

- F 83. - T : Participation in Plato's Dialogues: A Coincidence of Opposites.
P : *Order and Disorder: Coincidence of Opposites in the History of Thought*, P. and M. Kuntz eds. (forthcoming).
- F 84. - T : Participation and the Structure of Being in Proclus' « Elements of Theology ».
P : *Structure of Being on Neoplatonism*, R. Baine Harris ed. (forthcoming).
- Vazquez, I.
F 85. - T : ¿ Un lector de Raimundo Lullo y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América Colombina ? En torno al códice Casanatense 1022.
P : Santiago de Compostela, Editorial El Eco Franciscano, 1979, 48 p.
- Weisheipl, J.
F 86. - T : St. Thomas' *Commentary on John*, vol. 1, cc. 1-7 (translation).
P : In press for 1979.
- Wippel, J.
F 87. - T : The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth Century Philosophy.
Cf. Bull. 20 (1978), A 29.

III. - INFORMATIONS DIVERSES

III, 1. - « NATURA QUADRIFORMATA » AND THE BEGINNINGS OF « PHYSIOLOGIA » IN THE PHILOSOPHY OF JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA

What is the meaning and function of the term *natura* in the ontological scheme of the *Periphyseon* of John the Scot ?

This question, central to the understanding of Eriugena's metaphysical system, has rarely been asked. The reason for this is clear: the meaning of the term is thought to be sufficiently explicit as not to stand in need of further explication. Eriugena conceives of nature as embodying all things that are and are not (*ea quae sunt... ea quae non sunt* 441A6), which include both God and his creation⁽¹⁾. He is a pantheist or, in the words of a recent commentator, a « metaphysical monist »⁽²⁾. In support of this view it is pointed out that Eriugena refers to the four divisions of nature as four *species* (441B16) implying that nature is a single genus, and that God is in all things as the essence of all things (*Cum ergo audimus deum omnia facere nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere*. 518A18-20). Many similar passages can indeed be cited which seem to point to a Spinozist identification of God and Nature, *deus sive natura*.

Eriugena, however, in the voice of *nutritor*, the teacher in the dialogue, denies that the relationship between the four divisions is that of species to genus, and further denies that God is to be considered the genus of which creation is the species or indeed vice-versa :

⁽¹⁾ *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon* (de Diuisione Naturae) Liber I. Edited by I. P. Sheldon-Williams. *Scriptores Latini Hiberniae*. Vol. VII. Dublin, Institute for Advanced Studies, 1968. Liber II, edited by I. P. Sheldon-Williams, appeared as Vol IX in the same series in 1972. Liber III, completed by I. P. Sheldon-Williams before his death is due to appear in 1980. References to Books III to V of the *Periphyseon* are from the edition of J. Migne in the *Patrologia Latina* Vol CXXII. For a comprehensive list of titles in the field of Eriugena studies see Mary Brennan, « A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975 » *Studi Medievali* 3^a Serie, XVIII, I, 1977 pp. 401-447.

⁽²⁾ On the charge of pantheism, see for example the remarks of A. MacIntyre about Eriugena in the entry « Pantheism » in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by P. Edwards, Vol VI, New York, Macmillan Publishing Co. 1967 p. 32. The term « metaphysical monism » is used by Jorge Gracia in « Ontological Characterisation of the Relation between Man and Created Nature in Eriugena », *Journal of the History of Philosophy* Vol XVI. 2. April 1978 pp. 155-166.

non enim deus genus est creaturae et creatura species dei sicut creatura non est genus dei neque deus species creaturae. Eadem ratio est in toto et partibus: deus siquidem non est totum creaturae neque creatura pars dei quomodo nec creatura est totum dei neque deus pars creaturae... 523D4-8.

