

# OPUSCULES

DE

**SAINT THOMAS D'AQUIN,**

**TRADUITS**

PAR

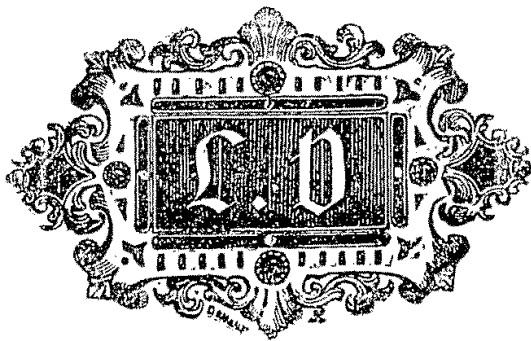
**M. VÉDRINE, CURÉ D'ARNAC-LA-POSTE,**

**M. BANDEL, CURÉ DE SAINT-SULPICE-LES-FEUILLES,**

**M. FOURNET, CURÉ DE MAILHAC.**

---

**TOME CINQUIÈME.**



PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

—  
1858.



# OPUSCULES

DE

**SAINT THOMAS D'AQUIN.**

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire**, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation des Auteurs ou de l'Éditeur.





# OPUSCULES

DE

## SAINT THOMAS D'AQUIN.

---

### OPUSCULE XLII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LES PUISSANCES DE L'ÂME.

#### CHAPITRE PREMIER.

*Combien il y a d'ames, combien de degrés d'êtres vivants, combien de genres de puissances de l'ame, et d'abord de l'ame végétative.*

Pour mieux voir le secours accordé à l'homme et le progrès du péché, nous allons faire quelques considérations sur l'ame et ses puissances. Avant tout, il faut supposer avec Aristote, dans le livre II de l'Âme, que l'ame est le premier principe de vie dans les choses inférieures. Car nous appelons vives les choses animées, et non-vives les choses inanimées. Cette vie, en effet, se manifeste par une double opération, savoir par la connoissance et le mouvement. C'est pourquoi les philosophes ont recherché la nature de l'ame à l'aide de ces deux choses. Mais je ne l'appelle le premier principe de la vie que parce que, bien que un corps puisse être le principe d'une opération vitale, comme l'œil de la vision, et le cœur d'une opération vitale, il

---

### OPUSCULUM XLII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE POTENTIIS ANIMÆ. -

#### CAPUT PRIMUM.

*Quot sunt animæ, quot gradus viventium, quot genera potentiarum animæ. Et primo determinat de vegetativa.*

Ut adjutorium homini collatum et progressum peccati plenius videamus, de anima et ejus potentias aliquid consideremus. In primis ergo oportet supponere cum Philosopho, in II. *De anima*, quod anima est

primum principium vitæ in istis rebus inferioribus. Animata enim viva dicimus, inanimata vero non viva. Ista enim vita duplici operatione manifestatur, cognitione scilicet et motu. Unde et Philosophus, ut patet I. *De anima*, per ista duo animæ naturam investigaverunt. Pro tanto autem dico primum principium vitæ, quia licet aliquid corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor

n'en est pas néanmoins le premier, parce que cela ne leur convient pas en tant que corps, mais en tant que corps d'une certaine façon, c'est-à-dire corps vivants, qualité qu'ils tiennent de l'ame, parce ce que ce qui est tel en acte tient cette qualité de quelque principe qui est son acte. Donc l'ame qui est le premier principe de la vie, n'est pas un corps, mais un acte du corps et quelque chose de plus élevé que le corps. Or, il en est ainsi maintenant, suivant Aristote, dans le second livre du Ciel et du Monde, que les choses infimes dans les êtres ne peuvent pas acquérir une bonté parfaite, mais elles en acquièrent une imparfaite par un petit nombre de mouvements, tandis que les choses supérieures acquièrent une bonté plus parfaite par un grand nombre de mouvements; les choses encore supérieures acquièrent la bonté parfaite par un petit nombre de mouvements. Enfin, la souveraine perfection se trouve en ce qui possède parfaitement la bonté sans aucun mouvement. Comme donc la nature humaine est placée entre la nature corporelle et la nature angélique, elle est ordonnée pour un plus grand bien que la nature corporelle qui est ordonnée pour un bien particulier quelconque, parce qu'elle est faite pour le même bien que les anges, savoir le bonheur; en conséquence elle a un plus grand nombre de vertus et d'opérations que les êtres corporels qui sont ordonnés pour un bien particulier, et que les anges qui l'excèdent dans les choses naturelles. Il y a donc dans l'ame plusieurs puissances qui lui ont été données pour acquérir la béatitude pour laquelle elle est finalement ordonnée. Or, ces puissances sont distinguées par les puissances et les objets, comme il est dit dans le second livre de l'Ame. Car la puissance, en tant qu'elle est puissance, est ordonnée pour l'acte, c'est pourquoi elle doit tirer le caractère de puissance de l'acte pour lequel elle est ordonnée. D'où il résulte que lorsque le caractère

vitalis operationis, non tamen est primum, quia hoc non convenit eis in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva, quod habent per animam, quia quod est actu tale, hoc habet ab aliquo principio, quod est actus ejus. Anima ergo quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed actus corporis, et aliquid corpore altius. Nunc autem sic est secundum Philosophum, in II. *Cæli et Mundi*, quod ea quæ sunt infima in entibus, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. His vero superiora consequuntur perfectiorem bonitatem motibus multis, superiora vero his perfectam adipiscuntur bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in eo, qui absque ullo motu perfecte possidet

bonitatem. Quia ergo natura humana est inter corporalem et angelicam naturam constituta, ad majus bonum est ordinata, quam natura corporalis, quæ ordinatur ad aliquod particulare bonum, quia ad æquale cum angelis, scilicet ad beatitudinem, idcirco plures habet virtutes et operationes quam corporalia quæ ordinantur ad bonum particulare, et quam angeli qui jam in naturalibus excedunt. Sunt ergo in anima humana plures potentiæ ad hoc ut consequi possit beatitudinem, ad quam finaliter ordinatur. Istæ autem potentiæ per actus et objecta distinguuntur, ut dicitur II. *De anima*. Potentia enim secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum, unde oportet rationem potentiæ accipere ex actu ad quem ordinatur: unde ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversi-

de l'acte est diversifié, le caractère de la puissance doit l'être. Or, le caractère de l'acte est diversifié suivant le caractère de l'objet, comme il est dit au même endroit. En effet, l'acte de la puissance active est comparé à l'objet comme à son terme et à sa fin, comme étant la fin de l'action augmentative et le terme tout entier. L'acte, au contraire, de la puissance passive est comparé à l'objet comme au principe des actes, comme la vue à la couleur; or, tout acte tire son espèce du principe et de la fin. Il est donc évident que les puissances de l'âme se distinguent par les actes et les objets. Comme donc végéter, sentir et comprendre sont des actes différents par rapport aux différents objets, parce que végéter est quantité par rapport à l'objet, sensibilité qualité, et intelligence quiddité de la chose, il est clair que l'âme possède trois genres de puissances en général, savoir la puissance végétative, la puissance sensitive, et la puissance intellectuelle. Et qu'on ne cherche pas à savoir, pour le présent, si elles existent dans une seule espèce de l'âme ou dans plusieurs, parce que de quelque manière qu'on le dise, elles sont toujours dites d'une manière quelconque puissances de l'âme humaine, parce que, quoique trois substances, elles ne sont cependant pas trois âmes. Mais Aristote semble être d'un sentiment différent, dans le livre II de l'Âme, où il dit : « Nous appelons les puissances de l'âme puissances végétative, sensitive, appétitive, motive quant au lieu, et intellectuelle. » Mais il ne faut pas s'en inquiéter, car, à proprement parler il y a trois âmes, quatre modes de vivre et cinq genres de puissances de l'âme. En effet, la diversité des âmes se tire de ce que l'opération de l'âme surpasse l'opération de la nature corporelle. Car on juge que l'âme est plus ou moins noble et plus ou moins parfaite, suivant que l'opération de l'âme est plus ou moins dépendante du corps. Or, l'âme raisonnable

ficetur ratio potentiae, ratio autem actus secundum diversam rationem objecti diversificatur, ut dicitur in eodem. Actus enim potentiae activae comparatur ad objectum ut ad terminum et finem ejus, ut actionis augmentativae est finis, et terminus est ipsum quantum. Actus autem potentiae passivae comparatur ad objectum, ut ad principium activum, ut visus ad colorem; ex principio autem et fine omnis actus recipit speciem. Patet ergo quod potentiae animae distinguuntur per actus et objecta. Quia ergo vegetare, sentire et intelligere sunt diversi actus respectu diversorum objectorum, quia vegetare est quanti ut objecti, et sensus qualis, intellectus autem quidditas rei, patet quod anima habet tria genera potentiarum in generali, scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Nec ad praesens fiat vis,

utrum sint in una essentia animae, vel in diversis, quia qualitercumque dicatur, semper aliquo modo dicuntur potentiae animae humanae, quia etsi sint tres substantiae, non tamen tres animae. Sed contra hoc videtur esse Philosophus, II. *De anima*, ubi dicit, potentias autem animae dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum. Sed istud non moveat nos, quia si volumus proprie loqui, tres sunt animae et quatuor modi vivendi, et quinque genera potentiarum animae. Diversitas enim animarum accipitur secundum quod operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis. Secundum enim quod operatio ipsius animae magis aut minus dependet a corpore, secundum hoc nobilior aut imperfectior anima judicatur. Anima autem rationalis in tantum excedit naturam corpo-

excède la nature corporelle, par cela qu'elle exerce son opération propre sans organe corporel. Mais l'ame sensible dépend davantage de la matière corporelle, parce qu'elle ne peut exercer son opération sans organe corporel; néanmoins elle n'exerce pas cette opération au moyen d'une qualité corporelle, d'où il suit que les sens n'exercent pas leur action au moyen du chaud, de l'humide, du froid et du sec, quoique ces qualités soient requises pour la composition ou la disposition de l'organe par le moyen duquel s'exerce l'opération. Quant à l'ame végétative, elle est tellement plongée dans la matière qu'elle exerce son opération corporelle par un organe et une qualité corporelle. Elle excède néanmoins la nature corporelle en ce que elle est le principe intrinsèque des opérations des êtres vivants, tandis que les opérations des corps inanimés procèdent d'un principe intrinsèque. Que l'opération de l'ame végétative s'opère par une qualité corporelle, c'est ce que l'on voit, en propres termes, dans le livre second de l'Ame, où il est dit, que la digestion et toutes les suites de la digestion s'opèrent par le moyen de la chaleur régularisée par l'ame; c'est donc par cette considération que les ames sont distinguées. Pour les modes de vivre, ils sont distingués suivant les divers degrés des êtres vivants. En effet, il y a certaines choses qui n'ont que la vertu végétative, comme les plantes; il en est d'autres dans lesquelles avec la force végétative se trouve la puissance sensitive sans mouvement, comme les animaux imparfaits, les coquillages et autres choses de cette nature. Il en est d'autres qui à ces qualités ajoutent le mouvement local, comme les animaux parfaits, tels que le cheval et autres de ce genre. Il en est d'autres en qui se trouve l'intelligence, comme dans les hommes, et par cette considération l'appétitif ne constitue pas un degré d'êtres vivants, parce qu'il se trouve partout où se trouve

ralem, quod propriam operationem suam exercet sine organo corporali. Anima autem sensibilis dependet a materia corporali plus, quia suam operationem exercere non potest sine organo corporali, sed tamen istam operationem non exercet, mediante qualitate corporea, unde sensus suam operationem non exercet mediante calido, humido, frigido et sicco, licet istæ qualitates requirantur ad compositionem, seu dispositionem organi, per quod operationem suam exercet. Anima vero vegetabilis ita est immersa materiæ, quod per organum corporale et per qualitatem corpoream suam operationem exercet. In hoc tamen excedit naturam corporalem, quia est principium intrinsecum operationum vivorum, operationes vero corporum inanimatorum sunt a principio extrinseco. Quod autem

operatio animæ vegetativæ fiat per qualitatem corpoream, aperte habetur II. *De anima*, ut dicitur, quod digestio et omnia quæ digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati; per hanc ergo considerationem animæ distinguuntur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus diversos viventium. Sunt enim quædam quæ solum habent vegetativum, ut plantæ; quædam, in quibus cum vegetativo invenitur sensitivum tantum sine motu, ut animalia imperfecta immobilia, ut conchilia et hujusmodi. Alia sunt, quæ cum istis habent motum localem, ut animalia perfecta, ut equus et hujusmodi. Alia sunt, in quibus invenitur intellectus, ut in hominibus, et per istam considerationem appetitivum non constituit aliquem gradum viventium, quia in

le sensitif, comme on voit dans le livre second de l'Âme. Mais si nous considérons les genres des puissances, elles se trouvent distinguées par la diversité des objets. En effet, moins la puissance a rapport à un objet universel, plus elle est inférieure. C'est pourquoi le végétatif se rapporte au corps uni, parce qu'il ne circule que par ce corps. Le sensitif, au contraire, ne se rapporte pas seulement au corps uni, mais à un corps sensible uni ou non. Pour l'intellectif, il se rapporte généralement à tout être, par cela que tout être est intelligible. C'est pourquoi la puissance végétative est inférieure, la puissance sensitive supérieure, mais la puissance intellectuelle suprême, et nous avons ainsi trois puissances de l'âme prises suivant les rapports de l'union des choses avec l'âme. Au contraire, suivant que l'âme est unie aux choses, nous avons deux puissances, parce que suivant que l'âme est inclinée à une chose extrinsèque, comme à sa fin, qui est le principe dans l'intention, on trouve l'appétitif; le mobile, quant au lieu, se reconnoît lorsque l'âme est inclinée vers une chose extérieure, comme au terme de son opération et du mouvement. Nous allons parler d'abord de l'âme et de la puissance végétative.

## CHAPITRE II.

### *De l'âme végétative et de ses puissances.*

Il faut d'abord remarquer que l'âme végétative est ainsi appelée de *végéter* ou *vivifier*. En effet, vivre se prend de deux manières, comme il est dit dans le second livre de l'Âme. Premièrement, vivre est l'acte premier de l'être vivant, et dans ce sens vivre est la même chose que avoir la vie, ou être vivant, et ainsi vivre pour les vivants c'est être, comme il est dit au second livre de l'Âme. Dans un autre

quibuscumque invenitur sensitivum, invenitur appetitivum, ut patet in II. *De anima*. Si vero consideremus genera potentiarum, sic distinguuntur secundum diversitatem objectorum. Quanto enim potentia respicit minus universale objectum, tanto est inferior: unde vegetativum est respectu corporis uniti, quia non currit, nisi corpus sibi unitum. Sensitivum autem non solum corpus sibi unitum, sed corpus sensibile respicit sive unitum, sive non. Intellectivum autem respicit omne ens generaliter, eo quod omne ens est intelligibile; ideo inferior est potentia vegetativa, superior sensitiva, sed suprema intellectiva, et sic habemus tres potentias animæ acceptas secundum quod res conjungitur ipsi animæ. Secundum vero quod e contrario anima conjungitur ipsis rebus, habemus

duas potentias, quia secundum quod anima inclinatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est principium in intentione, accipitur appetitivum. Secundum vero, quod inclinatur ad rem extra, ut in terminum suæ operationis et motus, accipitur motivum secundum locum. De vegetativa anima et potentia prius considerandum est.

### CAPUT II.

#### *De anima vegetativa et ejus potentiis.*

Advertendum tamen prius, quod dicitur anima vegetabilis a vegetando sive vivificando. Vivere enim, ut II. *De anima* habetur, dupliciter accipitur. Uno modo, vivere est actus primus ipsius viventis, et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse, et sic vivere viventibus est esse, ut dicitur II. *De anima*.

sens vivre signifie user de la vie, ou exercer les œuvres de la vie. Vivre, dans le premier sens, provient de l'ame végétative en tant qu'elle est une forme substantielle et un acte du corps; mais dans le second sens, elle provient du végétatif en tant que puissance. En conséquence, en parlant du végétatif comme puissance, Aristote dit, dans le second livre de l'Ame, que ses opérations sont la génération, l'usage des aliments et l'accroissement. Car, ainsi qu'on l'a dit, la puissance végétative a pour objet le corps où elle est, auquel corps trois choses sont nécessaires. La première, qu'il possède l'être, et c'est à quoi est ordonnée la puissance génératrice; la seconde qu'il possède l'être parfait, c'est à cela qu'est ordonnée la puissance d'accroissement; la troisième, qu'il soit conservé dans l'état convenable, et c'est à quoi est coordonnée la puissance nutritive. Or entre ces puissances la puissance génératrice est la plus noble, comme il est dit dans le second livre de l'Ame, parce que les puissances nutritive et augmentative servent à la puissance générative, et la puissance nutritive à l'augmentative. De même, parce que la puissance génératrice exerce en quelque sorte son opération sur le corps d'une manière extérieure, puisque elle n'engendre pas le corps dans lequel elle se trouve, mais un autre, elle se rapproche davantage de la génération de l'ame sensitive, qui a son opération dans les choses extérieures. La puissance nutritive, qui est le principe de la conservation des êtres vivants en réparant les déperditions, possède quatre forces qui sont appelées naturelles, savoir, la force d'attraction qui attire l'aliment nutritif du corps; la force de rétention qui le retient jusqu'à ce que il soit digéré; la force de digestion qui digère ce que la puissance attractive a attiré, et la puissance de rétention a retenu; la force de répulsion qui expulse le résidu inutile des aliments. Ces forces opèrent par le

---

Allo modo, dicitur vivere uti vita, vel exercere opera vitæ. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis, sed secundo modo acceptum est a vegetativo, prout est potentia. Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit Philosophus, II. *De anima*, quod ejus operationes sunt generare, alimento uti, et augmentum. Sicut enim dictum est, potentia vegetativa habet pro objecto corpus in quo est, ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est quod habet esse, et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est, quod habeat esse perfectum; et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur, et ad hoc ordinatur nutritiva. Inter istas autem potentias generativa est nobilior, ut dicitur II. *De anima*, quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativæ, nutritiva vero augmentativæ. Item, quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, quia non generat corpus in quo est, sed aliud magis accedit ad generationem animæ sensitivæ, quæ habet operationem suam in res exteriores. Nutritiva, quæ est principium conservationis viventium per restaurationem deperditi, habet quatuor vires, quæ naturales appellantur, scilicet attractivam, quæ attrahit alimentum nutritivum corporis; retentivam, quæ illud retinet donec digeratur; digestivam, quæ illud digerit quod attractiva attraxit et retentiva retinuit; expulsivam, quæ residuum ex nutrimento superfluum expellit. Hæ per quatuor qualitates primas operantur. Attractiva enim operatur per calidum et

moyen de quatre qualités premières. La force d'attraction opère par le chaud et le sec, la force de rétention par le froid et le sec; la force de digestion par le chaud et l'humide, et la force d'expulsion par le froid et l'humide. La force augmentative est le principe de l'accroissement du corps et de la perfection de la quantité voulue. La force génératrice est le principe de la production de son semblable tel que l'on est, comme l'homme de l'homme, la plante de la plante. Cette puissance génératrice possède trois forces suivant Avicenne. La première est la force séminale qui produit la semence dans les mâles et les femelles; la seconde est la force transformatrice qui produit le mélange des qualités qui existent dans les semences en les appropriant à la complexion de chaque membre du corps à former; la troisième est la force formatrice qui, de ces semences ainsi mélangées, forme des membres et leur donne leur configuration respective.

