonum in uniuerso. Et quia bonum est quedam res, ideo relatio non solum constituet predicamentum, sed etiam faciet predicamentum reale.}}

Tit. Vide qu. 171 In || 5 est] sup. u. Mü.

ⁱ Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 7-22.

ⁱⁱ Cfr Averr., *In Metaph.*, comm. 13, p. 126.14-16 Ponzalli.

ⁱⁱⁱ Auerr., *In Metaph.* V 7, comm. 13, p.128.38-41 Ponzalli.

^{iv} Auerr., *In Metaph.* V 7, comm. 13, p.128.41-43 Ponzalli.

^v Cfr Th. de Aq., *In Metaph.* V 7, l. 9, Torino-Roma 1964, p. 237-238, [n° 885].

^{vi} Auerr., *In Metaph.* V 7, comm. 14, p. 131.117-133.120 Ponzalli.

^{vii} Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 22-30.

^{viii} Auerr., *In Metaph.* V 7, comm. 14, p.130.76 Ponzalli.

^{ix} Cfr *Lib. sex Principiorum*, IV, [40]-[42], A.L., t. I 6-7, p. 43-44.

^x Auerr., *In Metaph.* XII, c. 19, ed. Venetiis 1562, fol. 306B.

^{xi} Arist., *Cat.*, 7, 7b12-14.

^{xii} Arist., *Metaph.* XII 7, 1072 a 27 – 1072 b 1.

^{xiii} Arist., *Metaph.* V 7, 1017 a 31-35.

^{xiv} Arist., *De Int.* 1, 16 a 12-13.

^{xv} Arist., *De int.* 3, 16 b 22-25.

^{xvi} *Ibid.*

^{xvii} Averr., *In Metaph.* V 7, comm. 14, p. 132.115-133.120 Ponzalli.

^{xviii} Arist., *Metaph.* V 7, 1017a35-1017b9.

^{xix} Arist., *Metaph.* III 3, 998b 19-27; et cfr Th. de Aq., *In Metaph.* V 7, l. 9, Torino-Roma 1964, p. 238, [n° 889], *ubi eundem loc. laudatur.*

^{xx} Arist., *Cat.*, 8a39-b1.

^{xxi} Averr., *In Metaph.* V 21, comm. 28, p. 203.36-38 Ponzalli.