Moreover, the studies of G. C. Capelle and G. Théry have dissociated Eriugena's doctrine from the later pantheistic heresies of David of Dinant and Amaury of Bene, with which it was unfortunately linked in the condemnations of 1210 and 1225⁽³⁾. In any event Eriugena's practice of dialectic, which demands that kataphatic statements about the divinity be balanced with apophatic ones, serves to absolve him from any unsubtle monism⁽⁴⁾.

A second approach to our question denies that there is anything new or significant to be gained from the study of Eriugena's conception of nature, at least as far as metaphysics is concerned. Such an approach would find support in the writing of F. van Steenberghe, who has stated that the decree of Charlemagne, which instituted the seven liberal arts as the basis of the educational curriculum, left no room for the development of a philosophy of nature⁽⁵⁾. Indeed van Steenberghe considers that very little advance in *Naturwissenschaft*, beyond what was already contained in the *Timaeus*, was made before the introduction of Aristotle's physical writings in the west⁽⁶⁾. This approach could also point to Augustine's apparent lack of interest in anything beyond God and the soul as systematic of the entire pre-scholastic period⁽⁷⁾. One has only to glance at the rich and varied writings of Medieval nature writers to see how confining and limited this approach is, scholars such as É. Jeuneau and P. Dronke are easily marshalled in defence of the genuinely original medieval manner of viewing nature metaphysically⁽⁸⁾.

⁽³⁾ G. Théry *Autour du décret de 1210, I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*. Paris. 1925. Bibliothèque Thomiste VI. G. C. Capelle *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bene. Étude sur son panthéisme formel*. Paris 1932. Bibliothèque Thomiste XVI.

⁽⁴⁾ See for example W. Beierwaltes, « *Negati Affirmatio: Welt als Metapher* » in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), pp. 263-276.

⁽⁵⁾ F. van Steenberghe, « La philosophie de la nature au XIII^e siècle » in *La Filosofia della Natura nel Medioevo* (Milan: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966) pp. 114-132.

⁽⁶⁾ *Ibid* p. 115. For a fuller, more sympathetic account of medieval nature philosophy see the article of T. Gregory, « L'Idée de nature nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele — Il secolo XII » in the same collection, pp. 27-65.

⁽⁷⁾ For a statement of this view see E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965) p. 37.

⁽⁸⁾ E. Jeuneau, *Lectio Philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres* (Amsterdam, 1973); P. Dronke, *Fabula. Explorations into the uses of Myth in Medieval Platonism*. (Leiden: Brill, 1974). Also M. D. Chenu, *Nature, Man and Society in the XII century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); T. Gregory, *Anima Mundi* (Firenze, 1955) and B. Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Sylvester*. (Princeton, N.J., 1972).

A third approach, one which takes the four divisions of nature more seriously, sees Eriugena as propounding a basic Neo-Platonic hierarchy of four orders, arranged in the pattern of *exitus* and *reditus*, which allows all four to ultimately return to the One. These orders are: God as Uncreated Creator, the Primary Causes or Eternal Reasons, the spatio-temporal Effects of those Causes, and finally the ambiguous order of non-being which is both *materia informis* and also God, upon which the whole system turns⁽⁹⁾. In this view Eriugena is easily accommodated into the tradition set forth in Lovejoy's *The Great Chain of Being*, and can be seen as a Neo-Platonist whose metaphysical principles must ultimately come into conflict with the basic truths of Christian Revelation, a conflict which may be summarised as: emanation .v. creation⁽¹⁰⁾.

Although this last approach comes closest to the spirit of the *Periphyseon* itself, it fails to account for a number of significant originalities in Eriugena's interpretation of the concept of hierarchy and order. The importance of the modes (*modi* 443A18) of non-being, the various meanings of participation (*Periphyseon* Book III 630A5-634A13), the understanding of nature as a series of *theophaniai*, and the difficulty of fitting the four divisions of nature into the Neo-Platonic understanding of the hypostases, all point to the need to see Eriugena's scheme as a system in its own terms⁽¹¹⁾. It cannot be resolved simply into elements from previous thinkers anymore than the *Enneads* of Plotinus can be resolved into elements from Plato and Aristotle. It is my contention, therefore, that Eriugena should be regarded as developing an independent metaphysical system, a *physiologia*, as he himself terms it⁽¹²⁾. (Book IV.741C) Indeed this claim goes beyond the mere questioning of the understanding of nature immanent in Eriugena, and questions the very way in which the development of the history of philosophy has hitherto been conceived.