### CHAPITRE III.

#### *De la puissance sensitive et des cinq sens extérieurs.*

Après avoir parlé de la puissance végétative, nous allons passer à la puissance sensitive. Or cette puissance sensitive se divise en force appréhensive et force motrice. La force sensitive appréhensive se divise en appréhensive extérieurement et appréhensive intérieurement. L'appréhensive extérieurement se divise en cinq sens extérieurs. La distinction des sens, suivant Aristote, doit se tirer de ce qui appartient par soi au sens. Or, ce qui appartient par soi au sens est l'objet extérieur ou sensible par lequel le sens est destiné à être changé. C'est pourquoi ces cinq sens sont déterminés par la diversité des transformations du sens par l'objet sensible. Il y a deux transforma-

siccum. Retentiva per frigidum et siccum. Digestiva per calidum et humidum. Expulsiva per frigidum et humidum. Vis vero augmentativa est principium cimenti corporis et perfectionis debitæ quantitatis. Vis autem generativa est principium producendi de se tale quale ipsum est, ut ex homine hominem, plantam ex planta. Hæc vis generativa habet tres vires secundum Avicennam. Prima est seminativa, quæ in masculis et fœminis semen generat. Secunda est immutativa, quæ virtutes quæ sunt in seminibus permiscet, temperando secundum quod complexioni cujuslibet membri corporis formandi convenit. Tertia est formativa, quæ ex sic permixtis seminibus membra format et configurat.

#### CAPUT III.

##### *De potentia sensitiva, et quinque sensibus exterioribus.*

Viso de potentia vegetabili, videamus de sensibili potentia. Hæc autem potentia sensibilis dividitur, quoniam quædam est apprehensiva, et quædam motiva. Apprehensiva autem sensibilis dividitur in apprehensivam de foris et in apprehensivam de intus. Apprehensiva de foris dividitur in quinque sensus exteriores. Horum autem distinctio secundum Philosophum accipienda est secundum illud, quod per se ad sensum pertinet. Illud autem quod per se ad sensum pertinet, est objectum exterius, scilicet sensibile, a quo sensus natus est immutari. Unde secundum diversitatem immutationum sensus ab exteriori sensi-



tions : l'une, en tant que forme d'*immutatio* ou similitude de forme, est reçue dans la chose transformée suivant l'être naturel, comme la chaleur dans l'objet réchauffé. L'autre est une immutation spirituelle, comme, par exemple, lorsque la similitude de l'être transformant est reçue dans l'objet transformé suivant l'être spirituel, comme la ressemblance de la couleur dans la prunelle qui n'en est pas colorée. Or, l'immutation spirituelle est essentielle au sens, parce que sans cela il n'y a point de sens; c'est pour cela que les corps spirituels ne sentent pas, quoiqu'ils soient transmués naturellement, et parce qu'ils ne le sont pas spirituellement. Il y a donc des sens dans lesquels on trouve l'immutation purement spirituelle, comme dans la vue. Dans d'autres, au contraire, avec l'immutation spirituelle on trouve aussi l'immutation naturelle. Or cela peut arriver ou du côté de l'organe ou du côté de l'objet. Du côté de l'objet l'immutation naturelle peut se faire de deux manières, ou relativement au son, comme on le voit dans l'ouïe, dont l'objet est le son qui est produit par la percussion et l'ébranlement de l'air. L'immutation du côté de l'objet peut arriver d'une autre manière par l'altération, comme on le voit dans l'odorat, dont l'objet est l'odeur qui est produite en lui, parce que la chaleur altère un corps spécial qui exhale une odeur dont il est le signe, parce que l'odeur se fait sentir davantage dans l'été. L'immutation naturelle peut se faire d'une autre manière du côté de l'organe, et c'est ce qui arrive dans le tact et le goût. Car la main qui touche un objet chaud devient chaude elle-même, et la langue s'humecte par l'humidité de la saveur.

Or la distinction de ces deux sens se tire de ce que, quoique le sens du goût suive le sens du tact dans la langue, il ne le fait pas néanmoins toujours et partout. Ou bien nous pouvons dire que l'organe

<p>bili, accipiuntur isti quinque sensus. Est autem duplex immutatio. Una, in quantum forma immutationis, vel similitudo formæ accipitur in immutato secundum esse naturale, ut calor in calefacto. Alia est spiritualis immutatio, scilicet quando similitudo immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut similitudo coloris in pupilla, quæ non sit per hæc colorata. Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus, propter quod naturalia corpora non sentiunt, licet immutentur naturaliter, quia non immutantur spiritualiter. Est ergo aliquis sensus, in quo invenitur immutatio spiritualis solum ut in visu. In quibusdam autem cum immutatione spirituali invenitur immutatio naturalis; hoc autem potest esse vel ex parte organi vel ex parte objecti. Ex parte objecti potest</p>	<p>esse immutatio naturalis dupliciter, vel secundum sonum, ut patet in auditu, cujus objectum est sonus, qui causatur ex percussione et aeris commotione. Alio modo potest contingere immutatio ex parte objecti secundum alterationem, ut patet in olfactu, cujus objectum est odor, qui causatur ex eo, quod calidum alterat corpus ad hoc, quod spiret odorem, cujus signum est, quod odor magis sentitur in æstate. Alio modo potest esse immutatio naturalis ex parte organi, et hoc contingit in tactu et gustu. Manus enim tangens calidum calescit, et lingua humectatur per humiditatem saporis.</p> <p>Horum autem duorum sensuum distinctio ex hoc sumitur, quod licet sensus gustus comitetur sensum tactus in lingua, non tamen ubique. Vel possumus dicere, quod organum tactus immutatur primo et</p>
---	---

du tact est *immuable* d'abord et par soi par la qualité qui lui est objectée proprement, tandis que l'organe du goût ne l'est que par celle qui lui est préliminaire, ce qui fait que la langue ne devient pas douce ou amère, mais humide ou sèche. La vue est ainsi définie par Damascène, livre II, chap. 18 : « La vue est le premier sens, dont les organes sont les nerfs et les yeux, parce qu'ils procèdent du cerveau; il sent suivant la première raison de la couleur, mais il distingue le corps coloré de la couleur. » Or, il est dit le premier sens, non par rapport à la constitution de l'animal, car dans ce sens le tact est le premier sens, comme il est dit dans le second livre de l'Âme, mais par rapport à l'appréhension, et aussi parce qu'il est le premier en dignité. D'où il est évident que les yeux sont l'organe le plus prochain et intrinsèque de la vue; mais les nerfs visuels sont l'organe intrinsèque et premier, et son objet est la couleur. L'ouïe est la force ordonnée dans les nerfs tendres procédant du cerveau, pour saisir le son produit par la commotion de l'air interposé entre la cause et l'objet de la percussion. Or l'objet de l'ouïe est le son, qui doit immerger l'ouïe par cela qu'il doit toucher l'air à l'état de repos dans la cavité du nerf auditif. L'odorat est la force ordonnée dans la partie antérieure du cerveau, dont les organes sont les narines, et deux parties molles semblables à des mamelons, par le moyen desquelles il renvoie au cerveau l'odeur qui lui a été transmise par l'air, auquel cette odeur vient se mêler. Le goût est la force ordonnée dans le nerf qui tapisse toute la surface de la langue pour saisir les différents saveurs qui émanent des corps en contact avec elle. Le tact est la force disséminée dans les os, la chair et la peau. C'est par lui que l'on éprouve la chaleur, le froid, l'humidité, la sécheresse, la dureté, le moelleux, l'aspérité, la finesse. Aristote dit, dans le second livre de

per se a qualitate, quæ obijcitur sibi proprie, sed organum gustus ab illa quæ præambula est illi. Unde lingua non fit dulcis, vel amara, sed humectosa vel sicca. Visus sic diffinitur a Damasceno, lib. II, cap. xviii: « Visus est primus sensus, cujus organa sunt, quia ex cerebro progrediuntur nervi et oculi, et scutit secundum rationem primam coloris, dignoscit autem et cum colore coloratum corpus. » Dicitur autem primus sensus, non in constituendo animal, quia sic tactus est primus sensus, ut dicitur II. *De anima*, sed in apprehendendo, et etiam quia prior est dignitate. Unde patet quod organum proximum et extrinsecum visus sunt oculi; primum autem et intrinsecum sunt nervi visuales, istius autem objectum est color. Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro pro-

cedentibus ad apprehendendum sonum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum. Objectum autem auditus est sonus, qui habet immutare auditum per hoc quod habet tangere aerem quietum collectum in concavitate nervi auditus. Olfactus est vis ordinata in anteriori parte cerebri, cujus organi sunt nares et duæ mollities similes capitibus mamillarum, per quas remittit ad cerebrum odorem sibi oblatum ab aere, cui hujusmodi odor permiscetur. Gustus est vis ordinata in nervo expanso supra corpus linguæ, ad apprehendendum diversos saporos resolutos ex corporibus contingentibus ipsum. Tactus est vis diffusa per ossa, carnem et cutem, per quem apprehenditur calor, frigus, humiditas, siccitas, durities et mollities, asperitas et lenitas. De uni-

l'Ame, relativement à l'unité du tact, qu'il est un dans le genre, mais qu'il est divisé en plusieurs, suivant l'espèce, et qu'il renferme par conséquent plusieurs contrariétés. Il peut néanmoins être dit un, parce que, bien qu'il renferme plusieurs contrariétés, elles sont toutes contenues dans une contrariété qui nous est inconnue et innommée. Comme il arrive dans la vue qui a un organe unique, apparent à l'extérieur, savoir la prunelle, et un autre à l'intérieur où se forme le jugement, ainsi que le veut Aristote dans le livre *De Sensu et sensato*, il en est de même dans le tact, parce que l'organe où se fait la perception est la chair, et toute partie d'un égal mélange. Mais ce en quoi se fait le jugement en dernière analyse, c'est le nerf intérieur et le cerveau, lequel tout sensible qu'il est par soi, est néanmoins pour le nerf lui-même le principe de la sensation. La chair dans le tact est l'organe et le moyen, mais pour des raisons différentes, parce que elle est organe à raison de l'égalité de la commixtion qui est en puissance par rapport à toute excellence des qualités; mais elle est moyen à raison de l'égalité d'une commixtion semblable existant en elle, dont elle est le véhicule.

#### CHAPITRE IV.

##### *Des quatre puissances sensibles intérieures suivant leurs natures.*

Après avoir parlé de la vertu sensitive appréhensive extérieurement, il faut parler de l'appréhensive à l'intérieur. La nature n'étant pas défectueuse dans les choses nécessaires, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame, il doit y avoir dans l'animal autant de puissances et d'opérations qu'il en faut pour la vie de l'animal parfait. Or, il est nécessaire pour la vie de l'animal parfait qu'il saisisse la

tate tactus dicit Philosophus, II. *De anima*, quod est unus in genere, et dividitur in multos secundum speciem, et ideo plurium contrarietatum est. Tamen potest dici unus, quia, etsi sit plurium contrarietatum, omnes tamen continentur sub una contrarietate nobis ignota et innominata. Sicut autem est in visu, quod unum habet organum publicum extra, scilicet pupillam, aliud intra, in quo fit iudicium, sicut vult Philosophus, in lib. *De sensu et sensato*, ita est et in tactu, quia organum in quo fit apprehensio, est caro et quælibet pars secundum æqualitatem mixta. Illud autem in quo ultimo fit iudicium, est nervus interior, et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo. Est autem caro in tactu, et organum, et medium, sed ratione diverso-

rum, quia ratione æqualitatis commixtionis, quæ est in potentia respectu cujuslibet excellentiæ qualitatum, est organum; rationem vero æqualitatis commixtionis consimilis existentis in ea, est medium illud deferens.

#### CAPUT IV.

##### *De quatuor potentiis sensitivis interioribus, secundum earum naturas.*

Viso de virtute sensitiva apprehensiva deforis, videndum est de apprehensiva de-intus. Cum enim natura non deficiat in necessariis, ut dicitur in III. *De anima*, tot potentias et operationes oportet esse in animali, quot requiruntur ad vitam animalis perfecti. Requiritur autem ad vitam animalis perfecti, ut non solum apprehendat rem cum actu est præsens, sed

chose non-seulement lorsqu'elle est présente en acte, mais encore lorsqu'elle est absente en acte; parce que n'ayant pas unies à lui toutes les choses nécessaires, il a besoin d'être mù vers la distance. Mais comme il est mù par l'appréhension, il ne pourroit être mù vers une chose distante et absente, s'il ne saisisoit la chose absente. Puisqu'il saisit cette chose par les sens extérieurs, seulement quant à sa présence, il a dû nécessairement avoir la vertu sensitive par le moyen de laquelle il saisiroit la chose absente, et retiendrait son espèce. Donc, comme les sens propres et le sens commun sont ordonnés pour l'appréhension des formes sensibles dans la présence de la chose, il en est de même des autres forces dans l'absence de la chose. Or, ces forces appréhensives sont les cinq sens suivant Avicenne, mais quatre suivant Averrhoès, La première est le sens commun, la seconde est la *fantasia*, la troisième force est imaginative, la quatrième estimative ou *cogitative*, la cinquième mémorative. Mais suivant Averrhoès, la *fantasia* et l'imaginative sont la même puissance. Néanmoins, il est plus vrai de dire qu'elles sont au nombre de quatre. Le sens commun, suivant Avicenne, est une vertu à laquelle se rapportent toutes les choses sentées. C'est donc le sens commun d'où dérivent les sens propres, c'est à lui que toutes leurs impressions vont aboutir, c'est en lui que toutes se réunissent. Son organe est la première concavité du cerveau, où naissent les nerfs des sens particuliers; et c'est là la raison pour laquelle, relativement à la distinction de l'esprit animal, les sens propres dérivent du commun; pour ce qui est de l'appréhension et de la renonciation du sens commun, elle se fait en acte par les sens propres, parce que elle ne saisiroit rien si les sens propres ne revenoient à lui avec leurs profits, comme dit Avicenne. Or, cette puissance est nécessaire à l'animal, pour trois opérations que doit

etiam cum actu est absens, quia cum non habeat omnia necessaria sibi conjuncta, oportet quod moveatur ad distantiam. Cum autem moveatur per apprehensionem, non posset moveri ad rem distantem et absentem, nisi rem absentem apprehenderet. Cum ergo per sensus exteriores apprehendat rem, solum quantum ad sui præsentiam, necesse habuit habere virtutem sensitivam, per quam rem absentem apprehenderet, et ejus speciem retineret. Sicut ergo sensus proprii et sensus communis ordinantur ad apprehensionem formarum sensibilium in rei præsentia, sic et aliæ vires in rei absentia. Istæ autem vires apprehensivæ sunt quinque sensus secundum Avicennam, sed quatuor secundum Averrhoem. Prima est sensus communis, secunda est phantasia, tertia imaginativa, quarta æstimativa seu cogitativa, quinta

mémorative. Secundum autem Averrhoem phantasia et imaginativa sunt eadem potentia. Verius tamen dicitur quod sunt quatuor: sensus communis secundum Avicennam est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur, et hinc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem sensus communis, fit in actu per proprios, quia nihil apprehenderet, nisi per hoc, quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris, ut dicit Avicenna. Ista autem potentia est animali necessaria propter tria, quæ habet

faire le sens commun. La première c'est de percevoir toutes les sensations communes que ne saisit pas le sens propre; car le sens propre ne perçoit pas de première main et par soi la figure ou le mouvement, mais bien comme par accident. Mais le sens commun perçoit par soi les choses sensibles communes qui sont au nombre de cinq, suivant Aristote, dans le second livre de l'Ame, savoir: le mouvement, le repos, la grandeur, la figure, le nombre. Car, dit ce Philosophe au même endroit, le sensible est de trois espèces. L'un est propre et n'est point senti par un autre sens et il ne se produit pas d'erreur dans le sens propre par rapport à lui, comme la vue par rapport à la couleur, l'ouïe par rapport au son. Un autre est commun et se divise en cinq branches qui répondent au sens commun, ainsi que nous l'avons dit. Le troisième est dit sensible par accident. Le second acte du sens commun est de percevoir plusieurs sensibles propres, ce que ne peut pas un sens propre quelconque. En effet, un animal ne peut pas juger que le blanc est doux ou ne l'est pas, ou établir une différence entre les sensations propres, sans qu'il y ait un sens qui connoisse toutes les sensations propres, et c'est là le sens commun. Le troisième acte est de sentir les actes des sens propres, comme lorsque je sens que je vois; car le sens propre n'a pas cette aptitude, comme on le prouve dans le livre II de l'Ame, parce que l'objet d'un sens propre est un objet unique. C'est pourquoi l'acte et l'objet de la vue, savoir la couleur, étant deux objets de cognition, le jugement de l'un et de l'autre n'appartient pas à un seul sens propre. La seconde force intérieure est la *fantasia*, qui est un mouvement produit par le sens suivant l'acte, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame, parce que la *fantasia* est une puissance mue par une espèce sensible, par

facere sensus communis. Primum est quod habet apprehendere omnia sensata communia, quæ sensus proprius non apprehendit. Non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens; sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quæ sunt quinque secundum Philosophum, II. *De anima*, scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus. Est enim triplex sensibile, ut ibidem dicit Philosophus. Unum est proprium, quod scilicet non contingit alio sensu sentiri, et circa quod non contingit sensum proprium errare, ut visus circa colorem, auditus circa sonum. Aliud est commune, quod dividitur in quinque, ut dictum est, quæ per se respondent sensui communi. Tertium dicitur sensibile per accidens, ut album, quod est Darii filius, quia album sentitur per se, cui accidit Darii filium esse. Secundus actus sensus communis est apprehendere plura sensibilia propria, quod non potest aliquis sensus proprius. Non enim potest animal judicare album esse dulce vel non esse, vel ponere diversitatem inter sensata propria, nisi sit aliquis sensus qui cognoscat omnia sensata propria, et hic est sensus communis. Tertius vero actus est sentire actus propriorum sensuum, ut cum sentio me videre. Non enim potest hoc sensus proprius, ut probatur II. *De anima*, quia unius sensus proprii unum est objectum. Unde cum actus et objectum visus, scilicet color, sint duo cognoscibilia, iudicium utriusque non pertinet ad unum sensum proprium. Secunda vis interior est phantasia, quæ est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur III. *De anima*, quia phantasia est potentia mota a specie sensibili, per quam et sensus proprius et sensus communis fit

le moyen de laquelle le sens commun et le sens propre sont mis en acte. Mais elle n'est pas seulement mue par cette espèce, elle la retient encore dans l'absence de la chose que reçoit le sens commun. Or recevoir et retenir dans les corps, c'est deux opérations qui se rattachent à des principes différents. Car l'humide reçoit bien et retient mal. Le sec, au contraire, retient bien et reçoit mal. Donc la puissance sensitive étant un acte d'un organe corporel, il faut qu'il y ait une autre puissance qui reçoit les espèces des sensibles et les conserve, et cet organe se trouve derrière l'organe du sens commun dans la partie du cerveau qui ne contient pas autant d'humidité que sa partie antérieure où est situé l'organe du sens commun, et elle peut conséquemment mieux retenir les formes sensibles en l'absence de la chose. La troisième force sensitive est estimative, et sa nécessité est aussi évidente. En effet, l'animal est non-seulement impressionné par ce qui peut lui occasionner du plaisir ou de la peine suivant les sens, parce qu'ainsi il ne seroit pas nécessaire de supposer en lui autre chose, si ce n'est l'appréhension et la rétention des formes dans lesquelles les sens trouvent du plaisir ou de la répulsion; mais il en est qui évitent ou recherchent certaines choses à cause des diverses autres commodités, ou utilités et dangers, comme la brebis fuit le loup, non à cause de sa couleur et de sa figure qui ne lui conviennent pas, mais comme un ennemi de sa nature. De même, l'oiseau ramasse des pailles, non parce qu'elles lui plaisent, mais parce qu'elles lui sont utiles pour construire son nid. Il faut donc placer dans l'animal quelque principe de perception des intentions de ce genre, différent de la fantaisie, dont l'immutation se fait par la forme sensible et non la perception de cette sorte d'intentions, et cette vertu est estimative en même temps qu'appréhensive des intentions qui ne sont pas reçues

in actu. Non solum autem movetur ab illa specie, sed etiam ipsam in absentia rei retinet, quam sensus communis recipit. Recipere autem et retinere in corporibus reducuntur ad diversa principia. Nam humidum bene recipit et male retinet. Siccum vero e contrario bene retinet et male recipit. Cum ergo potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipit species sensibilium et quæ conservat, et hujus organum est post organum sensus communis in parte cerebri, quæ sic non abundat humido, sicut prima pars cerebri, in qua situm est organum sensus communis, et ideo melius potest retinere formas sensibiles re absente. Tertia vis sensitiva est æstimativa et hujus necessitas sic patet. Animal enim non solum movetur propter delectabile et con-

tristabile secundum sensum, quia sic non esset necesse ponere in eo, nisi per apprehensionem et retentionem formarum, in quibus sensus delectatur vel horret; sed aliquando fugit vel quærit aliqua propter diversas alias commoditates, vel utilitates, et nocumenta, sicut ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum suæ naturæ. Similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Oportet ergo ponere in animali aliquod principium perceptionis hujusmodi intentionum aliud quam phantasiam, cujus immutatio est a forma sensibili, non autem perceptio hujusmodi intentionum. Et hujusmodi virtus est æstimativa, quæ est apprehensiva intentionum quæ per sensum non accipiuntur. Unde Algazel dicit: « Æstimativa

par les sens. C'est ce qui fait dire à Algazel : « Cette vertu est estimative qui perçoit d'un objet sujet à sensation ce qui n'est pas susceptible de sensation, comme la brebis pour l'hostilité du loup. » En effet, elle ne le fait pas par le moyen de la vue, mais par une autre vertu qui est dans les brutes, et qui est l'intelligence dans les hommes. De même que l'on connoît par l'intelligence ce que l'on ne connoît pas par les sens, quoique cette connoissance ne s'opère qu'au moyen des sens, cette action est estimative quoique d'une manière inférieure. Or l'organe de cette puissance dans les brutes est placé dans l'hémisphère postérieur du cerveau. Dans les hommes, au contraire, il est placé dans la cellule médiane du cerveau, appelée syllogistique. D'où il arrive que, bien que quant aux formes sensibles, il n'y ait pas de différence entre l'homme et les autres animaux, parce qu'elles s'opèrent par infusion provenant des choses sensibles extérieures, il y a néanmoins une différence quant aux intentions, comme certains animaux perçoivent des intentions particulières à l'homme par le seul instinct naturel, tel que ce qui est bon, convenable, nuisible. Mais l'homme, en outre de cela, est favorisé d'une certaine collation, aussi cette force, qui dans les animaux est appelée estimative naturelle, s'appelle cogitative dans l'homme, en lui procurant des intentions par une certaine collation ; elle est aussi appelée raison particulière, parce qu'elle confère les intentions individuelles, comme la raison universelle confère les intentions universelles. Avicenne a placé une autre puissance entre l'estimative et la fantaisie, dont le rôle est d'opérer la composition et la division entre les formes imaginées, comme lorsque de la forme de l'or et de la forme de montagne que nous avons dans l'imagination, nous composons une autre forme de montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Mais comme nous n'avons vu cette opération que dans les hommes, nous ne devons

est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut ovis inimicitias lupi. » Hoc enim non facit per oculum, sed per aliam virtutem quæ est in brutis, hoc quod est intellectus in hominibus ; sicut enim aliquis cognoscit per intellectum, quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu, ita æstimativa, licet modo inferiori. Organum autem hujus potentiæ ponitur in brutis in posteriori parte mediæ partis cerebri. In hominibus autem ejus organum ponitur media cellula cerebri, quæ syllogistica appellatur. Unde licet quantum ad formassensibiles, non fit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod sunt per infusionem a sensibilibus exterioribus, tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua : si-

cut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quæ sunt bonum, et conveniens, et nocivum solo instinctu naturali. Homo autem ultra hoc per quamdam collationem, et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quæ per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit, quæ etiam ratio particularis dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Avicenna vero posuit unam potentiam inter æstimativam et phantasiam, cujus sit componere et dividere inter formas imaginatas, sicut cum ex forma auri imaginati et montis, componimus unam formam montis auri, quam nunquam vidimus. Sed quia hanc operationem

pâs pour cela supposer une nouvelle puissance sensitive. Il suffit pour cela dans l'homme de la force imaginative ou fantaisie, comme dit Averrhoès, dans son livre *De Sensu et sensato*. La quatrième force sensitive intérieure est la mémorative ou mémoire. Suivant Algazel la mémoire est la force conservatrice des intentions que perçoit l'estimative, et par conséquent elle est le réservoir des intentions; de même que la fantaisie ou imagination est la conservatrice des formes et leur réservoir, et ces intentions ne sont pas sentées, mais provenant des sens. Or l'organe de cette puissance se trouve dans la concavité postérieure du cerveau. C'est pourquoi Avicenne dit dans le livre VI, *De naturalibus*: « La force mémoriale est celle qui est placée dans la concavité postérieure du cerveau contenant ce qui est perçu par la force d'estimation, relativement aux intentions non sentées des choses singulières et sensibles. » Il en est autrement dans les hommes que dans les brutes, parce que dans les brutes il n'y a que la mémoire d'une manière propre, et la réminiscence plus improprement. Suivant Avicenne et Algazel, dans les brutes l'instinct de la nature tient lieu de l'inquisition, de sorte que par l'intention propre il passe à la propre forme sensible, et de la forme sensible et de la propre imagination à la chose qui l'a reçue dans le passé, et c'est ainsi que les brutes épient le moment de se venger, se souviennent des injures et des bienfaits, et cette réminiscence est subite. Dans les hommes, au contraire, non-seulement il y a mémoire, mais même réminiscence qui s'opère par une certaine collation des intentions individuelles préliminaires aux formes, en discourant syllogistiquement jusqu'au dernier objet cherché. Or, la puissance estimative et la puissance mémorative n'ont pas cette excellence dans l'homme par ce qui est propre à la partie sensitive, mais par affinité et proximité de la

non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam. Ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa vel phantasia, ut dicit Averrhoes in libro suo *De sensu et sensato*. Quarta vis sensitiva interior est memorativa vel memoria. Est autem memoria, secundum Algazelem, vis conservativa harum intentionum, quas apprehendit æstimativa, et ideo est arca intentionum; sicut phantasia vel imaginativa est conservatrix formarum et arca illarum, et istæ intentiones non sunt sentatæ, sed a sensibus elicite. Organum autem hujus potentie est in posteriori concavitate cerebri. Unde Avicenna, VI. *De naturalibus*, vis memorialis est quæ est ordinata in posteriori concavitate cerebri, continens quod apprehendit vis æstimationis de intentionibus non sensatis singularium et sensibili-

lium. Differenter est autem in hominibus et in brutis, quia in brutis memoria sola proprie; reminiscencia autem minus proprie, quia secundum Avicennam et Algazelem, in brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem, a qua est accepta in præterito, et sic bruta observant tempus vindictæ et memorantur injuriarum et beneficiorum, et illa recordatio subita est. In hominibus vero non solum est memoria, sed etiam reminiscencia, quæ fit per quamdam collationem intentionum individualium præviarum ad formas syllogistice discurrendo usque ad ultimo quæsitum. Istam autem excellentiam non habent in homine æstimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per



raison universelle par une certaine influence. Car, la vertu inférieure est toujours fortifiée par son union avec une vertu supérieure, parce que ce qu'il y a de plus élevé dans la nature inférieure atteint ce qu'il y a de plus bas dans la nature inférieure, comme dit Denis. D'après cela on voit l'excellence qui se trouve dans les puissances de l'ame sensitive. Car le sens propre ne peut pas saisir tout d'abord et par soi les choses sentées communes, mais bien par accident, tandis que le sens commun le fait. Le sens propre ne peut saisir qu'une seule chose sentée, tandis que le sens commun peut en saisir plusieurs. Le sens propre ne peut connoître un acte propre, ce que fait le sens commun. De son côté le sens commun ne peut saisir une chose sans la présence extérieure de la chose, tandis que la *fantasia* retient la forme d'une chose en l'absence de cette même chose. La *fantasia* ne peut saisir et retenir que les formes tirées des choses sensibles; tandis que la puissance estimative peut saisir les intentions relatives à ces formes. Mais quoique la puissance estimative puisse saisir ces sortes d'intentions, elle ne peut pas cependant les retenir, comme le fait la puissance mémorative, et outre cela la puissance sensitive ne peut pas saisir la forme de la chose et l'abstraire des conditions matérielles, c'est pourquoy la forme saisie par le sens extérieur sans l'intérieur est toujours particulière.

## CHAPITRE V.

### *De la vertu motive sensitive de l'animal.*

Nous allons parler maintenant de la vertu sensitive motive. La vertu sensitive motive se divise en naturelle et animale. La naturelle est celle qui ne subsiste pas par l'appréhension, et n'est pas soumise

affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam. Semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori, eo quod supremum naturæ inferioris attingit infimum naturæ superioris, ut dicit Dionysius. His visis, patet quomodo est excellentia in potentiis animæ sensitivæ. Sensus enim proprius non potest apprehendere sensata communia primo et per se, sed quasi per accidens; sensus autem communis potest. Item, sensus proprius non potest apprehendere nisi unum sensatum; sensus vero communis plura. Item, sensus proprius non potest actum proprium cognoscere, quod facit sensus communis. Item sensus communis non potest aliquid apprehendere, nisi ad præsentiam rei extra. Phantasia autem formam rei retinet, re absente. Item, phantasia non po-

test apprehendere nec retinere, nisi formas a sensibilibus acceptas. Æstimativa autem potest intentiones circa hujusmodi formas apprehendere. Æstimativa vero, licet possit hujusmodi intentiones apprehendere, non tamen retinere, quod habet memorativa, et ultra hoc non potest virtus sensitiva formam rei apprehendere et abstrahere a conditionibus materialibus, ideo semper forma apprehensa a sensu exteriori sine interiori, est particularis.

### CAPUT V.

#### *De virtute animalis, motiva sensitiva.*

Viso de virtute sensitiva apprehensiva, videndum est de virtute motiva. Motiva autem sensitiva dividitur, quia quædam est naturalis, quædam animalis. Naturalis est, quæ non manet per apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis, et talis

à l'empire de la raison ; telle est la force vitale et pulsative qui fait battre les artères et le cœur par le moyen de la dilatation et de la constriction, et cette puissance est dans le cœur comme dans son organe propre ; c'est pour cela qu'elle n'a l'être que dans les animaux parfaits qui ont les poumons et le cœur. Cette force, par le moyen de l'aspiration et de la respiration, tempère convenablement la chaleur du cœur et du corps. La force motive animale est celle qui meut par appréhension, qui subit une division ; une meut par manière de direction, une autre par manière de commandement, une troisième par manière d'exécution. La force motive par manière de direction c'est la fantasia et l'estimative, en tant qu'elles montrent à l'appétit la forme ou l'intention convenable ou non convenable. En effet, la fantasia meut en montrant les formes sensibles, l'estimative en montrant les intentions, et les motives en commandant ou produisant le mouvement, comme le concupiscible, l'irascible qui sont des parties de l'appétit sensitif. Le concupiscible, en effet, est la force qui commande le mouvement pour produire le rapprochement des choses qui sont jugées nécessaires ou utiles, et cela par l'attrait du plaisir. L'irascible est la force commandant le mouvement pour repousser ce qui est jugé nuisible ou dangereux, et cela par l'ardeur de la vengeance ou du triomphe. La force qui exécute ce mouvement est une force extérieure répandue dans les muscles, les bras et les nerfs des membres. Il faut néanmoins remarquer qu'il y a de la différence entre la sensibilité et la sensualité, parce que la sensibilité comprend toutes les forces sensitives, tant appréhensives qu'appétitives ; tandis que la sensualité ne signifie proprement que la partie de l'âme sensible qui produit le mouvement pour rechercher ou fuir ce qui paroît propre ou non à la volupté de l'animal, et c'est suivant l'ordre au comman-

est virtus vitalis et pulsativa quæ movet arterias et cor secundum dilatationem et constrictionem. Et hujusmodi est in corde sicut in proprio organo ; unde solum habet esse in animalibus perfectis pulmonem et cor habentibus. Et hæc vis per spirationem et respirationem est principium contemperandi calorem cordis et corporis. Motiva animalis est quæ movet per apprehensionem, et hæc dividitur, quia quædam movet per modum dirigentis, quædam per modum imperantis, quædam per modum exequentis. Motivæ per modum dirigentis sunt phantasia et æstimativa, in quantum appetitivi ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem. Phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, æstimativa ostendendo intentiones ; motivæ autem imperantes et facientes motum, sicut concupiscibilis et irascibilis, quæ sunt

partes appetitus sensitivi. Concupiscibilis enim est vis imperans motum, ut appropinquetur ad ea quæ putantur necessaria, vel utilia, et hoc appetitu delectandi. Irascibilis est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, et hoc appetitu vindicandi aut vincendi. Vis exequens motum istum est vis exterior, quæ diffusa est in musculis, et lacertis, et nervis membrorum. Advertendum tamen est quod sensibilitas et sensualitas differunt, quia sensibilitas comprehendit omnes vires sensitivas tam apprehensivas quàm appetitivas ; sensualitas autem dicit proprie partem animæ sensibilis, per quam est motus ad prosequendum vel fugiendum, quod apparet consentaneum vel dissentaneum voluptati animalis, et hoc est secundum ordinem ad imperium rationis. Unde sensualitas licet

dement de la raison. C'est pourquoi, quoique la sensualité exige préalablement les forces sensibles appréhensives comme préliminaires, elles n'appartiennent cependant pas à son essence, il n'y a que l'appétit sensitif. L'estimative même est très-voisine de la sensualité, laquelle confine avec elle, parce que la sensualité dit un certain ordre à la raison. On voit par là que dans les brutes il n'y a pas de sensualité portant au péché; cela n'a lieu que dans les hommes en qui, à cause de son ordre par rapport à la raison, elle est la porte de la corruption et de la culpabilité.

## CHAPITRE VI.

### *De la puissance intellectuelle.*

Après avoir parlé de la puissance végétative et de la puissance sensitive, nous allons traiter de l'intellect. Or cette puissance dans sa première division se partage en appréhensive et motive ou appétitive. Ces deux puissances ne se trouvent que dans les substances spirituelles et intellectuelles, comme le dit le commentateur sur le livre II de la Métaphysique. La raison de cette division est que toute forme est suivie par quelque inclination différente. De même donc que l'inclination ou l'appétit naturel suit la forme naturelle et l'appétit sensitif la forme sensible, de même aussi l'appétit intellectuel suit la forme universelle et intellectuelle appréhendée; et comme l'appétit intellectuel suit l'appréhension, nous devons parler des appréhensives avant de parler des appétitives. Deux principes sont nécessaires pour l'appréhension intellectuelle, savoir l'intellect par lequel on a tout à faire, c'est-à-dire l'intellect actif, et l'intellect par lequel tout doit être fait, c'est-à-dire l'intellect possible, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame. Car, comme dans chaque nature il y a des principes suffi-

præexigat vires sensitivas apprehensivas quasi præambulas, tamen ad essentiam ejus non pertinent, sed appetitus sensitivus. Æstimativa etiam valde propinqua est sensualitati, quia sibi confinis est, quia sensualitas dicit ordinem quemdam ad rationem. Ex quo patet quod in brutis non est sensualitas vocans ad peccatum; sed in solis hominibus in quibus propter ordinem ejus ad rationem, est porta corruptionis et janua culpæ.

### CAPUT VI.

#### *De potentia intellectiva.*

Viso de potentia vegetativa et sensitiva, dicendum est de intellectu. Potentia autem hæc prima sui divisione dividitur in apprehensivam et motivam vel appetitivam.

Hæc duæ potentie solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus, ut dicit Commentator super II. *Metaphys.* Ratio hujus divisionis est quia quamlibet formam sequitur aliqua varia inclinatio. Sicut ergo formam naturalem sequitur inclinatio vel appetitus naturalis, et formam sensibilem sequitur appetitus sensitivus, ita formam universalem vel intellectualem apprehensam sequitur appetitus intellectualis; et quia appetitus intellectualis sequitur apprehensionem, ideo prius dicendum est de apprehensivis, quam de appetitivis. Ad apprehensionem intellectualem duo principia sunt necessaria, scilicet intellectus quo est omnia facere, id est intellectus agens, et intellectus quo est omnia fieri, id est intellectus possibilis, ut dicitur

sants pour la génération propre ou l'opération, il en est aussi de même dans l'âme. Mais l'acte de l'intellection ne peut s'accomplir par une seule et même puissance, parce que l'âme ne comprend rien sans informer l'espèce à l'égard de laquelle elle est en puissance, comme la prunelle par rapport aux couleurs. Mais elle ne peut pas être mise en acte par cette puissance, il faut qu'elle le soit par une autre chose qui est en acte, et par rapport à l'intellect possible, et par rapport à l'espèce intelligible. Mais comme l'espèce n'est pas reçue dans l'intellect possible avant d'avoir été dégagée des sensibles matériels, et que cela ne peut se faire que par ce qui est immatériel en acte, il est évident que outre l'intellect possible il faut placer dans l'âme un intellect actif, de sorte que l'âme est en puissance par une force et en acte par une autre par rapport aux espèces intelligibles, comme, par exemple, le feu, quand il agit sur l'eau, il agit par le moyen de la chaleur qu'il a en acte, et subit l'action de l'eau par le froid qu'il a en puissance, tandis que l'eau l'a en acte; de même l'âme étant immatérielle en acte, est en acte par rapport à une espèce immatérielle et en puissance par rapport à une espèce matérielle qu'elle peut mettre en acte quand elle veut, et cela par l'intellect actif. Or, il est en puissance par rapport à l'espèce, en tant qu'il ne l'a pas en acte, et qu'il peut en recevoir la passion. On voit par là quelle est l'opération de l'intellect actif, d'abstraire les espèces de la matière et des sensibles matériels. Mais il ne faut pas concevoir cette abstraction suivant la chose mais suivant la raison. Car ainsi que nous voyons dans les puissances sensitives, que quoique certaines choses soient unies suivant la réalité, la vue ou tout autre sens de ces êtres, ainsi conjoints, peut saisir une chose sans saisir l'autre, comme la vue perçoit la couleur du fruit