A. Pellicer, in his monumental study *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, has pointed out that the term nature involves enormous complications despite the relatively small number of connotations it contains⁽¹³⁾. It means that which arises from growth or coming to be; the internal constitution, essence or substance of a thing; or the cosmos as a whole — similar in extension to such terms as *omnia*, *totum* and *universitas*⁽¹⁴⁾. Pellicer does not, however, include Eriugena's use of the

⁽⁹⁾ *Periphyseon* Book II. 527 C.

⁽¹⁰⁾ A. O. Lovejoy *The Great Chain of Being*. (Cambridge, Mass. 1936).

⁽¹¹⁾ R. Roques has made the most concentrated effort to do this; see his « Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène ». *Miscellanea André Combes* I, Rome-Paris, 1967. (*Divinitas* II. Rome. 1967) pp. 245-329.

⁽¹²⁾ The term *physiologia* (Φυσιολογία) is found in Maximus and Dionysius. Dionysius however says that it is harmful to theology. See R. Roques « Les théologies 'dionysiennes': notions, fonctions et implications » in *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor* (Paris, 1962) p. 138.

⁽¹³⁾ A. Pellicer, *Natura. Études sémantique et historique du mot latin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966) *passim*.

⁽¹⁴⁾ Indeed Eriugena speaks of *natura* as the *Universitas* (το πᾶν). See Pellicer pp. 227-270.

term in his study, which is to be regretted as Eriugena represents a confluence of the many meanings of nature worked out in a metaphysically coherent, if not entirely consistent, manner. No commentator has in fact attempted to collate Eriugena's diverse remarks about nature, nor has anyone commented on the fact that Eriugena chooses the Greek term *physis* (Φύσις) over the term *natura* in the very title of the work⁽¹⁵⁾. The question of the meaning of the term nature in Eriugena is therefore a valid, indeed, a vital question.

Of course, one of the best ways to understand the term nature and its four divisions in Eriugena is to look at his sources. Unfortunately this area of Eriugena-scholarship is still largely one of speculation and informed guesswork. Dom Cappuyns, following H. Bett, identifies Augustine as Eriugena's chief source for the four-fold division of nature. Boethius' *Liber contra Eutychen et Nestorium* which contains a long review of the varied meanings of the term nature, is also mentioned by Cappuyns, as are the names of Maximus Confessor, and Bede⁽¹⁶⁾. Cappuyns mentions too the activities of medieval grammarians who attempted to arrange thought in oppositions and logical figures⁽¹⁷⁾. I. P. Sheldon-Williams, in the *Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy* follows Cappuyns' hint about the development of logical figures and suggests that the four divisions are « clearly suggested by the doctrine of the syzygies in which Eriugena had shown an interest in earlier works »⁽¹⁸⁾. The doctrine of the syzygies in turn is considered by Sheldon-Williams to be « an application to the physical world of the dialectician's table of contraries and contradictories which he would have known from Boethius »⁽¹⁹⁾. Following Cappuyns also, he asserts that the first three divisions are derived from Augustine's *De Civitate Dei* V9, but, drawing on his familiarity with Greek sources, Sheldon-Williams goes further and suggests that the fourth division (that which is uncreated and does not create) is already to be found in

⁽¹⁵⁾ Cappuyns regards this as part of a long tradition of nature writing which goes back to the pre-socratic philosophers, but he does not regard it as significant that Eriugena prefers to retain Greek technical terms in his more metaphysical discussions. See Dom Cappuyns *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée* (Brussels, 1964) pp. 183-188.