III. *De anima.* Sicut enim in qualibet natura sunt principia sufficientia ad generationem propriam vel operationem, ita in anima. Per unam autem et eandem potentiam non potest actus intelligendi expleri, quia anima nihil intelligit nisi informetur spem, ad quam est in potentia, sicut pupilla ad colores. Per illam potentiam autem per unam recipit, non potest educi in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliud, quod est in actu, et respectu intellectus possibilis et respectu speciei intelligibilis. Cum autem species non recipiatur in intellectu possibili nisi depuretur a sensibilibus materialibus, et hoc non possit fieri nisi per id quod est actu immateriale, patet quod oportet ponere ultra intellectum possibilem, intellectum agentem in anima, ita quod anima per aliam potentiam est in potentia et per aliam est in actu respectu specierum intelligibilium,

sicut videmus quod ignis quando agit in aquam, agit in eam per caliditatem quam habet actu, et patitur ab aqua per frigiditatem quam habet in potentia, et aqua habet eam actu; ita anima quia actu est immaterialis, est in actu respectu speciei immaterialis, et in potentia respectu speciei materialis, et cum vult potest eam actu facere, et hoc per intellectum agentem. Est autem in potentia respectu speciei in quantum non habet eam actu, et in tantum potest ab ea pati; ex quo patet quæ sit operatio intellectus agentis, quia abstrahere species a materia et a sensibilibus materialibus. Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis, quod licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus, potest unum apprehendere altero non

sans en percevoir la saveur unie à la couleur, il peut en être de même à bien plus forte raison dans la puissance intellectuelle; parce que, bien que les principes de l'espèce ou du genre ne soient que dans les individus, un peut être saisi sans que l'autre le soit, ce qui fait que l'animal peut être perçu sans l'homme, l'âne et les autres espèces, et que l'homme peut être perçu sans Sortès ou Platon, et aussi la chair, les os et l'aine sans percevoir telles chairs, tels os en particulier, et de cette manière l'intellect perçoit les formes abstraites, c'est-à-dire les supérieurs sans les inférieurs. Néanmoins l'action de l'intellect n'est pas fausse, parce qu'il ne juge pas que telle chose existe sans telle autre, mais il saisit une chose et en juge sans porter un jugement sur l'autre. Or, l'objet qui est requis pour l'intellection est l'image et la similitude d'une chose particulière, qui est dans l'organe de l'imagination. C'est pourquoy, de même que la vision corporelle se complète par trois choses, savoir, par la couleur exposée à la vue, par la vue qui reçoit la similitude de la couleur, par l'action de la lumière qui se projette sur la couleur et change ce qui est visible en puissance en visible en acte; de même l'intellection s'opère par l'intellect possible, comme recevant la ressemblance de l'image, et par l'opération de l'intellect actif abstrayant l'espèce immatérielle de l'image, et par l'image même imprimant sa ressemblance dans l'intellect possible. Il faut cependant observer que l'image ne se perçoit pas comme la couleur se voit, mais qu'il est dit seulement objet de l'intellect, parce que celui-ci n'exerce pas son opération sans l'image. Or, l'objet propre de l'intellect possible est ce qui est quelque chose, c'est-à-dire la quiddité de la chose même, comme il est dit dans le livre III de l'Ame. Car, comme il y a des degrés dans les puissances, il y en a aussi dans les objets; parce

apprehenso, ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori conjunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva, quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum, non apprehenso altero, unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Sorte vel Platone; et caro, et ossa, et anima non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno, non judicando de altero. Objectum autem quod requiritur ad intelligendum, est phantasma et similitudo rei particularis, quod est in organo phantasie. Unde sicut visio corporalis completur per

tria, scilicet per colorem visui objectum, per visum recipientem similitudinem coloris, per actum lucis super colorem irradiantis, et de potentia visibili actu visibile facientis; ita intelligere fit per intellectum possibilem, ut recipientem similitudinem phantasmatis et per operationem intellectus agentis speciem immaterialem a phantasmate abstrahentis, et per ipsum phantasma suam similitudinem in intellectum possibilem imprimentis. Advertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur, sed pro tanto dicitur objectum intellectus, quia suam operationem non exercet sine phantasmate. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibile, est quod quid est, id est quidditas ipsius rei, ut dicitur III. *de Anima*. Sicut enim est gradus in potentiis, ita in objectis, quia sicut sensus exterior non tantum potest, quantum sensus interior, nec inte-

que comme le sens extérieur ne peut pas autant que le sens intérieur, et le sens intérieur que l'intellect, de même l'objet du sens extérieur qui est les qualités de la troisième espèce de qualités, savoir les qualités passibles, n'est pas aussi élevé que l'objet propre du sens intérieur, savoir le sens commun de la fantaisie et de l'imagination, ce qui est la quantité immédiatement adhérente à la substance. Mais la substance de la chose surpasse tout cela, parce que de même que la qualité ne peut pas être sans la quantité, de même aussi l'une et l'autre ne peut être sans la substance. Donc la substance de la chose est ce que l'intellect perçoit. La ressemblance de cette chose qui est dans l'âme est ce par quoi l'intellect perçoit formellement la chose extérieurement. L'image est ce par quoi l'intellection s'opère comme effectivement en acquérant la science. L'intellect actif est celui qui produit et fait toutes ces choses en acte. L'intellect possible, au contraire, est celui qui reçoit l'espèce et excite l'acte de l'intellection, et ainsi celui-là est seul intellect possible qui est le sujet d'une grande science acquise. L'intellect actif est celui qui ne reçoit rien, mais qui est la puissance de l'âme, par lequel celle-ci rend intelligibles en acte les choses qui par leur nature ne sont intelligibles qu'en puissance, ayant une matière qui fait obstacle à l'intellect, parce que chaque chose est perçue en tant qu'elle possède l'être immatériel. Or, l'intellect possible auquel seul il appartient de recevoir l'espèce intelligible, peut être considéré sous quatre rapports. Le premier suivant qu'il est tout-à-fait en puissance relativement à la science, et ainsi il précède l'intellection, et dans ce sens il est appelé, par les philosophes, matériel, c'est-à-dire potentiel, comme n'étant en acte d'aucune manière. En second lieu il peut être considéré, selon qu'il a quelque disposition à la science, mais incomplète, comme lorsqu'il a

rior, sicut intellectus, ita objectum sensus exterioris, quæ sunt qualitates, de tertia specie qualitatis, scilicet passibiles qualitates, non est ita altum sicut proprium objectum sensus interioris, scilicet sensus communis phantasie et imaginativæ, quod est quantitas quæ immediate adhæret substantiæ. Omnia autem ista excellit substantia rei, quia sicut qualitas non potest esse sine quantitate, ita nec utraque sine substantia. Substantia ergo rei est id quod intellectus intelligit. Similitudo autem illius rei, quæ est in anima, est illud quo formaliter intellectus rem extra intelligit. Phantasma autem est illud quo quasi effective intelligit in acquirendo scientiam. Intellectus autem agens est, qui omnia illa actu agit et facit. Intellectus vero possibilis est, qui speciem recipit et actum intelli-

gendi elicit, et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiæ maxime acquisitæ. Intellectus autem agens est, qui nihil recipit, sed est potentia animæ, quo omnia facit actu intelligibilia, quæ per naturam suam sunt potentia solum intelligibilia, cum habeant materiam quæ intellectum impedit, quia unumquodque intelligitur, in quantum habet esse immateriale. Intellectus autem possibilis, cujus solius est recipere speciem intelligibilem, quadrupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est omnino in potentia ad scientiam, et sic est ante intelligere, et hoc modo appellatur a Philosophis materialis, id est potentialis quasi nullo modo actu. Secundo modo potest considerari, ut habet aliquam dispositionem ad scientiam, sed incompletam, ut cum habet

des principes connus par soi de quelque science, et en ce sens il est appelé intellect disposé. Il peut être considéré, en troisième lieu, selon qu'il a l'habitude de la science, sans user néanmoins de cette habitude, et dans ce sens il est appelé intellect parfait en habitude. En quatrième lieu suivant qu'il considère en acte selon l'habitude, et dans ce sens il est appelé acquis en acte, et c'est de cet intellect que certains veulent entendre ces mots d'Aristote, dans le livre III de l'Ame, que l'intellect exerce l'intellection en certains cas, pas dans d'autres, mais toujours. Quoique cet intellect impossible reçoive différents noms, suivant ses différentes perfections et opérations, il ne peut néanmoins en aucune manière être multiplié suivant la substance de la puissance; la raison en est, comme il a été dit, que la puissance ne se diversifie que suivant la raison de l'objet. Or, voilà ce qui se fait, lorsqu'une puissance quelconque est ordonnée à quelque objet sous la raison d'un objet universel, cette puissance n'est pas diversifiée suivant la diversité des différences particulières de l'objet. C'est pourquoi la vue, en percevant la couleur sous la raison universelle de la couleur, n'est pas diversifiée suivant la différence du blanc et du noir, parce qu'elle ne considère le blanc et le noir qu'en tant que coloré. Or, comme c'est par l'intellect possible que tout doit être fait, comme il est dit dans le livre III de l'ame, il considère l'objet sous la raison commune de l'être, et par conséquent la puissance intellectuelle appréhensive ne peut être diversifiée suivant aucune différence de l'être. Néanmoins l'intellect actif et l'intellect possible sont diversifiés à l'égard de cet objet, parce qu'il doit y avoir par rapport au même objet une puissance active et une autre passive, comme il a été dit. On voit par là que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont la même chose; la raison en est que ce qui a trait accidentelle-

principia per se nota alicujus scientiæ, et sic appellatur intellectus dispositus. Tertio modo potest considerari, prout habet habitum scientiæ, non tamen utitur habitu, et sic appellatur intellectus perfectus in habitu. Quarto modo, secundum quod actu, considerat secundum habitum, et sic dicitur intellectus adeptus in actu, et de isto intellectu volunt quidam intelligi illud verbum Philosophi in III. *De anima*, quod intellectus quandoque intelligit, quandoque non, sed semper. Iste autem intellectus impossibilis licet secundum diversas ejus perfectiones et operationes diversimode nominetur, non tamen potest aliquo modo multiplicari secundum substantiam potentiæ, cujus ratio est quia, ut dictum est, potentia non diversificatur nisi secundum diversam rationem objecti. Nunc autem sic est quod quando potentia aliqua

ordinatur ad aliquod objectum sub ratione universali objecti, non diversificatur potentia illa secundum diversitatem particularium differentiarum objecti. Unde visus quia respicit colorem sub universali ratione coloris, non diversificatur secundum diversitatem albi et nigri, quia nec album nec nigrum considerat, nisi in quantum coloratum. Cum autem intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri, ut dicitur III. *De anima*, respicit objectum sub ratione communi entis, et ideo secundum nullam differentiam entis potest diversificari potentia intellectiva apprehensiva. Respectu tamen istius objecti diversificatur intellectus agens et intellectus possibilis, quia respectu objecti ejusdem oportet esse aliam potentiam activam et aliam passivam, ut dictum est. Ex hoc patet quod idem sit intellectus speculativus et practicus, cujus

ment à la raison de l'objet que regarde une puissance quelconque, ne diversifie pas cette puissance. En effet, parce qu'il arrive à un objet coloré d'être grand ou petit, homme ou âne, tous ces accidents n'en sont pas moins perçus par la même puissance visuelle. Or, il est constant que c'est un accident d'une chose perçue par l'intellect d'être ordonnée ou non à une œuvre; c'est pourquoi l'intellect spéculatif et l'intellect pratique diffèrent, en ce que la fin de l'intellect spéculatif est la vérité seule, et l'œuvre celle de l'intellect pratique, comme il est dit dans le livre II de la Métaphysique. Il est évident qu'ils ne sont qu'une même puissance, ce que prétend ouvertement Aristote, dans le troisième livre de l'Âme, où il dit : « Que l'intellect spéculatif devient pratique par l'extension de la chose perçue à l'œuvre, ce qui montre qu'ils diffèrent par la fin seule. » On voit aussi par là que l'intellect et l'intelligence ne sont pas des puissances différentes, mais diffèrent dans le sens adopté par Aristote, non pas à la vérité comme la puissance de la puissance, mais comme l'acte de la puissance. Car l'intellection est l'acte de l'intellect, qui est intelligence, suivant ce que dit Aristote, dans le livre III de l'Âme. L'intelligence appartient aux indivisibles en qui le faux ne se trouve pas. Cependant intelligence est prise quelquefois, par certains philosophes, pour nature ou substance séparée, qui est dite intelligence, parce qu'elle comprend toujours. Mais l'intellect ne peut différer de la raison, ce qui est évident, si l'on considère leurs actes avec soin. Comprendre, c'est considérer la vérité par une simple intuition. Mais raisonner, c'est passer d'une chose comprise à une autre, pour connoître la vérité intelligible, ce qui fait que la raison commence toujours par l'intellect et se termine à lui. C'est pourquoi il est clair que raisonner et comprendre diffèrent comme être en mouvement et être en repos. Or,

ratio est, quia illud quod accidentaliter habet se ad rationem objecti, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, quia enim accidit colorato, quod sit magnum aut parvum, homo vel asinus, ideo omnia ista per unam potentiam visivam apprehenduntur. Constat autem quod accidit apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus vel non ordinetur : unde cum secundum hoc differant intellectus speculativus et practicus, quia finis speculativi est sola veritas, practici vero opus, ut dicitur II. *Metaph.*, manifestum est, quod sunt una potentia, quod aperte vult Philosophus, III. *De anima*, ubi dicit quod intellectus speculativus extensione, scilicet apprehensi ad opus sit practicus, ex quo patet quod solo fine differunt. Ex hoc etiam apparet quod intellectus et intelligentia non sunt diversæ potentiæ, sed differunt

secundum quod intelligentia accipitur a Philosopho, non quidem sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. Intelligentia enim est actus ipsius intellectus, qui est intelligentia, juxta illud Philosophi, III. *De anima*. Indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum. Intelligentia tamen aliquando a Philosophis accipitur pro natura vel substantia separata, quæ intelligentia dicitur, quia semper intelligit. Intellectus autem a ratione differre non potest, quod patet, si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare. Ratiocinari autem est de uno intellectu ad alium procedere, ad veritatem intelligibilem cognoscendam, unde ratio incipit semper ab intellectu et ad intellectum terminatur. Unde patet quod ratiocinari et intelligere differunt, sicut moveri et quies-



d'après Aristote, dans le deuxième livre du Ciel et du monde, il est constant, dans les choses corporelles, qu'une chose se meut vers un lieu ou repose dans un lieu par la même puissance. Donc à plus forte raison, dans les choses spirituelles, c'est par la même puissance que nous raisonnons et que nous comprenons, que nous cherchons la vérité, et que nous la concevons après l'avoir trouvée. Il ne peut pas même y avoir une raison supérieure et inférieure d'une puissance diverse, parce que la raison inférieure est dite ainsi à cause qu'elle a trait aux choses inférieures, et la raison supérieure aux choses supérieures. Or, il y a deux manières d'avoir trait aux choses supérieures, la première en les considérant en elles-mêmes, la seconde en prenant d'elles des règles pour faire les choses inférieures. Mais ces deux objets, savoir les choses temporelles et les choses éternelles, sont comparés de deux manières à notre connoissance. La première suivant la voie de l'invention, et ainsi les choses temporelles sont pour nous le chemin qui mène aux choses éternelles, suivant ce passage de la première Eptre aux Romains : « Les choses invisibles de Dieu sont comprises et connues par le moyen des choses créées. » La seconde par voie de résolution et de jugement, et ainsi nous disposons des choses temporelles par le moyen des choses éternelles. Il en est ainsi maintenant que, bien que le moyen et ce à quoi l'on arrive par le moyen puissent appartenir à différentes habitudes, ils n'appartiennent jamais à des puissances différentes, mais à la même. D'où il suit que quoique les principes et les conclusions appartiennent à des habitudes différentes, parce que les principes regardent l'habitude des principes de l'intellect, et les conclusions l'habitude des conclusions de la science, les uns et les autres néanmoins appartiennent à la même puissance. Donc la considération des choses éternelles, quoique appartenant à une habitude autre que la considération des choses

cere. Constat autem secundum Philosophum, II. *Cœli et mundi*, quod per eandem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus. Ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eandem potentiam ratiocinamur et intelligimus, veritatem inquirimus et inventam intelligimus. Ratio etiam superior et inferior diversæ potentiæ esse non possunt, quia ratio inferior ex hoc dicitur, quod rebus inferioribus intendit, ratio superior, quia superioribus. Superioribus autem intendere potest dupliciter : uno modo speculando ea in seipsis ; alio modo accipiendo ex ipsis regulas inferiorum agendorum. Ista autem duo objecta, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram dupliciter. Uno modo, secundum

viam inventionis, et sic temporales sunt nobis via deveniendi in æterna, juxta illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. » Alio modo per viam resolutionis et judicii, et sic per rationes æternorum, temporalia disponimus. Nunc autem sic est quod licet medium, et illud ad quod per medium devenitur, possint ad diversos habitus pertinere, nunquam tamen ad diversas potentias, sed ad eandem : unde licet principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus, quia principia ad habitum intellectus principiorum, conclusiones ad habitum scientiæ conclusionum, tamen utraque pertinet ad eandem potentiam. Ergo consideratio æternorum, licet ad aliûm habitum pertineat quam consideratio temporalium, quia

temporelles, parce que celle-ci regarde la sagesse qui a rapport aux choses éternelles, et celle-ci la science qui a rapport aux choses temporelles, néanmoins il faut que la considération des unes et des autres appartienne à la même puissance. On dit cependant partie supérieure et partie inférieure, parce que partie vient de partage, et là, quoiqu'il n'y ait point partage de puissance, il y a néanmoins partage d'habitudes et d'offices, aussi saint Augustin les appelle-t-il deux parties.

## CHAPITRE VII.

*De la volonté et du libre arbitre qui sont une même chose.*

Après avoir parlé de la puissance appréhensive intellectuelle, nous allons parler de la puissance motive ou appétitive qui est appelée volonté. Or la volonté est double; l'une naturelle, l'autre délibérative. En effet, la volonté peut être mue par un mouvement naturel comme les autres puissances, et cela pour le salut de la nature, et ainsi elle est appelée volonté naturelle. Elle peut, d'une autre manière, être mue vers quelque chose suivant qu'elle abonde plus que les autres en liberté en suivant son moteur qui est l'intellect ou la fantasia, et dans ce sens elle est indéterminée par rapport aux intelligibles, ce qui fait que dans ce sens elle est délibérative. Il n'y a pas cependant différentes volontés, mais une seule volonté diversement mue ou se mouvant elle-même. Mais cette volonté ne se divise pas par l'irascible et le concupiscible, comme l'appétit sensitif, parce qu'elle considère le bien sous la raison particulière du bien, comme le sens saisit la raison particulière du bien, en raison de quoi les appétits sensitifs sont diversifiés suivant les raisons particulières des biens. Car le concupiscible regarde la raison propre du bien en tant qu'il est délectable suivant les sens, et convenable à la nature. L'irascible, au contraire,

illa ad sapientiam quæ est de æternis, ista ad scientiam quæ est de temporalibus, tamen oportet quod ad eandem potentiam pertineat utrorumque consideratio. Dicitur tamen pars superior et inferior, quia pars a partitione dicitur; ibi autem, licet non sit partitio potentiarum, tamen partitio habituum et officiorum est ibi, et ideo dicuntur ab Augustino duæ partes.

### CAPUT VII.

*De voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem.*

Viso de apprehensiva intellectiva, videamus de motiva vel appetitiva, quæ dicitur voluntas. Voluntas autem est duplex. Una naturalis, alia deliberativa. Potest enim voluntas moveri motu naturali sicut aliæ

potentiæ, et hoc ad salvationem naturæ, et sic dicitur voluntas naturalis. Alio modo potest moveri ad aliquid, secundum quod abundat ab aliis in libertate, sequendo suum motorem qui est intellectus vel fantasia, et sic est indeterminata, respectu intelligibilium, unde sic est deliberativa. Nec tamen sunt diversæ voluntates, sed una diversimode mota vel movens seipsam. Ista autem voluntas per irascibilem et concupiscibilem non dividitur, sicut appetitus sensitivus, quia respicit bonum sub particulari ratione boni, sicut et sensus particularem rationem boni apprehendit; ideo secundum particulares rationes bonorum diversificantur appetitus sensitivi. Concupiscibilis enim respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum

regarde la raison particulière du bien, en tant qu'il le repousse et le combat, ce qui occasionne un préjudice. Or, la volonté considère le bien sous la raison universelle du bien, aussi les puissances ne sont pas diversifiées en elle suivant les raisons diverses des biens particuliers, suivant le concupiscible et l'irascible. La volonté délibérative et le libre arbitre ne sont qu'une même chose. Elle ne peut pas, en effet, être une habitude, comme certains l'ont dit, car par les habitudes nous nous portons vers les passions d'une manière déterminée en bien ou en mal, comme il a été dit dans le second livre des *Ethiques*; tandis que le libre arbitre se porte indifféremment à bien ou mal agir, c'est ce qui fait dire qu'il est une même puissance avec la volonté. Néanmoins il ne dénomme pas la volonté d'une manière absolue, mais bien par comparaison à la raison, en tant que, par exemple, la vertu de la raison délibérante demeure en elle; c'est pourquoi, comme vouloir est de la volonté, d'une manière absolue, de même choisir est du libre arbitre, en tant que la force de la raison demeure en elle. Mais, bien qu'elle soit une puissance, elle est quelquefois dénommée par son acte, ce qui fait qu'elle est appelée libre arbitre, comme libre jugement de la raison. Elle est aussi appelée faculté, parce que c'est une puissance disposée à l'opération. Elle est également appelée habitude, par saint Bernard, non pas en tant que l'habitude est séparée de la puissance, mais en tant qu'il signifie une habitude quelconque, par laquelle on se porte à l'acte de la même manière; c'est pourquoi le libre arbitre est brièvement comparé à la volonté de la même manière que la raison à l'intellect; parce que de même que la raison acquiert des connoissances en discourant d'une chose à une autre, ce que l'intellect fait simplement et d'une manière absolue, de même aussi le libre arbitre est un appétit pour acquérir quelque chose, c'est

sensum et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit particularem rationem boni secundum quod est repulsivum et pugnativum ejus, quod infert nocumentum. Voluntas autem respicit bonum sub universali ratione boni, et ideo non diversificantur in ea potentix secundum diversas particularium bonorum rationes, secundum concupiscibilem et irascibilem. Voluntas autem deliberativa et liberum arbitrium idem sunt. Non enim potest esse habitus, ut quidam dixerunt, quia per habitus nos habemus determinate ad passiones et actus bene vel male, ut dicitur II. *Ethic.* Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene agendum vel male, unde oportet dicere quod sit potentia eadem scilicet cum voluntate. Non tamen nominat voluntatem absolute, sed per comparationem ad rationem, in quantum

scilicet manet in ea virtus rationis deliberantis: unde sicut velle est voluntatis, absolute, ita eligere est liberi arbitrii, in quantum in ea manet virtus rationis. Licet autem sit potentia, tamen per actum suum aliquando nominatur, unde dicitur liberum arbitrium, quasi liberum de ratione iudicium. Facultas etiam dicitur, quia potentia est expedita ad operandum. Dicitur etiam habitus a Bernardo, non prout habitus dividitur contra potentiam, sed prout dicit aliquam habitudinem, per quam aliquis eodem modo se habet ad actum, unde breviter eodem modo comparatur liberum arbitrium ad voluntatem, sicut ratio ad intellectum, quia sicut ratio per discursum unius ad alterum cognoscit, quod intellectus simpliciter et absolute facit, sic liberum arbitrium est appetitus alicujus ad aliquid consequendum, unde est eorum

pour cela qu'il est des choses qui regardent la fin. Mais la volonté est l'appétit de la chose d'une manière absolue ; c'est pourquoi elle est dite être de la fin qui est appétée pour elle-même.

## CHAPITRE VIII.

*Dans quelles puissances de l'ame se trouve le péché, et quelles sont celles où il n'est pas.*

Après avoir parlé des puissances de l'ame, il faut examiner dans lesquelles le péché peut être ou n'être pas. Il faut donc dire, suivant saint Grégoire, que toute créature est comprise nominativement sous le nom d'homme, parce que celui-ci a quelque chose de commun avec toutes les créatures. Il a, en effet, l'être avec les pierres, la vie avec les arbres, la sensibilité avec les bêtes, l'intelligence avec les anges. Mais le mouvement ne lui convient pas par la raison par laquelle il a l'être, parce qu'alors le mouvement conviendrait à tous les êtres. Mais en vertu de la raison par laquelle il vit, sent et conçoit, un triple mouvement lui convient, savoir le mouvement naturel, le mouvement animal et le mouvement rationnel. Or, le mouvement naturel existe suivant une inclination nécessaire en dehors de l'appréhension de quelque chose de délectable, et comme lorsqu'il y a inclination nécessaire, il n'y a ni soumission, ni obéissance à la raison ; en conséquence le mouvement naturel dans l'homme, tel que le mouvement de nutrition, d'accroissement, de génération, en tant que ces mouvements suivent la nécessité de la nature et précèdent l'appréhension, ils ne peuvent être sujets du péché, par la raison que le péché est volontaire en quelque manière et sujet à la raison, c'est pourquoi il ne peut pas y avoir de péché dans les actes de la partie végétative. Le mouvement animal suit l'appréhension du délectable et a l'être

*quæ sunt ad finem. Voluntas autem est appetitus rei absolute : unde dicitur esse ipsius finis, qui propter se appetitur.*

### CAPUT VIII.

*In quibus potentiis animæ est peccatum, et in quibus non.*

Viso de potentiis animæ, videndum est in quibus potest esse peccatum, et in quibus non. Dicendum est ergo secundum Gregorium, quod omnis creatura, nomine homo intelligitur, quia cum omni creatura habet aliquid commune. Habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis. Ratione vero qua homo habet esse, non convenit ei aliquis motus, quia sic motus conveniret omnibus entibus. Ratione vero qua vivit, sentit et intelligit, convenit ei

aliquis motus, quia sic motus conveniret omnibus entibus. Ratione vero qua vivit, sentit et intelligit, convenit ei triplex motus, scilicet naturalis, animalis et rationalis. Motus autem naturalis est secundum necessariam inclinationem præter alicujus delectabilis apprehensionem, et quia ubi necessaria est inclinatio, ibi nulla subjectio vel obedientia ad rationem ; ideo motus naturalis in homine sicut est motus nutritivæ, augmentativæ, generativæ, secundum quod sequuntur naturæ necessitatem et antecedunt apprehensionem, non possunt esse subjectum peccati, eo quod peccatum aliquo modo est voluntarium et rationi subjectum, unde in actibus partis vegetativæ, non potest esse peccatum. Motus vero animalis sequitur delectabilis apprehensionem et habet esse in appetitu

dans l'appétit sensitif qui est rationnel par participation, ce qui fait dire à Aristote, sur la fin du premier livre de l'*Ethique*, qu'il est en quelque sorte soumis à la raison, quoi qu'il ne le soit pas *simpliciter* à cause de la corruption et de l'infection. D'où il suit que le péché, étant un acte moral et ordonné, peut se trouver dans la puissance qui est soumise d'une certaine façon au principe moral, c'est-à-dire à la volonté. Néanmoins, comme ces actes ou mouvements animaux ne sont pas entièrement soumis à l'empire de la volonté, parce qu'ils ne sont ni produits, ni commandés par la volonté, comme les mouvements qui comportent la délibération, mais sont seulement permis par la raison et la volonté, quoiqu'ils aient le caractère de péché, ce n'est que de péché incomplet, cependant, qui est le péché véniel, mais non complet, ce qui est le péché mortel. Donc, parce que le péché est attribué comme au sujet de la puissance qui le commet ou qui est son principe, conséquemment dans la sensualité qui dénomme l'appétit sensitif dans l'homme, comme il a été dit dans la distinction des puissances de l'ame, il peut y avoir péché véniel comme dans le sujet, mais non péché mortel. Le mouvement rationnel est celui qui est libre suivant la raison par laquelle un acte doit être ordonné vers sa fin légitime. C'est pourquoi, s'il est détourné de sa fin légitime, l'acte a le caractère de péché, parce que c'est le propre de la raison d'ordonner ses actes. Or la raison a un double acte, un selon soi, par comparaison à son objet qui est de connoître quelque vérité propre; il est désordonné quand la raison ne fait pas convenablement son office comme elle le doit, et ainsi le désordre est occasionné par l'ignorance. La raison a un autre acte comme directrice des actes humains, et cet acte consiste à dominer et à réprimer les forces inférieures, et elle pèche par cet acte, quand elle commande ce qu'elle ne doit pas

sensitivo, qui est rationalis per participationem, unde dicit Philosophus, I. *Ethic.*, in fine. Est itaque aliquo modo obediibile rationi, et si non simpliciter propter corruptionem et infectionem. Unde, quia peccatum est actus moralis et ordinatus, potest esse in illa potentia quæ subjacet aliquo modo principio morali, id est voluntati. Quia tamen actus isti vel motus animales non omnino subsunt imperio voluntatis, quia non eliciuntur, nec imperantur a voluntate, sicut motus deliberationem sumentes, sed solum permittuntur a ratione et voluntate; ideo licet habeant rationem peccati, tamen incompleti, quod est peccatum veniale, non autem completi, quod est mortale. Quia ergo peccatum attribuitur ut subjecto potentiae, quæ ipsum elicit vel est principium ejus; ideo in sensualitate quæ nominat appetitum sensitivum

in homine, ut dictum est in distinctione potentiarum animæ, potest esse peccatum veniale, tanquam in subjecto, non autem peccatum mortale. Motus autem rationalis est qui est secundum rationem liberum, per quam debet actus ordinari in debitum finem. Unde si deordinetur a debito fine, habet actus rationem peccati, cum rationi sit actum suum ordinare. Ratio autem habet duplicem actum. Unum secundum se, per comparisonem ad objectum suum, quod est cognoscere aliquod proprium verum, qui est tunc inordinatus, quando ratio non recte se habet circa ea ad quæ tenetur et debet, et sic inordinatio causatur ex ignorantia. Alium actum habet ratio, in quantum est directiva humanorum actuum, et iste actus est imperare vel coercere vires inferiores, et per istum actum peccat, quando imperat quod non debet

commander, ou ne réprime pas ce qu'elle doit réprimer. Il n'est pas contraire à cette doctrine de dire que le péché est dans la volonté ; car la raison précède la volonté d'une certaine façon, et de même celle-ci la raison, parce que la raison dirige la volonté, et la volonté meut la raison, et par conséquent le mouvement de la volonté est appelé rationnel, et le mouvement de la raison volontaire. Dans la raison même supérieure il peut y avoir péché tant mortel que véniel. Car la raison supérieure doit se montrer dans l'objet propre et dans les objets des forces inférieures. Elle ne se porte dans les objets des forces inférieures qu'en consultant sur eux les lois éternelles, c'est pourquoi elle se porte en eux par mode de délibération, d'où il arrive que si l'objet des forces inférieures est de sa nature péché mortel, l'acte de la raison supérieure est aussi mortel. Si, au contraire, cet objet est de la nature du péché véniel, il sera véniel, comme on voit lorsque l'on consent à une parole oiseuse. Quant à l'objet propre, la raison supérieure a un double mouvement, l'un qui est une simple intuition de son objet, et ce mouvement peut être subit dans les choses divines et désordonné, et parce que un désordre, subit sans délibération, n'est pas péché mortel, un tel acte est par conséquent péché véniel, comme un mouvement subit d'infidélité, quoique l'infidélité soit péché mortel. Il y a un autre acte de la raison supérieure relativement à l'objet propre par délibération, comme lorsqu'il arrive un mouvement de doute touchant la résurrection des morts et qu'on se rappelle en même temps que la résurrection des morts est révélée par la loi de Dieu. Si après le souvenir connu de la loi de Dieu on a un mouvement de doute, alors ce mouvement est délibéré, et c'est un péché d'infidélité complet et mortel. Il est ainsi évident que la raison inférieure peut pécher véniellement et mortellement, mais non sans le consen-

imperare, vel non coercesit quod debet coercescere. Nec contra istud est, quod peccatum dicitur esse in voluntate. Ratio enim quodammodo præcedit voluntatem, quodammodo voluntas rationem, quia ratio dirigit voluntatem, et voluntas movet rationem, et ideo motus voluntatis dicitur rationalis, et motus rationis voluntarius. In ratione etiam superiori potest esse peccatum tam mortale quam veniale. Ratio enim superior habet fieri in objectum proprium et in objecta virium inferiorum. In objecta virium inferiorum non fertur, nisi in consulendo eis leges æternas, et ideo in ea fertur per modum deliberationis, unde si objectum virium inferiorum est de genere suo mortale peccatum, actus etiam motus superioris rationis est mortale peccatum. Si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, ut patet cum

quis consentit in verbum otiosum. Circa proprium autem objectum habet ratio superior duplicem motum, unum scilicet simplicem intuitum sui objecti, et iste motus potest esse subitus circa divina et inordinatus, et quia inordinatio subita, sine deliberatione, non est peccatum mortale, ideo talis actus est peccatum veniale, ut subitus motus infidelitatis, quamvis infidelitas sit peccatum mortale. Alius est actus superioris rationis circa objectum proprium per deliberationem, ut cum occurrit motus infidelitatis de resurrectione mortuorum, et statim occurat resurrectionem mortuorum a lege Dei traditam, si post conscientiam legis habeat motum infidelitatis, tunc ille motus deliberatus est, et est peccatum infidelitatis completum et mortale. Et sic patet quod ratio inferior potest peccare venialiter et mortaliter, sed

tement ou la négligence de la raison supérieure. La raison supérieure de son côté peut pécher quelquefois véniellement, d'autres fois mortellement et dans la comparaison avec les objets des forces inférieures, et dans la comparaison avec l'objet propre. Or la volonté a son être principalement sujet du péché, parce qu'aucun acte n'est péché, sans être volontaire en quelque manière, comme un acte de la volonté de son âme, puisqu'il n'y a point d'acte proprement bon ou mauvais d'une bonté ou d'une malice morale, comme l'acte de la volonté, et parce que l'acte de la volonté ne passe pas dans la matière extérieure, mais demeure dans l'agent dont il est le plus parfait, un tel acte est par conséquent dans la volonté comme dans le sujet. C'est pourquoi c'est dans la volonté que se trouve le plus complètement le péché, et dans les autres puissances en raison de leur soumission à la volonté, ainsi qu'on a pu le voir.

*Fin du quarante-deuxième opuscule de saint Thomas d'Aquin sur les puissances de l'âme.*

L'Abbé VÉDRINE.

non sine consensu vel negligentia superioris. Ratio vero superior, quandoque venialiter, quandoque mortaliter et in comparatione ad objecta virium inferiorum, et in comparatione ad objectum proprium. Ipsa autem voluntas maxime subjectum peccati habet esse, quia nullus actus est peccatum, nisi aliquo modo sit voluntarius, sicut actus animæ ipsius voluntatis, cum nullus actus sit ita proprie bonus vel malus bonitate vel malitia morali, sicut actus

voluntatis. Et quia actus voluntatis non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente, cujus est perfectior, ideo talis actus est in voluntate sicut in subjecto. Unde et in voluntate completissime habet esse peccatum, et in aliis potentiis secundum quod voluntati subduntur, ut visum est.

*Explicit Opusculum quadragesimum secundum divi Thomæ Aquinatis, de potentiis animæ.*

---



---

## OPUSCULE XLIII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LE TEMPS.

### CHAPITRE PREMIER.

*Le temps a l'être en dehors de la matière.*

Au sentiment d'Aristote, au deuxième livre de la Métaphysique, la difficulté dans la connoissance de la vérité a deux causes, dont l'une vient de nous et l'autre des choses qui sont l'objet de la cognition. Car toute chose étant connue suivant ce qu'elle est en acte, les choses qui sont le plus en acte en elles-mêmes, sont celles qui sont le plus susceptibles d'être connues. C'est pourquoi, si notre intellect ne peut parvenir à les atteindre, cela vient de nous et non pas d'elles. Celles, au contraire, qui ont la plus petite entité en elles-mêmes, sont celles qui sont le moins susceptibles d'être connues. Si nous les ignorons, cela vient non-seulement de nous, mais aussi d'elles. Or, de telles choses sont matière première laquelle n'est pas en soi être en acte; ce sont des choses successives qui n'ont pas une existence complète par soi, mais une existence par quelque chose indivisible de soi; du nombre de ces choses est le temps. Il suit de là qu'il est difficile de savoir ce que c'est que le temps. Néanmoins, pour connoître ce qu'il est, il faut connoître s'il est, parce qu'il est impossible de connoître ce qu'est une chose, si on ignore si elle est. On doute donc d'abord si le temps existe, et il

---

## OPUSCULUM XLIII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE TEMPORE.

### CAPUT PRIMUM.

*Quod tempus habet esse extra materiam.*

Sicut vult Philosophus, II. *Metaph.*, difficultas in cognoscendo veritatem, causatur ex duobus, quia causatur quandoque ex parte nostra, quandoque ex parte rerum cognoscibilium. Cum enim unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu, quæ secundum se sunt maxime actu, secundum se sunt maxime cognoscibilia. Unde quod intellectus noster ad eorum cognitionem non attingat, hoc non est ex parte eorum, sed ex parte nostra. Illa vero quæ minimam entitatem habent secundum

se, sunt minime cognoscibilia. Unde quod ea ignoremus, hoc non solum est ex parte nostra, sed etiam ex parte eorum. Talia autem sunt materia prima, quæ secundum se non est ens in actu, et omnia successiva, quæ secundum se tota non extant, sed secundum aliquid indivisibile sui, de numero quorum est tempus. Ex quo sequitur quod difficile est cognoscere quid sit tempus. Ad cognoscendum tamen quid sit, oportet cognoscere an sit, quia impossibile est cognoscere de aliquo quid sit, ignorato an sit. Dubitatur ergo primo an tempus sit, et videtur quod non, quia illud quod componitur ex partibus quæ non sunt, vide-



parôit que non, parce que ce qui se compose de parties qui n'existent pas semble n'avoir pas d'existence. Car l'entité d'un tout semble résulter de l'entité des parties; or le temps se cômpose du passé et de l'avenir qui n'existent pas, le passé a existé et n'existe plus, et l'avenir n'existe pas encore; il semble donc que le temps ne possède pas l'être. Et on ne peut pas dire qu'une partie du temps existe maintenant ensoi, parce qu'il n'y a pas dans le moment présent une partie du temps. Car toute partie prise une fois sert à mesurer le tout, ou du moins toute partie tombe dans la composition du tout. Mais ce qui est pris présentement en plusieurs fois ne sert pas à mesurer le temps, et le temps n'en est pas composé non plus, comme on le prouve dans le livre VI de la Physique, par la raison qu'une chose continue ne peut être composée d'indivisibles. D'où il est évident que le moment présent n'est pas une partie du temps. Il n'y a donc rien du temps qui soit partie du temps. Je réponds qu'il faut dire que l'existence du temps est nécessaire, ce qui est évident puisque toutes les choses génétables et corruptibles sont mesurées par le temps, car elles tirent du temps le principe et la fin de leur être, ainsi que le veut Aristote, livre IV de la Physique. Si donc le temps n'existoit pas, il n'y auroit rien de génétable ou d'incorruptible, ce qui ne peut se dire. Il s'est cependant trouvé des philosophes qui, pour les raisons alléguées ci-dessus, ont affirmé que le temps n'existoit que dans l'ame, et ils donnent deux raisons pour prouver leur assertion. La première, c'est que le temps étant un nombre mê, ou il existe dans la matière numérable, ou dans l'ame qui nombre; la première supposition ne peut pas se faire, parce que la matière numérable du temps n'est autre chose que la priorité ou la postériorité dans le mouvement, en quoi il ne peut pas être, puisque ce sont des non-êtres. Il s'ensuit donc que

tur non esse. Entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium; tempus autem componitur ex præterito et futuro, quæ non sunt, præteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est, videtur ergo tempus non esse. Nec potest dici, quod aliqua pars temporis sit, scilicet ipsum nunc, quia nunc pars temporis non est. Omnis enim pars aliquoties accepta mensurat totum, aut saltem omnis pars cadit in compositione totius. Nunc autem multoties acceptum, non mensurat totum tempus, nec iterum ex ipsis non componitur tempus, ut probatur VI. *Phys.*, eo quod ex indivisibilibus non potest componi aliquod continuum. Unde manifestum est quod nunc non est pars temporis. Nihil ergo quod sit pars temporis, de tempore existit. Respondeo dicendum, quod neces-