⁽¹⁶⁾ Cappuyns, pp. 309-311. On Maximus' account of nature see H. von Balthasar, *Liturgie Cosmique* (Paris, 1947); and, D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature* (Manchester: Manchester University Press, 1968) for an account of earlier Greek sources.

⁽¹⁷⁾ Cappuyns, p. 312. I have made several attempts to construct a diagrammatic figure to represent the four divisions of nature in a pattern, similar to the table of contraries, with little success. Although Eriugena does couch his description of nature in such logical language, I feel that a pictorial representation, would be more akin to the diagramme of Honorius Augustodunensis, commented on by M^{lle} d'Alverny in « le Cosmos symbolique du XII^e siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1953) pp. 31-81.

⁽¹⁸⁾ *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*. Edited by A. H. Armstrong (Cambridge, Cambridge University Press, 1967) pp. 520-521.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 521.

Pythagorean numerological theory in the concept of the Hebdomad which is neither begotten nor begets⁽²⁰⁾. Martianus Capella and Marius Victorinus have also been suggested as sources of the four divisions of nature, but surely we must suppose a wide tradition of nature debate familiar to Eriugena. Surprisingly, nobody has mentioned the discussions of nature and grace in Augustine's Anti-Pelagian writings as possible sources⁽²¹⁾, though Maximus Confessor's involvement with the Christological controversies have been mentioned⁽²²⁾. It has not been recognised either that Eriugena's basic understanding of nature includes many properly Aristotelean elements — for instance that the terms Φύσις and Φυεσθαι have the same root (Aristotle *Metaphysics* Δ 1014B): Φύσις *autem ex verbo Φυομαι, id est nascor, vel plantor, vel generor*. *Periphyseon* Book V. 867A; or that Eriugena, after admitting that *natura* and *essentia* usually are convertible, proceeds to distinguish them on the lines: essence is neither corrupted nor is augmented nor is diminished (*quod nec corrumpi, nec augeri, nec minui*. 867A), whereas nature comes from the generation of essence in space and time and in some material! In other words, *Periphyseon* Book V presents a more limited, indeed more Aristotelean, view of nature than has previously been recognised⁽²³⁾.

There is, therefore, a serious problem to be explained. A note of this kind can scarcely begin to unravel the full complexity of the Eriugenian concept of nature, the most I can hope to do here is to hint at the direction I have been following in my researches, and indicate how this path may help to overcome the *aporia* we have been discussing⁽²⁴⁾. In gathering together Eriugena's various statements about nature, I have been struck by one recurring feature. Although Eriugena in the main conceives of the four divisions of nature as in some sense four hypostases having independent and objective existence, at other times, and in important contexts (notably in Book III), he tends to regard them as dependent on the mind's mode of viewing, its *theoriai*⁽²⁵⁾ (Θεωρίαι). Following Dionysius and Maximus, Eriugena identifies the knower and the known at the highest level of understanding or intellection:

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 522.

⁽²¹⁾ For the concept of nature in Augustine see F. J. Thonnard, « La Notion de nature chez saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes* XI, (1965) pp. 239-265.

⁽²²⁾ For discussion of Maximus and the Christological controversies involving *physis* see L. Thunberg *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965).

⁽²³⁾ Although Eriugena does not abandon the wider concept of universal nature as including both God and the Creature in Book V.

⁽²⁴⁾ Dermot Moran, « *Natura Quadriformata*: The Understanding of Nature in the *Periphyseon* of John the Scot », *Paideia*. Special Medieval Vol VI. 1980.

⁽²⁵⁾ Several commentators have noticed this shift, notably D. F. Duclow, « Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa. An Approach to the Hermeneutic of Divine Names », *International Philosophical Quarterly* 12 (1972) pp. 260-278.