sarium est tempus esse; quod patet quia omnia generabilia et corruptibilia tempore mensurantur. Accipiunt enim principium et finem sui esse in tempore, ut vult Philosophus, IV. *Phys.* Si ergo tempus non esset, nihil esset generabile vel corruptibile, quod est inconueniens, tempus ergo est. Fuerunt tamen quidam, qui propter rationem superius inductam, dixerunt tempus non esse nisi in anima, qui ad confirmandam suam positionem adducunt duas rationes. Prima est, quia cum tempus sit numerus motus, aut erit in materia numerabili, aut in anima numerante; non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu, in quibus nihil potest esse, cum ipsa sint non entia. Sequitur ergo quod tempus solum sit in anima numerante. Secunda est ratio,

le temps existe seulement dans l'ame numératrice. La seconde raison est que si le temps existoit dans une chose *ab extra*, comme le nombre d'un mouvement extérieur, il s'ensuivroit alors que celui qui ne saisiroit pas le mouvement extérieur, ne saisiroit pas non plus le temps, ce qui est contraire au sentiment d'Aristote, qui dit au quatrième livre de la Physique, que si étant dans les ténèbres nous n'éprouvons rien par la vue des choses extérieures visibles, et nous ne sentons pas quelque mouvement des corps extérieurs, pourvu néanmoins qu'il se fasse quelque mouvement dans l'ame par la succession des pensées et des imaginations, nous avons toujours le sentiment du temps. Il suit de là que le temps suit toujours le mouvement qui est dans l'ame, et qu'il n'existe que dans l'ame. C'étoit l'opinion de Galénius admise aussi en partie par Averrhoès, lorsqu'il a dit que le temps étoit hors de l'ame sous un certain rapport, mais seulement dans l'ame quant à son complément. Cela ne peut être vrai, parce que le temps étant un nombre mù et un nombre nombré, il est ainsi nécessaire que le temps existe comme existe le mouvement. Or, il est constant que le mouvement est dans la chose *ab extra*, donc le temps existe *ab extra* dans la chose. De même une quantité continue est une vraie chose hors de l'ame; or le temps est une vraie quantité continue, donc il est impossible qu'il soit dans l'ame; il faut donc dire par conséquent que le temps est dans la chose *ab extra*. Pour comprendre cela il faut considérer que le nombre étant dans les choses nombrées, comme l'être des choses nombrées dépend de l'intellect numérateur, il en est de même du nombre, tandis que l'être des choses nombrées ne dépend pas de notre intellect, mais bien de l'intellect qui est la cause des choses, comme l'intellect divin. Donc le nombre des choses ne dépend pas non plus de notre intellect. Or, le temps est un nombre

quia si tempus esset in re extra, tanquam numerus alicujus motus exterioris, tunc sequitur quod qui non apprehenderet motum exteriorem, non apprehenderet tempus, cujus oppositum vult Philosophus, IV. *Phys.*, qui dicit, quod si sumus in tenebris et nihil patiamur per visum ab exterioribus visibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima per successionem cogitationum vel imaginationum, semper sentimus tempus. Ex quo sequitur quod tempus semper sequatur motum qui est in anima, et quod solum sit in anima. Hujus opinionis fuit Galenus, cui etiam in tantum consensit Averrhoes, quod dixit, tempus secundum quid esse extra animam, secundum vero complementum sui, esse solum in anima. Istud non potest habere

veritatem, quia cum tempus sit numerus motus et sit numerus numeratus, sic est necesse esse tempus, sicut et motus. Constat autem quod motus est in re extra. Ergo et tempus est in re extra. Item, quantitas continua est vera res extra animam, tempus autem est vera quantitas continua, ergo impossibile est quod sit in anima. Et ideo dicendum, quod tempus sit in re extra. Ad cujus intellectum considerandum est, quod cum numerus sit in rebus numeratis, sicut dependet esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est, et ideo sicut

mù, et conséquemment comme le mouvement ne dépend pas de notre intellect, il en est de même du temps. Il y en a cependant qui disent que le mouvement dépend aussi de l'ame, parce que le mouvement étant quelque chose de successif, ses parties qui sont l'antériorité et la postériorité, n'ont pas l'être *ab extra* dans la chose, mais seulement dans l'ame comparant la première disposition du mobile à la disposition suivante, et par conséquent il n'a l'être dans l'ame que *simpliciter* et quant à son être parfait. Mais dans la chose *ab extra* il n'a l'être que suivant quelque chose d'indivisible de soi, et cet être est un être imparfait *secundum quid*; ils en disent de même du temps. Cette assertion ne peut tenir, parce que ce en quoi le mouvement existe suivant son être complet et parfait, se meut d'une manière nécessaire. Donc, si le mouvement existoit dans l'ame suivant son être complet, l'ame auroit un mouvement nécessaire, ce qui ne peut pas être. C'est pourquoi il faut comprendre que tout être vient de l'acte. Or, l'acte est divisible, comme le veut Aristote, livre IX de la Métaphysique. Car il y a un acte existant tout entier et simultanément, comme l'ame ou la blancheur. Il y a un autre acte successif, comme le jour, l'agonie, l'infini, le vide, au nombre desquels sont le mouvement et le temps. Donc, comme l'être suit l'acte, le mode d'être suivra le mode d'acte. Donc l'être qui vient de l'acte premier est d'être simultanément, et un tel être est l'être complet qui est dû à une chose perfectionnée par l'acte premier. Au contraire, l'être qui vient de l'acte second, c'est-à-dire de l'acte successif, est un être successif. Et tel est l'être parfait qui est dû à un tel acte ou à une chose perfectionnée par un tel acte; par conséquent l'être parfait du mouvement et du temps, qui est dû à l'un et à l'autre suivant la raison de sa propre espèce, n'est pas un être simultanément existant, comme ils disent, mais bien un être en suc-

motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus. Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motus dependere ab anima, quia cum motus sit aliquod successivum, partes ejus quæ sunt prius et posterius, non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante priorem dispositionem mobilis ad posteriorem, et ideo solum habet esse in anima simpliciter, et quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est imperfectum esse et secundum quid, et idem dicunt ipsi de tempore. Istud non potest stare, quia illud in quo motus est secundum esse suum completum et perfectum, necessario movetur. Si ergo motus secundum esse suum completum esset in anima, anima necessario moveretur, quod est inconveniens, et ideo intelligendum est quod omne esse ab

actu est. Actus autem est divisibilis, ut vult Philosophus, IX. *Metaph.* Est enim actus quidam totus simul existens, sicut anima aut albedo. Et est alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt et motus et tempus. Cum ergo esse sequatur actum et modus essendi sequetur modum actus, esse igitur quod est ab actu primo, est esse simul, et tale est esse completum quod debetur rei perfectæ per primum actum. Esse vero quod est ab actu secundo, scilicet ab actu successivo, est esse successivum. Et tale est esse perfectum, quod debetur tali actui vel rei perfectæ per talem actum, et ideo esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utrique secundum rationem propriæ speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt, sed est esse in successione, quod est secundum aliquid in-

ession, ce qui est suivant quelque chose d'indivisible de soi. La solution est évidente pour les raisons opposées. A la première assertion il faut dire, que le passé et le futur ne sont pas pour exister simultanément, et cela n'est pas requis pour l'être du temps, puisqu'il est successif, comme on l'a dit. Il a néanmoins l'être par quelque chose d'indivisible de soi qui les continue présentement. Aux autres raisons qui prouvent que le temps existe dans l'ame il faut répondre : lorsqu'on dit, le temps étant nombre possède l'être dans la matière numérable qui est l'antériorité et la postériorité, il faut dire que le temps a l'être dans l'antériorité et la postériorité du mouvement. Et lorsque vous dites que ces choses n'existent pas, c'est vrai sous l'être permanent, elles ont néanmoins l'être successif, comme il a été dit. A l'autre assertion il faut répondre que le temps suit un mouvement extérieur, savoir le premier mouvement ; il n'y a pas d'empêchement à cela dans ce que en saisissant tout mouvement, le mouvement premier est aussi compris au moins virtuellement, parce qu'il est la cause de toute transmutation. Mais parce qu'on a dit que le temps étant successif ne possède l'être que par le moyen de quelque chose indivisible de soi qui est le présent, ce n'est pas sans raison que l'on doute si le moment présent est le même dans le même temps, ou s'il est successivement différent. Il semble qu'il est absolument le même, car de même qu'il est impossible que deux parties de temps existent ensemble à moins qu'une ne contienne l'autre, comme l'année contient le mois, le mois la semaine, la semaine le jour ; de même aussi il est impossible que deux instants présents existent en même temps dans le temps, puisque l'un ne renferme pas l'autre ; si donc le premier moment présent ne peut pas être en même temps que le suivant, il faut nécessairement que le premier soit anéanti. Or, tout ce qui est altéré l'est dans quelque instant pré-

divisibile ipsorum. Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad primum dicendum, quod præteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint, nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum, ut declaratum est ; habet tamen esse per aliquid indivisibile sui, quod continuat ea, scilicet per ipsum nunc. Ad alias rationes probantes tempus esse in anima dicendum est. Cum arguitur, tempus cum sit numerus, aut habet esse in materia numerabili quæ sunt prius et posterius, dicendum quod tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis, quod hæc non sunt, verum est sub esse permanenti, habent tamen esse successivum, ut dictum est. Ad aliud dicendum, quod tempus sequitur motum exteriorem aliquem, scilicet primum motum ; nec obstat hoc, quia apprehenso quo-

cumque motu, comprehenditur motus primus saltem virtualiter, eo quod ipse est causa omnium transmutationis. Quia vero dictum est, quod tempus cum sit successivum, habet esse solum per aliquod indivisibile sui, quod est nunc, non irrationabiliter dubitatur, utrum sit unum et idem nunc in eodem tempore, an aliud et aliud. Videtur enim, quod sit unum et idem, quia sicut impossibile est duas partes temporis simul esse, nisi una contineat aliam, sicut annus mensem, mensis septimanam, septimana diem ; ita impossibile est duo nunc in tempore simul esse, cum unum non contineat alterum ; si ergo primum nunc non potest simul esse cum posteriori, necesse est primum esse corruptum. Omne autem quod est corruptum, corruptum est in aliquo nunc. Nunc ergo quod est corrup-

sent. Donc le présent qui est altéré, ou est altéré en lui-même ou dans quelque instant présent postérieur, parce que cela seroit ou dans le présent médiat ou dans le présent immédiat; ce n'est pas dans le présent immédiat, parce que l'instant présent n'est pas la continuation d'un autre instant présent, de même que un point ne continue pas un autre point, comme on le prouve dans le sixième livre de la Physique. Il ne peut pas non plus être corrompu dans le moment présent médiat, parce qu'il y a un temps moyen entre deux présents, de même qu'il y a une ligne médiane entre deux points. Or, dans tout temps il y'a une infinité de moments présents. Si donc le présent antérieur étoit altéré dans le présent postérieur médiat, il s'ensuivroit qu'il auroit l'être avec une infinité de présents moyens, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il y ait dans le temps deux moments présents. Il y a à cela une double objection. D'abord, parce que chaque continu fini a au moins deux termes. Or, le présent est le terme du temps, et pour déterminer un temps limité. Donc il y a au moins deux présents dans le temps. La seconde c'est qu'on dit que des choses existent ensemble lorsqu'elles existent dans le même temps présent. Si donc il n'y avoit pas plusieurs présents dans le temps, mais bien un seul, il s'ensuivroit que les choses qui se feront dans mille ans existeroient en même temps que les choses qui existent aujourd'hui. Or c'est impossible. Il faut remarquer qu'ainsi qu'il a été dit, l'existence des choses successives consiste en ce qu'elles existent suivant quelque chose d'indivisible de soi qui peut être manifesté, parce que chaque partie d'une chose successive est divisible en différentes parties. Si donc il existoit quelque chose de successif, non-seulement suivant quelque chose d'indivisible de soi, mais suivant quelque partie de soi, il s'ensuivroit qu'un grand nombre de parties d'une chose successive existeroient en même temps, ce qui est

tum, aut est corruptum in seipso aut in aliquo posteriori; non in seipso, quia nunc est, nec in aliquo posteriori, quia aut hoc esset in nunc mediato, aut in nunc immediato: non in nunc immediato, quia unum nunc, non est continuura alii nunc, sicut nec punctus puncto, ut probatur VI. *Phys.* Nec potest corrumpi in nunc mediato, quia inter quælibet duo nunc, est tempus medium, sicut inter quælibet duo puncta, est linea media. In quolibet autem tempore sunt infinita nunc. Si ergo nunc prius, corrumpere in nunc posteriori mediato, sequitur quod haberet esse cum infinitis nunc mediis, quod est impossibile. Impossibile est ergo, duo nunc esse in tempore. Oppositum hujus videtur dupliciter. Primo quia cujuslibet continui finiti sunt duo ter-

mini ad minus; nunc autem terminus temporis est, et est accipere tempus finitum, ergo ad minus sunt duo nunc in tempore. Secundo, quia illa dicuntur simul esse, quæ sunt in eodem nunc temporis. Si ergo non essent plura nunc in tempore, sed unum tantum, sequitur quod ea quæ fiunt post millesimum annum, simul essent cum his quæ sunt hodie; hoc autem est impossibile. Intelligendum quod, sicut dictum est, esse successivorum consistit in hoc quod existant secundum aliquid indivisibile sui, quod manifestari potest, quia quælibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquod successivum existeret non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem, sequitur quod multæ partes ali-

contraire à la condition des choses successives. Nous pouvons prouver cela plus particulièrement à l'égard du temps, parce que chaque partie du temps est temps. Si donc il existoit quelque partie du temps, il s'ensuivroit que le temps existeroit en soi, ce qui est faux. Donc le temps existe en quelque chose de divisible de soi, qui est le moment présent. Cela supposé, il faut dire que le seul et même présent se trouve dans tout le temps selon la substance, différent quant à l'être et la raison. La raison de cela est que au moment présent qui est dans le temps succède ou un autre présent ou quelque partie, et non un autre présent; parce que un moment présent ne peut pas être continué par un autre; ce n'est pas non plus quelque partie de temps, parce que nulle partie de temps ne peut exister en soi, comme il a été prouvé. Donc il est impossible qu'un présent succède à un autre présent dans le temps. En outre, il en est du présent, relativement au temps, comme de ce qui est porté au mouvement, de même que nous connoissons le mouvement par ce qui y est porté, aussi bien que l'antériorité et la postériorité dans le mouvement en voyant les différentes positions de ce qui est mû, ainsi sont déterminées par le présent dans le temps l'antériorité et la postériorité. Mais ce qui est porté au mouvement est identiquement le même dans tout le mouvement, mais différent quant à l'être, en raison du changement de position. Donc, le présent est identiquement le même dans tout le temps suivant la substance et différent quant à l'être selon qu'il est considéré dans les différentes successions de temps. Et les raisons alléguées d'abord ne valent rien. Car lorsqu'on dit que chaque fini a au moins deux termes, il faut dire que chaque fini continu permanent a deux termes différents quant à la chose, mais pour le continu fini successif il n'est pas nécessaire

cujus successivi simul essent, quod est contra rationem successivorum. Specialius autem possumus hoc probare de tempore, quia quælibet pars temporis est tempus. Si ergo aliqua pars temporis existeret, sequitur quod tempus secundum se existeret, quod est falsum. Existit ergo tempus secundum aliquid sui indivisibile, illud autem est nunc. Hoc supposito dicendum est quod unum et idem nunc est in toto tempore secundum substantiam, differens secundum esse et rationem. Cujus ratio est, quia ipsi nunc, quod est in tempore, aut succedit aliud nunc, aut aliqua pars temporis, non aliud nunc; quia unum nunc non potest continuari alii nunc; non aliqua pars temporis, quia nulla pars temporis secundum se existere potest, ut probatum est. Ergo impossibile est quod unum nunc succedat alii nunc in tempore. Præterea, sicut se habet illud quod fertur ad motum, ita nunc ad tempus, quia sicut per illud quod fertur, cognoscimus motum et prius et posterius in motu, in quantum videmus illud quod movetur, aliter et aliter se habere, ita per nunc determinatur prius et posterius in tempore. Sed quod fertur unum est et idem secundum substantiam in toto motu, aliud et aliud secundum esse in quantum est alibi et alibi. Ergo et ipsum nunc unum et idem est in toto tempore secundum substantiam, aliud et aliud secundum esse, in quantum scilicet consideratur in alio et alio successu temporis. Nec valent rationes prius adductæ. Cum enim dicitur quod cujuslibet finiti sunt duo termini ad minus, dicendum quod cujuslibet continui finiti permanentis, sunt duo termini differentes secundum rem, continui vero finiti successivi non oportet quod sint duo termini secundum subjectum, sed solum secundum ra-

qu'il y ait deux termes suivant le sujet, mais bien suivant la raison. C'est pourquoi il est faux de supposer qu'il y a un temps limité. En effet, il ne faut pas prendre un temps fini en acte et limité par le présent, si ce n'est dans notre imagination, ou par rapport à quelque mouvement qui est limité dans le temps. Car tout le temps est continu en soi et il n'y a actuellement nulle partie séparée de l'autre. A l'autre objection, il faut répondre que l'on ne dit pas exister simultanément suivant le temps les choses qui sont dans le même présent quant à la substance, mais bien celles qui sont dans le même présent quant à l'être et à la raison. Mais les choses qui arriveront dans mille ans et celles qui existent aujourd'hui, quoiqu'elles soient dans le même présent quant à la substance, elles n'y sont pas quant à l'être, on ne doit donc pas dire qu'elles existent simultanément.

## CHAPITRE II.

*Le temps n'est pas un mouvement, mais quelque chose du mouvement.*

Après avoir reconnu que le temps existe, il faut rechercher ce qu'il est. Or, il faut considérer que le temps n'est pas un mouvement comme certains ont cru que le temps étoit un mouvement du ciel appelé circulation, parce que toute partie du temps est temps. Si donc le temps étoit une circulation, il s'ensuivroit que toute partie de la circulation seroit circulation, ce qui est cependant faux. De même, tout mouvement est prompt ou lent, or le temps n'est ni rapide ni lent, donc le temps n'est pas un mouvement. La mineure est évidente, car la rapidité et la lenteur sont déterminées par le temps, mais le temps n'est pas déterminé par le temps, ni quant à la quantité, ni quant à la qualité. Secondement, il faut considérer que quoique le temps ne soit

tionem. Et præterea falsum supponit ratio in hoc quod ponit quod est dare tempus finitum. Non enim est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per nunc, nisi secundum imaginationem nostram, vel per relationem ad aliquem motum, qui in tempore terminatur. Totum enim tempus secundum se continuum est, nec est actualiter una pars divisa ab alia. Ad aliud dicendum, quod non dicuntur esse simul secundum tempus, quæcumque sunt in nunc eodem secundum substantiam, sed quæ sunt in eodem nunc secundum esse et secundum rationem. Illa autem quæ fiunt post millesimum annum et quæ sunt hodie, licet sint in eodem nunc secundum substantiam, non tamen sunt in eodem secundum esse, et ideo non oportet quod dicatur esse simul.