Intellectus enim rerum ueraciter ipsae res sunt, dicente sancto Dionysio :
'Cognitio eorum quae sunt ea quae sunt est'

(Book II 535C1-3) (26)

The science of nature then, *physiologia*, is really a study which is more akin to the idealist metaphysics which identify being at its highest level with Ego, Mind or Spirit. Thus Huber saw Eriugena as propounding the great principle of modern philosophy: that the world is not substance but subject (27). We must guard against a too facile identification of Eriugenian nature metaphysics with post-Kantian critical metaphysics, nevertheless, we must do justice to the understanding of nature as based on *theoriai*, on a *physike theoria* (Φυσικὴ Θεωρία) which seeks to regard all things not merely as semblances or phantasias (Φαντασία) but above all as *theophaniai* (Θεοφανεία) that is, divine manifestations (28).

Physiologia then, as distinct from the Aristotelean « ousiology », is concerned to see the modes of understanding of nature (which are in fact forms of non-being) as being on the same ontological level with the objects which are understood (29). In this way, Eriugena's metaphysics of *exitus* and *reditus* easily becomes the more « subjective » (to use a post-Cartesian category) attempt at deification through the ascent from purgation, through perfection, to the illumination which is unity with the God beyond all knowledge.

To summarise, the study of nature in Eriugena only superficially corresponds to nature-metaphysics in the accepted sense. The study of beings through their natures, which natures include an element of relative non-being, or mind, is a new orientation in the history of metaphysics. It is not an exaggeration to suggest that this *physiologia* begun in the Latin West by Eriugena, and reaching its high point in the cosmologies of the twelfth century, has yet to be interrogated for its true metaphysical import, an interrogation which can only begin with close attention to the *Periphyseon* itself. It is my conviction that such close study of Johannes Scottus will allow us to speak truly, with René Roques, of a philosophical tradition called « l'érigénisme » (30).

Dermot MORAN,
Department of Scholastic Philosophy,
Queen's University of Belfast.

(26) Actually Eriugena misinterprets Dionysius on this point: see R. Roques, « Remarques sur la signification de Jean Scot » *Divinitas* II (1967) p. 285n. 130.

(27) J. Huber, *Johannes Scotus Eriugena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter* (Munich, 1861) p. 179.

(28) *Periphyseon* I. 446C. See T. Gregory « Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Scotto Eriugena » *Studi Medievali*, serie 3a, IV (1963) pp. 75-91 and J. M. Llonso « Teofania y vision beata en Escoto Eriugena » *Revista Española de Teología*, 10 (1950) pp. 361-389.

(29) In other words any understanding of nature as what is *and* also what is not must give prominence to the levels of relative non-being which Eriugena explores in detail in Book III. See Gustavo A. Piemonte, « Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriugena » part I, *Sapientia* xxiii (Buenos Aires, 1968) pp. 37-58.

(30) René Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*. (Rome, 1975).

III, 2. - LE SECOND TRAITÉ DE FARABI SUR LA VALIDITÉ DES AFFIRMATIONS BASÉES SUR LA POSITION DES ÉTOILES

Fārābī a écrit au moins deux traités sur la validité des affirmations basées sur la position des étoiles. Le premier fut d'abord édité par Friedrich Dieterici en 1890 (1). Il fut ensuite édité anonymement sur base d'un ou de plusieurs autres manuscrits en 1921 et 1948 (2). Le second a été édité en 1976 sur base de deux manuscrits par le professeur Muhsin Mahdi dans des mélanges (entièrement en arabe) offerts à Ibrahim Madkour (3). Ces deux traités cherchent à distinguer parmi les affirmations basées sur la position des étoiles celles qui sont valables de celles qui ne le sont pas. En effet l'arabe classique n'use pas de termes différents pour parler de l'astronomie, de la climatologie et de l'astrologie (4).

Comme l'édition du second traité est difficile à se procurer et comme ce traité, inconnu jusqu'alors, présente des vues non seulement systématiques mais en outre d'un niveau théorique plus élevé que celles développées dans le premier traité, il nous a paru utile d'en fournir une traduction. Le texte étant assez abstrus, peut-être par manque de vocabulaire technique, nous en donnerons d'abord une présentation explicative sous forme de sommaire.