### CAPUT II.

*Quod tempus non est motus, sed aliquid ejus.*

Viso ergo quod tempus sit, inquirendum est quid sit. Est autem considerandum, quod tempus non est motus, sicut quidam opinati sunt tempus esse motum cæli, qui circulatio dicitur, quia quælibet pars temporis est tempus. Si ergo tempus esset circulatio, sequeretur quod quælibet pars circulationis esset circulatio, quod tamen falsum est. Item omnis motus est velox vel tardus, tempus autem nec tardum est, nec velox. Ergo tempus non est motus. Minor patet, quia velox et tardum determinantur tempore, tempus autem non determinatur tempore, nec quantum ad qualitatem. Secundo considerandum, quod

pas un mouvement, il n'est pas cependant sans mouvement. En effet, comme nous ne nous transformons pas dans notre cognition par la succession des choses susceptibles de cognition, nous ne saisissons pas alors le temps, parce que nous ne saisissons pas le mouvement, comme il arriva aux dormeurs de Sardes de la fable. Là, par le moyen de certains enchantements, on rendoit insensibles des hommes qui, à leur réveil, disoient avoir vu des merveilles. Ces personnes en s'éveillant ne tenoient pas compte du temps qui s'étoit écoulé, parce qu'elles joignoient l'instant présent où elles s'étoient endormies à l'instant présent où elles s'étoient réveillées, comme s'il n'y avoit pas eu de temps intermédiaire. De même donc que s'il n'y avoit rien eu d'intermédiaire entre ces deux instants présents, il n'y auroit pas eu de temps, ainsi elles ne percevoient pas le temps, parce qu'elles ne percevoient pas l'intermédiaire ; donc de même, nous ne percevons pas le temps, parce que nous ne percevons pas le mouvement. Mais lorsque nous percevons le mouvement et que nous déterminons en lui l'antériorité et la postériorité, alors nous percevons le temps. Il reste donc à dire que quoique le temps ne soit pas un mouvement, il n'est pas néanmoins sans mouvement. Donc comme nous connoissons en même temps le mouvement et le temps, il est évident que le temps est quelque chose du mouvement lui-même. Or, le mouvement suit la grandeur sous deux rapports, quant à la continuité et quant à l'antériorité et à la postériorité, et il en est de même du temps à l'égard du mouvement. Mais la priorité et la postériorité du mouvement, quoiqu'elles soient subjectivement la même chose avec le mouvement, en différent néanmoins en raison, par la raison que dans la définition du mouvement elles sont déterminées dans le liv. IV de la Physique. Conséquemment il reste à chercher en raison de quoi le temps suit le mouvement, si c'est absolument en raison du mouvement ou de l'antériorité

---

licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Cum enim nos non transmutamur secundum cognitionem nostram per successionem cognoscibilium, tunc non apprehendimus tempus, quia nec apprehendimus motum, sicut accidit his quos fabulantur dormisse in Sardo apud Heroes. Ibi enim reddebantur aliqui insensibiles propter quasdam incantationes, quod excitati dicebant se vidisse quædam mirabilia. Tales autem qui excitabantur, non percipiebant tempus quod fluxerat, eo quod copulabant primum nunc in quo dormire cœperant, posteriori nunc, in quo excitati fuerant, ac si non fuisset tempus medium. Sicut ergo si nihil fuisset medium inter illa duo nunc, non fuisset tempus, ita quia non percipiebant medium, non percipiebant tempus, sic ergo non percipimus tempus, quia non percipimus motum. Cum autem percipimus motum et determinamus prius et posterius in ipso, tunc percipimus tempus. Relinquitur ergo, quod licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Quia ergo simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus. Motus autem sequitur magnitudinem quantum ad duo, scilicet quantum ad continuitatem et quantum ad prius et posterius, et similiter tempus motum. Prius autem et posterius motus, licet sint idem subjecto cum motu, differunt tamen ratione, eo quod in definitione motus assignantur in IV. *Physic.* Et ideo restat inquirere, ratione cujus tempus sequitur motum, utrum scilicet ra-



rité et de la postériorité. Il faut dire que c'est à raison de l'antériorité et de la postériorité, parce que c'est par là que le temps se reconnoît. Donc le temps suit le mouvement à raison de la priorité et de l'antériorité, sur quoi il faut comprendre que l'antériorité et la postériorité dans le mouvement peuvent être considérées sous un double point de vue. Le premier suivant qu'elles sont sous la forme de continu d'une manière absolue, et de cette manière en connoissant l'antériorité et la postériorité, nous connoissons en même temps le mouvement. Le second, suivant qu'elles sont sous une forme discrète, en tant que, par exemple, l'ame dit que la postériorité est différente de l'antériorité, que ce sont deux choses diverses, et une seule chose, et ainsi le temps n'est pas absolument le mouvement, ni absolument non plus l'antériorité et la postériorité du mouvement, mais c'est l'antériorité et la postériorité du mouvement dénombrées, comme il a été dit. Nous pouvons tirer de là une définition du temps, que le temps est le nombre mù suivant l'antériorité et la postériorité. Que le temps soit un nombre, c'est évident. C'est par le nombre en effet que nous jugeons du plus ou du moins d'une chose, et c'est par le temps que nous jugeons du plus ou du moins dans le mouvement; donc le temps est un nombre. Or, il y a deux sortes de nombres, le nombre absolu qui sert à la numération, comme un, deux, trois, et le nombre nommé, comme le nombre dix hommes. Le temps, en effet, n'est pas un nombre servant à la numération, mais un nombre nommé, c'est l'antériorité et la postériorité en tant que nombrées dans le mouvement. Et quoique le nombre servant à la numération soit quelque chose de discret, le temps est cependant quelque chose de continu, comme dix aunes de drap sont continues, quoique le nombre dix soit quelque chose de discret. Le temps étant donc quelque chose de discret et quelque chose de con-

tione motus absolute aut ratione prioris et posterioris. Dicendum, quod hoc est ratione prioris et posterioris, quia ex priori et posteriori in motu cognoscitur tempus. Ergo tempus sequitur motum ratione prioris et posterioris, juxta quod intelligendum est, quod prius et posterius in motu possunt considerari dupliciter. Uno modo, prout sunt sub forma continui absolute, et sic cognoscendo prius et posterius, simul cognoscimus motum. Alio modo, ut sunt sub forma discreta, in quantum scilicet anima dicit posterius esse aliud a priori, et ipsa esse duo et unum, et sic tempus non est motus absolute, nec prius ac posterius motus absolute, sed est prius et posterius motus ut numerata sunt. Ex quo possumus concludere diffinitionem temporis, quod tempus est numerus motus

secundum prius et posterius. Quod autem tempus sit numerus patet. Numero enim judicamus aliquid plus vel minus, tempore autem judicamus motus esse minorem et majorem. Ergo tempus est numerus. Numerus autem est duplex. Est enim numerus absolute quo numeramus, ut unum, duo, tria, etc. Et numerus numeratus, ut numerus decem hominum. Tempus enim non est numerus quo numeramus, sed numerus numeratus; est enim prius et posterius, ut numerata sunt in motu. Et licet numerus quo numeramus, sit aliquid discretum, tamen tempus est aliquid continuum, sicut decem ulnæ panni sunt continuæ, licet numerus denarius sit aliquid discretum. Quia ergo tempus et est aliquid discretum et aliquid continuum, relinquatur quod in tempore est dare aliquo modo

tinu, il reste à reconnoître dans le temps un nombre minime dans un sens et non dans un autre. Car dans un nombre on peut simplement prendre le plus petit comme l'unité, ou un des plus petits comme le nombre deux, qui a la raison de nombre. Mais dans le nombre nommé, comme dans la multitude des lignes, il faut prendre le moindre suivant la multitude, comme une ou deux lignes. Mais suivant la grandeur il ne faut pas prendre la plus petite ligne, parce que toute ligne est divisible en d'autres lignes. Comme aussi dans le temps il faut prendre le plus petit temps suivant la multitude, comme par exemple un jour ou deux jours dans le genre des jours; mais il ne faut pas prendre le plus petit suivant la grandeur, parce que tout temps est divisible à l'infini, ainsi que tout continu. Or, parce que le temps est nombre et qu'il est aussi continu, voilà pourquoi on dit qu'il est abondant et rare, long et court, mais non rapide ou lent. L'abondance et la rareté sont des passions du nombre, et c'est pour cela que le temps étant nombre est dit abondant ou rare. Long ou court sont des passions du continu, c'est pour cela que l'on dit de la ligne qu'elle est longue ou courte, et c'est pour cela qu'étant continu le temps est dit long ou court. Il n'est pas dit rapide ou lent, parce qu'étant un nombre mê, si le temps étoit dit rapide ou lent, ce seroit à raison ou du nombre ou du mouvement. Ce ne seroit pas à raison du nombre, parce que le nombre n'est dit ni rapide ni lent, ce ne seroit pas à raison du mouvement, parce que, quoique le temps soit quelque chose du mouvement, on ne peut pas dire que le temps soit le mouvement. C'est pourquoi il ne faut pas attribuer au temps les passions du mouvement qui sont rapide et lent, parce que rapide et lent sont déterminés par le temps, et c'est pour cela que le temps n'est dit ni rapide ni lent. Mais la continuité dans le temps vient de la continuité du mouvement, non de toute espèce de mouvement,

numerum minimum, et aliquo modo non. In numero enim simpliciter est dare minimum, sicut unitatem, vel minimum quod habet rationem numeri, sicut est binarius. In numero autem numerato, sicut in multitudine linearum est dare minimum secundum multitudinem, sicut unam lineam aut duas; secundum magnitudinem autem non est dare minimam lineam, eo quod omnis linea divisibilis est in alias lineas. Sicut etiam in tempore est dare minimum tempus secundum multitudinem: puta, unam diem vel duos dies in genere dierum; minimum autem tempus secundum magnitudinem non est dare, eo quod omne tempus divisibile est in infinitum, sicut et quodlibet continuum. Quia autem tempus et est numerus et est continuum, inde est quod dicitur multum et paucum, breve et longum, non autem velox vel tardum.

Multum enim et paucum sunt passionibus numeri et ideo tempus; quia est numerus, dicitur multum et paucum. Longum autem et breve sunt passionibus continui, unde linea dicitur longa vel brevis, et quia tempus est continuum, ideo dicitur longum vel breve. Velox autem aut tardum non dicitur, quia cum tempus sit numerus motus, si diceretur velox aut tardum, aut hoc esset ratione numeri aut motus; non ratione numeri, quia numerus neque velox neque tardus dicitur; neque ratione motus, quia licet tempus sit aliquid motus, non est tamen dicere quod tempus sit motus. Et ideo non oportet passionibus motus, quæ sunt velox et tardum, dici de tempore, quia velox et tardum determinantur tempore, et ideo tempus non dicitur velox nec tardum. Continuitas autem in tempore est ex continuitate motus, non cujuscumque,

mais du premier ; et en conséquence parce que le premier mouvement est un, le temps est quelque chose de un mesurant tous les mouvements faits en même temps. Or l'antériorité et la postériorité du temps sont diverses comme dans le mouvement. D'où il arrive que de même que la même circulation est réitérée suivant l'espèce, mais non suivant le nombre, ainsi le temps se réitère suivant l'espèce, mais non suivant le nombre. Or, nous mesurons le mouvement par le temps et le temps par le mouvement, en tant que nous déterminons la quantité de l'un par la quantité de l'autre. En effet, nous mesurons le mouvement par le temps, parce que le temps, suivant ce qu'il est, est un nombre mù ; nous mesurons aussi le temps en tant que nous déterminons sa quantité par la quantité du mouvement qui nous est connue. Nous disons, en effet, que le temps est abondant, parce que le mouvement qui s'est fait dans le temps est considérable, et cela se fait rationnellement. Car le mouvement suit la grandeur quant à la continuité et à l'antériorité et à la postériorité, et le temps suit de même le mouvement. Or, nous mesurons le mouvement par la grandeur et *vice versâ*. Nous disons, en effet, que le mouvement est considérable, parce que la grandeur sur laquelle s'effectue le mouvement est considérable ; et de même nous disons que la grandeur est considérable, parce que un grand mouvement s'est opéré sur la grandeur. C'est pour cette raison et de la même manière que nous déterminons la quantité du temps par le mouvement, et la quantité du mouvement par le temps.

---

<p>sed primi ; et ideo quia motus primus unus est, tempus est unum mensurans omnes motus simul factos. Prius autem et posterius temporis altera sunt, sicut prius et posterius motus. Unde sicut reiteratur eadem circulatio secundum speciem et non secundum numerum, ita tempus reiteratur idem secundum speciem et non secundum numerum. Mensuramus autem motum tempore, et tempus motu, in quantum determinamus quantitatem unius per quantitatem alterius. Motum enim mensuramus tempore, quia tempus secundum id quod est, est numerus motus ; tempus etiam mensuramus, in quantum scilicet per quantitatem motus nobis notam determi-</p>	<p>namus quantitatem temporis. Dicimus enim quod tempus est multum, quia motus qui factus est in tempore est multus, et hoc rationabiliter accidit. Motus enim sequitur magnitudinem quantum ad continuitatem et prius et posterius, et tempus similiter motum. Per magnitudinem autem mensuramus motum, et e converso. Dicimus enim quod motus est multus, quia magnitudo supra quam est motus, est multa, et similiter dicimus, quod magnitudo est multa, quia motus supra magnitudinem factus est multus. Quare et similiter determinamus quantitatem temporis per motum et quantitatem motus per tempus.</p>
--	--

## CHAPITRE III.

*Quelles sont les choses qui sont mesurées par le temps et celles qui ne le sont pas.*

Après avoir déterminé ce qui est relativement au temps en soi, il faut considérer ce qui en est dans les rapports aux choses qui sont mesurées par le temps. Or, il faut considérer que le temps est comparé d'une manière différente avec le mouvement et avec les autres choses. En effet, le mouvement étant essentiellement continu et successif, il n'est pas seulement mesuré par le temps quant à son être et sa succession ou durée, mais encore quant à ce qu'il est, parce que son essence consiste dans la succession. Mais les choses mobiles ne sont pas mesurées par le temps, par rapport à ce qu'elles sont, comme l'homme ou la pierre, parce que leur essence est dans chaque instant présent du temps et n'a ni antériorité, ni postériorité ou succession, c'est pourquoi c'est l'instant présent du temps et non le temps qui leur correspond. Mais elles sont mesurées par le temps quant à leur être et à leur succession ou durée, parce que leur durée n'existe pas toute en même temps. De même donc que pour le mouvement être dans le temps, c'est être mesuré par le temps quant à ce qu'il est et quant à sa durée; ainsi pour les autres choses être dans le temps c'est être mesurées par le temps, non quant à ce qu'elles sont, mais quant à leur durée; et la vérité de cela saute aux yeux. En effet, être dans le temps, ou c'est être pendant que le temps dure, ou être comme dans un nombre; or être dans le temps, n'est pas être quand le temps dure, de même que être dans un lieu n'est pas être pendant la durée du lieu; car il s'en suivroit que toutes choses seroient dans le même lieu, tandis que tout est quand un seul lieu est; comme il s'en suivroit aussi que le ciel se-

## CAPUT III.

*Quæ sunt illa quæ mesurantur tempore et quæ non.*

Determinatio de tempore, secundum se considerandum est de ipso secundum relationem ad ea quæ tempore mesurantur. Est autem considerandum, quod aliter comparatur tempus ad motum et ad alias res. Cum enim motus sit continuus et successivus essentialiter, ideo non solum mesuratur tempore quantum ad suum esse, et suam successionem vel durationem; sed etiam quantum ad id quod est, quia ejus essentia in successione consistit. Mobilia vero quantum ad id quod sunt, sicut homo aut lapis non mesurantur tempore, quia essentia eorum est in quolibet nunc temporis, nec habet prius nec posterius,

sive successionem, unde his respondet nunc temporis et non tempus. Mensurantur autem tempore quantum ad suum esse et suam successionem vel durationem, quia duratio eorum non est tota simul. Sicut ergo motum esse in tempore, est ipsum mensurari tempore quantum ad id quod est et quantum ad suam durationem, ita alias res esse in tempore, est ipsas mensurari tempore non quantum ad id quod sint, sed quantum ad suam durationem, et quod hoc sit verum patet. Esse enim in tempore, aut est esse dum tempus est, aut est esse sicut in numero; esse autem in tempore non est esse quando tempus est, sicut nec esse in loco est esse quando locus est. Sic enim sequeretur, quod omnia essent in eodem loco, cum omnia sint quando unus locus est; sicut etiam seque-

roit dans un grain de mil, parce que le ciel existe en même temps que le grain de mil. Mais être dans le temps c'est être mesuré et renfermé par le temps, de même que être dans un lieu c'est être mesuré et renfermé dans ce lieu. C'est pourquoi il s'ensuit que être dans le temps, c'est être comme dans un nombre. Or, une chose est de deux manières dans un nombre, ou elle est quelque chose de ce nombre, comme l'unité, pair ou impair, ou parce qu'elle est son nombre, comme d'une chose nombrée. Ainsi donc le temps étant un nombre, on dit que des choses sont dans le temps, parce qu'elles sont quelque chose de ce temps, comme le présent, le passé, l'avenir. D'autres choses sont dans le temps, non parce qu'elles sont quelque chose du temps, mais parce qu'elles sont mesurées par le temps et sont renfermées dans le temps, comme les choses qui sont dans un nombre sont renfermées dans ce nombre. Donc, puisque être dans le temps c'est être comme dans un nombre et donner un plus grand nombre à tout ce qui est dans le nombre, il s'ensuit que c'est donner un temps plus grand à tout ce qui est dans le temps. C'est donc là la première condition de toutes les choses qui sont mesurées par le temps. Leur seconde condition, c'est que toutes les choses qui sont dans le temps souffrent dans le temps, comme nous avons coutume de dire que le temps flétrit et corrompt les choses qui sont dans le temps et que le temps engendre l'oubli. Il y a deux causes de cela. La première, c'est que nous voyons certaines choses se corrompre dans le temps sans qu'il apparaisse aucun agent extérieur de corruption, comme il arrive dans la corruption qui provient de la vieillesse que nous attribuons surtout au temps. Or rien ne se fait dans le temps sans qu'il paroisse quelque agent extérieur, c'est pour cela que nous ne disons pas que le temps est cause de la génération, comme de la corruption, ou que le temps est cause de la

retur, quod cœlum esset in grano milii, quia cœlum est quando granum milii est; sed esse in tempore est mensurari et contineri a tempore, sicut esse in loco est mensurari et contineri loco. Propter quod sequitur quod esse in tempore est esse sicut in numero. In numero autem aliquid est dupliciter, aut enim est aliquid ipsius numeri, sicut unitas, par vel impar; aut quia numerus est ejus, sicut rei numeratæ. Sic ergo cum tempus sit numerus, aliqua dicuntur esse in tempore, quia sunt aliquid ipsius temporis, ut nunc, prius et posterius. Aliqua autem sunt in tempore, non quia sunt aliquid ejus, sed quia mensurantur tempore et continentur sub tempore, sicut ea quæ sunt in numero continentur sub numero; quia ergo esse in tempore est sicut in numero, omni autem eo

quod est in numero est dare majorem numerum, inde est quod est dare tempus majus omni eo quod est in tempore. Hæc est ergo prima conditio omnium eorum quæ tempore mensurantur. Secunda conditio eorum est, quod quæcumque sunt in tempore patiuntur sub tempore, sicut consuevimus dicere quod tempus tabefacit et corrumpit ea quæ sunt in tempore et quod oblivio fit propter tempus. Hujus autem causa est duplex. Prima est, quia videmus aliqua corrumpi in tempore, dato quod non appareat nobis aliquod exterius corrumpens, sicut est in corruptione quæ fit ex senio, quam maxime attribuimus tempori. Nihil autem fit in tempore nisi appareat aliquid exterius faciens, propter quod non dicimus quod tempus sit causa generationis, sicut corruptionis, aut quod

science, comme il est cause de l'oubli, parce que personne ne devient savant par la raison qu'il vit longtemps. La seconde cause est que le temps est un nombre mê; or le mouvement produit l'éloignement de ce qui est mobile de la position où il étoit d'abord et est une cause de plus de la corruption et de la génération, à quoi on assigne une triple cause. La première, c'est que le mouvement éloigne ce qui est mê de sa première position, comme il a été dit. Or cette distance est déterminée par rapport au terme qui est corrompu dans le mouvement, et par conséquent le mouvement est par soi une cause de corruption. Mais que le mouvement produise quelque terme *ad quem*, ce n'est pas absolument de l'essence du mouvement, mais cela lui convient en tant qu'il est limité. Or, il a le caractère de fini, d'après l'intention déterminée du moteur, dont le rôle est de mouvoir à un but déterminé. C'est ce qui fait que la génération d'un terme *ad quem* doit être plutôt attribuée à la forme du moteur lui-même, à raison duquel le moteur imprime le mouvement, qu'au mouvement lui-même. La seconde raison, c'est que la chose qui est mê n'est en aucune manière pendant le mouvement ni dans le terme *a quo*, ni dans le terme *ad quem*, mais est étrangère à l'un et à l'autre. Et par conséquent le mouvement est de soi la cause pourquoi ce qui est mê est privé du terme *a quo* et du terme *ad quem*. Or, lorsque ce qui est mobile est constitué sous le terme *ad quem*, il n'y a plus alors de mouvement, et par conséquent le mouvement est plus la cause de la corruption de chaque terme, pendant qu'il existe, que de la génération du terme *ad quem*, parce que lorsque le terme *ad quem* est produit, il n'y a plus alors de mouvement. La troisième raison, c'est que, ainsi qu'on le voit dans le troisième livre de la Physique, le mouvement est conduit à la condition d'acte, suivant qu'il est considéré *ut ab hoc*, et à la con-

tempus sit causa disciplinæ, sicut est causa oblivionis, quia ex hoc solo quod aliquis diu vivit, non efficitur sciens. Secunda causa est, quod tempus est numerus motus, motus autem facit distare mobile a dispositione in qua prius erat, et est magis causa corruptionis et generationis, cujus ratio signatur triplex. Prima ratio est, quia motus facit id quod movetur distare a prima dispositione sua, ut dictum est. Hæc autem distantia attenditur respectu termini a quo, qui corrumpitur in motu, et ideo motus per se est causa corruptionis. Quod autem per motum generetur aliquis terminus ad quem, hoc non est de ratione motus absolute, sed convenit ei ut finitus est. Rationem autem finiti habet ex determinata intentione moventis, cujus est movere ad aliquem determinatum terminum.