Le texte développe une synthèse théorique du sujet. Les quatre premières parties indiquent comment un véritable *art* des affirmations basées sur la position des étoiles devrait se développer. La cinquième et dernière partie relie ces considérations théoriques à l'emploi des signes du zodiaque tel qu'il se pratique ou tel qu'il devrait se pratiquer. Les signes du zodiaque ne sont que des *représentations* populaires de données scientifiques complexes et ne peuvent donc exercer aucune influence sur les actes vraiment volontaires. Mais examinons cela plus en détail.

La première partie explique que toute l'action des corps célestes sur les autres corps dépend uniquement des quantités de chaleur qu'ils leur communiquent. Ces diverses quantités de chaleur provoquent des réactions en chaîne dont certaines sont immédiates, certaines à long terme et d'autres graduelles.

Dans la seconde partie Fārābī explique qu'il y a moyen — du moins théoriquement — de déterminer scientifiquement quelles sont les quantités de chaleur communiquées à un moment *x* à la terre et aux corps sublunaires. En effet ces quantités dépendent des positions des corps célestes au moment *x* et ces positions peuvent être connues par l'observation. Si on a en main toutes ces données on doit pouvoir déduire

(1) Dans *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidner und Berliner Handschriften*, Leyde, pp. 104-14. Dieterici en donna une traduction allemande dans *Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Leyde, 1892, pp. 170-86.

(2) Sous le titre de *Risālat fī-fadīlat al-'ulūm wal'l-sinā'āt*, Heyderabad.

(3) *Nusūs falsafiyat*, éd. par Uthman AMĪN, Le Caire, pp. 69-74, avec une introduction pp. 53-64.

(4) Cfr Th.-A. DRUART, *Astronomie et astrologie selon Fārābī*, dans le *Bulletin de philosophie médiévale*, 1978 (20), pp. 43-7.

quelles sont les différentes réactions en chaîne, y compris celles à long terme, que les quantités de chaleur transmises au moment x vont provoquer. De ce point de vue, c'est-à-dire celui de la prédiction théorique des effets que provoqueront les quantités de chaleur transmises à un moment x , les affirmations ainsi basées sur l'observation des positions des étoiles au moment x sont évidemment valables.

C'est dans la troisième partie que Fārābī ajoute au domaine des spéculations théoriques des données d'expérience. Il indique en effet que c'est par expérience que nous pourrions savoir quel est l'effet exact provoqué par les différents corps célestes et leurs différentes quantités de chaleur sur les différents corps sublunaires, car ceux-ci ne réagissent pas de même à une même quantité de chaleur. On passe donc du purement quantitatif au qualitatif. Si l'on parvient à rassembler toutes ces données et si on sait comment les utiliser, alors on crée l'art des affirmations basées sur la position des étoiles.

Mais les choses sont encore plus complexes, comme l'explique la quatrième partie. En effet dans le domaine sublunaire il y a des obstacles aux influences des corps célestes. Les premiers sont ceux présentés par les vapeurs froides et les eaux. Viennent ensuite les actes volontaires de l'homme et certaines actions des animaux et des plantes. Ces obstacles prennent source dans les corps sublunaires eux-mêmes et ne sont donc pas contrôlés par les corps célestes. Ils peuvent se manifester aux différents stades des réactions en chaîne provoquées par les quantités de chaleur émanant des corps célestes. Celui donc qui prétend exercer l'art des affirmations célestes devra pour parler valablement présenter des affirmations conditionnelles et indiquer la portée exacte de toute prédiction qu'il fera. Mais s'il ne s'exprime pas avec autant de prudence, alors ses prédictions seront sans valeur puisqu'elles ne tiennent pas compte des obstacles éventuels.

Dans la cinquième partie Fārābī suggère que les anciens n'avaient peut-être pas étudié les phénomènes célestes et leurs effets de façon scientifique, c'est-à-dire selon les principes qu'il vient de formuler. Ils ont cependant inventé les signes du zodiaque et toute une terminologie imagée pour pouvoir communiquer à tous les connaissances qu'ils avaient. En effet les signes du zodiaque sont de simples représentations imagées et simplifiées des réalités célestes et de certaines vérités scientifiques. Considérés comme des moyens de vulgarisation, ils sont utiles. Mais si on confond la représentation avec le représenté, c'est-à-dire si on prend les signes du zodiaques pour les réalités célestes qu'ils ne font que plus ou moins bien représenter, alors leur usage devient non seulement vain mais encore trompeur. En outre si quelqu'un considère bien que ces signes ne sont que des représentations mais n'a aucune connaissance mathématique ou astronomique, alors ce qu'il en déduira sera généralement faux. En effet il n'a pas de capacité suffisante pour distinguer le représenté de sa représentation puisqu'il n'y a pas accès direct. Finalement Fārābī indique que certains actes volontaires sont liés aux humeurs qui elles-mêmes dépendent de l'action des corps célestes. Donc il se peut qu'on puisse faire des prédictions à leur sujet en tenant compte

de la position des étoiles. Mais d'autres actes volontaires sont posés après mûre réflexion et délibération et ne dépendent en aucune façon des humeurs. Les corps célestes ne les affectent donc en rien et ne pourront être d'aucune aide pour faire des prédictions à leur sujet.

**

Essai d'Abū Nasr al-Fārābī sur la part de vérité contenue dans les affirmations basées sur la position des étoiles.

Au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux.

- (1) Abū Nasr a dit : Ce n'est qu'au moyen d'une chaleur plus ou moins grande que les corps célestes agissent sur ceux qui leur sont inférieurs. Les quantités de cette chaleur provoquent dans ces corps d'autres effets et formes. De ceux-ci proviennent d'autres accidents. Toutes les choses dont l'existence provient de la chaleur engendrée dès le début sont à attribuer à l'action des corps célestes. Certains des effets, certaines des formes et tous les accidents proviennent immédiatement de la chaleur mais d'autres effets et formes n'en proviennent qu'après un temps plus ou moins long. Certains, par exemple, en proviennent après un jour, d'autres après deux et d'autres après un mois, graduellement et successivement (pour autant qu'il n'y ait pas d'obstacle).
- (2) Donc les conditions des corps célestes à un moment donné entraînent une certaine chaleur. Leurs positions au firmament, c'est-à-dire leur propre position, leurs positions les uns par rapport aux autres — et celles-ci peuvent être connues par l'observation astronomique — et leur position, par rapport à la terre et à tous les autres corps, entraînent un échauffement donné pour un corps donné. Cette quantité de chaleur entraîne des effets et formes qui entraînent eux aussi après un certain temps d'autres accidents. Ceux-ci aussi entraînent certains autres accidents et des formes. De même ces derniers entraînent semblablement d'autres accidents et d'autres conséquences, pour autant qu'il n'y ait pas d'obstacle. Si quelqu'un vient à connaître à un moment donné ces conditions des corps célestes et leurs positions, il connaîtra quelles sont les quantités de chaleur qu'elles entraînent sur la terre et sur les corps qui la touchent. S'il connaît aussi les choses qui proviendront successivement et graduellement de cette quantité de chaleur, moment après moment, et même après vingt ans, alors de par sa connaissance des corps célestes, il pourra en venir à connaître ce qui se passera dans ce corps, ou grâce à lui, ou ce qui en proviendra dans le futur. Cette connaissance qu'il obtiendra consistera en une prédiction qu'il établira en fonction des conditions des corps célestes et de ce que celles-ci annoncent pour le futur. De ce point de vue les affirmations basées sur la position des étoiles sont valables.