Unde generatio termini ad quem magis est attribuenda formæ ipsius moventis, ratione cujus movens movet, quam ipsi motui. Secunda ratio est, quia illud quod movetur, dum movetur, neque est omnino in termino a quo, neque in termino ad quem, sed deficit ab utroque; et ideo motus de se est causa quare mobile sit sub privatione termini a quo, et termini ad quem. Cum autem mobile factum est sub termino ad quem, tunc non est motus, et ideo motus magis est causa corruptionis utrisque termini dum est, quam generationis termini ad quem, quia cum terminus ad quem generatus est, tunc motus non est. Tertia ratio est, quia ut patet ex III. *Phys.*, motus trahitur ad rationem actionis, secundum quod consideratur ut ab hoc, ad rationem autem passionis trahitur,

dition de passion, selon qu'il est considéré *ut in hoc*. Or, il est constant que tout accident a une relation plus vraie au sujet qu'à la cause agissante, c'est pourquoi la considération du mouvement sous la raison de passion est plus vraie que sous la raison d'action. Or, la passion est par soi une cause de corruption. Car il est de son essence de perdre de la substance à proportion du développement qu'elle prend. Or, la production est plutôt attribuée à l'action. Et parce que, comme il a été dit, le mouvement est considéré d'une manière plus vraie sous le caractère de passion que sous celui d'action, il s'ensuit que le mouvement est plus une cause de corruption que de génération. Or, comme il a été dit, le temps est la mesure du mouvement, et il est par conséquent plutôt cause de corruption que de génération, ainsi que le mouvement. Néanmoins il n'est cause par soi ni de l'une ni de l'autre. De ces deux conditions qui paroissent dans les choses qui sont dans le temps, nous pouvons conclure que les choses qui existent toujours ne sont pas dans le temps. D'abord, parce que, comme le dit la première condition, c'est la destinée de tout ce qui est dans le temps de recevoir un temps plus grand; mais pour les choses sempiternelles il n'y a pas à recevoir un temps plus grand, puisqu'elles existent toujours; donc les choses qui existent toujours ne sont pas dans le temps. En outre, comme porte la seconde condition, les choses qui sont dans le temps sont passives dans le temps, sont corrompues dans le temps; mais les choses qui existent toujours ne sont pas passives dans le temps, elles ne se corrompent ni ne vieillissent; c'est pourquoi il est clair qu'elles ne sont pas dans le temps. On pourroit croire, d'après tout ce qui a été dit, que les choses qui sont dans le repos conservant toujours la même physionomie pendant leur repos, comme les choses sempiternelles, ne sont pas me-

ut consideratur ut in hoc. Constat autem quod omne accidens veriore habet comparisonem ad subjectum, quam ad causam agentem, ideo verior est consideratio motus sub ratione passionis, quam sub ratione actionis. Passio autem est causa corruptionis per se. De ratione enim ejus est, quod ipsa magis facta plus, et plus abiciat a substantia; factio autem magis attribuitur actioni. Et quia sicut dictum est, verius consideratur motus sub ratione passionis, quam sub ratione actionis, inde est quod motus magis est causa corruptionis quam generationis. Tempus autem, ut dictum est, est mensura motus, et ideo magis est causa corruptionis quam generationis, sicut et motus; neutrius tamen est causa per se. Ex his duabus conditionibus quæ apparent in rebus quæ sunt in tem-

pore, possumus concludere, quod ea quæ sunt semper, non sunt in tempore. Primo, quia sicut dicit prima conditio, omni eo quod est in tempore, est accipere tempus majus; sempiternis autem non est aliquid majus tempus accipere, cum ipsa semper sint; ergo ea quæ semper sunt, non sunt in tempore. Præterea, sicut dicit secunda conditio, ea quæ sunt in tempore patiuntur in tempore, corrumpuntur in tempore, ea autem quæ semper sunt, non patiuntur a tempore, nec corrumpuntur, neque senescunt, quare manifestum est quod non sunt in tempore. Ex his autem quæ dicta sunt, posset aliquis credere, quod ea quæ quiescunt, cum semper dum quiescunt similiter se habeant sicut sempiterna, quod non mensurarentur tempore: hoc autem est falsum. Et ideo dicendum est, quod

surées par le temps ; or cela est faux. Et par conséquent il faut dire que, de même que le temps est la mesure par soi du mouvement, il est aussi la mesure par accident du repos. Car, en effet, il ne faut pas que tout ce qui est dans le temps soit mù *actu*, comme il est nécessaire que tout ce qui est en mouvement soit mù actuellement, parce que le temps n'est pas le mouvement, quoiqu'il soit un nombre mù. Or, il convient que dans le nombre du mouvement il y ait non-seulement ce qui est mù, mais aussi ce qui est en repos ; car on ne dit pas en repos tout ce qui n'est pas en mouvement, mais bien tout ce qui n'est pas en mouvement malgré l'aptitude native à recevoir le mouvement, et toute chose semblable est mobile. Donc l'être d'une chose en repos est l'être d'une chose mobile ; or l'être d'une chose mobile est mesuré par le temps, donc il en est de même de l'être d'une chose en repos. Mais ce qui est en repos et ce qui est en mouvement se mesure quant à la quantité du repos ou du mouvement, le mouvement par soi, mais le repos par accident. Nous disons, en effet, qu'une chose a été en repos pendant un jour, parce qu'elle a été privée de mouvement pendant un jour. D'après cela il faut comprendre que ce qui est mobile peut être considéré de deux manières, ou selon sa substance ou son essence, ou selon son être. Si on le considère dans sa substance, ce n'est point mesuré par le temps, par la raison qu'une substance mobile existe dans tout instant présent du temps et n'a point de succession ni d'antériorité et de postériorité. Si, au contraire, on le considère sous le rapport de son être, on peut le faire de deux manières, ou quant à l'être substantiel, ou quant à l'être qu'il a dans le mouvement qui est son aptitude au mouvement. Si on le considère de la première manière, ce n'est pas mesuré par le temps, tandis qu'il en est ainsi de la seconde manière. Car le mouvement n'est pas un tout

sicut tempus est mensura motus per se, ita est mensura quietis per accidens. Non enim oportet quod omne quod est in tempore, actu moveatur, sicut omne quod est in motu necesse est actualiter moveri, quia tempus non est motus, licet sit numerus motus. In numero autem motus convenit esse non solum illud quod movetur, sed etiam illud quod quiescit. Quiescens enim non dicitur quodcumque quod non movetur, sed quod non movetur aptum tamen natum moveri, et omne tale est mobile. Esse ergo rei quiescentis est esse rei mobilis; esse autem rei mobilis mensuratur tempore, ergo et esse rei quiescentis. Mensuratur autem id quod quiescit et id quod movetur quantum ad quantitatem quietis vel motus; motus tamen per se, quies autem per accidens. Dicimus enim quod ali-

quid quievit uno die, quia cessavit a motu una die. Juxta quod intelligendum est quod mobile potest considerari dupliciter, vel quantum ad suam substantiam seu essentiam, vel quantum ad suum esse. Si consideratur quantum ad suam substantiam, sic non mensuratur tempore, eo quod substantia mobilis in quolibet nunc temporis est, nec habet successionem, nec prius nec posterius. Si autem consideretur quantum ad suum esse, hoc potest esse dupliciter, quia aut considerari potest quantum ad suum esse substantiale aut quantum ad suum esse, quod habet in motu, quod est suum moveri. Si consideretur primo modo, sic non mensuratur tempore, secundo autem modo mensuratur tempore. Moveri enim mobilis non est totum simul, sed successivum. Viso ergo quod non omnia



simultané, mais successif de ce qui est mobile. Reconnoissant donc que tous les êtres ne sont pas dans le temps, et que tous les non-êtres n'y sont pas non plus, et comprenant cela en peu de mots, il faut dire que tous les non-êtres qui sont dans l'impossibilité de passer à l'être, ne sont pas mesurés par le temps. Et la raison en est que, comme nous l'avons dit, tout ce qui est dans le temps est destiné à prendre un temps plus grand. Or il est constant que l'entité des choses qui ne peuvent passer à l'être n'a pas à prendre un temps plus grand, et par conséquent de tels non-êtres ne sont pas dans le temps. Quant aux choses qui peuvent être et ne pas être, elles sont dans le temps, parce que leur entité et leur non-entité sont susceptibles de recevoir un temps plus grand.

#### CHAPITRE IV.

*De la différence de l'éternité, de l'ævum et du temps ; ce que c'est que chacune de ces choses.*

Après avoir parlé du temps en lui-même et par résolution à l'égard des choses temporelles, il faut le considérer dans ses rapports avec les autres mesures qui sont l'éternité et l'ævum. Il faut voir d'abord si l'éternité existe et ce qu'elle est. Il y en a qui doutent si l'éternité existe, et ils prouvent la négative, par la raison que l'infini en tant qu'infini n'a pas de mesure; mais la cause première est infinie et a l'éternité pour mesure. Donc il semble que l'éternité ne peut exister dans le genre de mesure; donc l'éternité n'est rien. De même toute mesure accuse une quantité quelconque; or la cause première n'a aucune quantité, donc l'éternité ne peut pas être la mesure de la cause première, ni par conséquent être quelque chose, puisqu'on ne suppose l'être que dans le genre de mesure. Autre raison: Rien de ce qui conserve la même condition ne peut servir de mesure; or, l'éternité

entia sunt in tempore, et quod non omnia non entia sunt in tempore, et hoc breviter comprehendamus, dicendum est quod illa non entia quæ impossibile est esse, non mensurantur tempore. Et ratio hujus est, quia sicut dictum est, omni eo quod est in tempore est accipere majus tempus. Constat autem quod non est accipere majus tempus entitate eorum quæ impossibile est esse, et ideo non entia talia non sunt in tempore. Ea autem quæ possunt esse et non esse, sunt in tempore, quia est dare tempus majus entitate eorum et non entitate.

#### CAPUT IV.

*De differentia æternitatis ævi et temporis, et quid sit unumquodque eorum.*

Viso ergo de tempore secundum se et per

resolutionem ad temporalia, considerandum est per relationem ad alias mensuras, quæ sunt æternitas et ævum. Primo ergo videndum an æternitas sit et quid sit. Dubitant enim aliqui an æternitas sit, et probant ipsi quod non, quia infiniti in quantum infinitum est, non est mensura: causa autem prima infinita est, cujus mensura ponitur æternitas. Ergo videtur quod æternitas non possit esse in genere mensuræ. Ergo æternitas nihil est. Item omnis mensura certificat aliquam quantitatem: causa autem prima nullam quantitatem habet. Ergo æternitas non potest esse mensura causæ primæ, nec per consequens aliquid esse, cum non ponatur esse nisi in genere mensuræ. Item, nihil uno modo se habens, potest mensurari; æternitas autem est uno modo se habens, ergo non potest ha-

est toujours la même, donc elle ne peut avoir le caractère de mesure. Or l'éternité n'est établie que comme une sorte de mesure; donc l'éternité n'existe pas. Il faut remarquer que l'éternité se prend en trois sens. Dans le premier sens l'éternité est dite la mesure de la durée d'une chose qui conserve toujours la même condition, sans acquérir rien pour l'avenir, et sans rien perdre dans le passé, et l'éternité est ainsi prise dans le sens le plus strict. Dans le second sens l'éternité est dite la mesure de la durée d'une chose qui a un être fixe et stable, mais qui admet néanmoins des vicissitudes dans ses opérations, et dans ce sens l'éternité s'appelle proprement *ævum*. L'*ævum* est la mesure des choses dont l'être est stable, qui ont néanmoins une succession dans leurs œuvres, comme les intelligences. Dans le troisième sens l'éternité est dite la mesure de la durée successive ayant une antériorité et une postériorité, mais sans principe ou sans fin, ou sans fin mais avec un commencement, et de ces deux manières on suppose un monde éternel, quoique dans la réalité il soit temporel, et dans ce sens c'est d'une manière tout à fait impropre qu'on l'appelle éternité, car l'antériorité et la postériorité répugnent au caractère de l'éternité. Mais dans l'un et l'autre cas l'éternité a une entité très-réelle, et il ne signifie rien de dire que l'infini en tant qu'infini n'a pas de mesure; parce que, bien que la cause première soit infinie par la raison qu'elle n'a ni commencement ni fin, elle est néanmoins très-finie par la raison que subsistant en elle-même, elle n'a rien de soi en dehors d'elle. Quant à ce que l'on objecte que toute mesure constate une quantité quelconque, il faut répondre que ce n'est pas universellement vrai, à moins de prendre la quantité dans un sens très-large pour la quantité de force et de grandeur. Or, quoique la première cause n'ait pas la quantité de grandeur, elle a néanmoins la quantité de vertu, et cela

bere rationem mensuræ, non ponitur autem esse æternitas, nisi ut mensura quædam; ergo æternitas non est. Intelligendum, quod æternitas tripliciter accipitur. Uno modo dicitur æternitas mensura durationis rei semper similiter se habentis, nihil acquirantis in futuro et nihil admittentis in præterito, et sic propriissime sumitur æternitas. Secundo modo dicitur æternitas mensura durationis rei habentis esse fixum et stabile, recipientis tamen vices in operationibus suis, et æternitas sic accepta proprie dicitur ævum. Ævum enim est mensura eorum quorum esse est stabile, quæ tamen habent successionem in operibus suis, sicut intelligentiæ. Tertio modo dicitur æternitas mensura durationis successivæ habentis prius et posterius, carentis tamen principio et fine, vel carentis fine et tamen habentis principium, et utro-

que modo ponitur mundus æternus, licet secundum veritatem sit temporalis, et isto modo impropriissime dicitur æternitas, rationi enim æternitatis repugnat prius et posterius. Utrouque autem istorum modorum dicta æternitas verissimam entitatem habet. Nec valet illud quod arguitur, quod infiniti in quantum infinitum est, non est mensura; quia licet causa prima infinita sit, eo quod careat principio et fine, tamen finitissima est, eo quod in se ipsa manens nihil sui habet extra se. Ad aliud cum dicitur quod omnis mensura certificat aliquam quantitatem, dicendum quod non est universaliter verum, nisi accipiatur quantitas valde large pro quantitate virtutis et magnitudinis. Licet autem prima causa non habeat quantitatem magnitudinis, habet tamen quantitatem virtutis, et hoc sufficit. Ad aliud, cum dicitur, illud

suffit. A ce que l'on objecte que ce qui conserve toujours la même physionomie ne sert pas de mesure, il faut répondre qu'il est vrai que cela ne sert pas de mesure comme nombre, mais comme unité, c'est pour cela que l'éternité doit plutôt être dite unité d'une chose éternelle que nombre. Maintenant il faut examiner ce que c'est que l'éternité. Pour cela il faut considérer que l'éternité signifie une certaine *interminabilité*. On dit éternel comme existant sans limites. Or, ainsi que le dit Aristote dans le huitième livre de la Physique, dans tout mouvement il y a quelque génération et quelque altération en tant que le mobile cesse d'être dans le terme *a quo* et commence d'être dans le terme *ad quem*. Il est évident, d'après cela, que toute mutabilité répugne à l'éternité. Donc l'éternité renferme non-seulement l'*interminabilité* d'être, mais encore l'immobilité or c'est par le mouvement que se produisent l'antériorité et la postériorité dans le temps, et, par conséquent, le mouvement répugnant à l'éternité, par suite il lui répugne d'avoir l'antériorité et la postériorité. C'est pourquoi Boèce définit ainsi l'éternité : l'éternité est la possession simultanée entière et parfaite d'une vie interminable. Donc toutes les choses qui, avec l'indéfectibilité de l'être, possèdent l'immobilité et sont sans succession temporelle, sont dites exister éternellement et sont mesurées par l'éternité. C'est pourquoi il en est qui définissent l'éternité comme le retard et le non-retard du temps, mais elle est dite le retard de l'être, c'est-à-dire l'indéfectibilité. Au contraire l'espace est tout ce qui environne tout l'être indéfectible. Mais le continu est appelé ainsi, non parce qu'il a des parties, mais parce qu'il ne manque jamais, n'a jamais manqué, ne manquera jamais; il est appelé aussi non-entrefait, parce qu'il n'a point de parties qui passent de la puissance à l'acte, comme le temps dont la partie antérieure est passée,

quod uno modo se habet, non mensurat, dicendum quod verum est quod non mensurat ut numerus, sed ut unitas, unde æternitas magis dicenda est unitas rei æternæ, quam numerus. Nunc ergo considerandum est quid sit æternitas. Ad quod sciendum, considerandum est, quod æternitas dicit interminabilitatem quamdam. Dicitur enim æternum quasi extra terminos existens. Sicut autem dicit Philosophus, VIII. *Phys.*, in omni motu est aliqua generatio et aliqua corruptio, in quantum mobile definit esse in termino a quo incipit esse in termino ad quem; ex hoc patet, quod omnis mutabilitas repugnat æternitati. Includit ergo æternitas non solum interminabilitatem essendi, sed etiam immobilitatem; ex motu autem causatur prius et posterius in tempore. Et ideo cum motus

repugnet æternitati, ex consequenti repugnat ei habere prius et posterius. Propter quod Boetius diffinit æternitatem, dicens : « Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Quæcumque ergo cum indeficientia essendi habent immobilitatem et sunt absque successione temporali, ipsa dicuntur esse æternaliter et mensurantur æternitate. Unde a quibusdam diffinitur æternitas, quod est mora et non mora temporis, sed dicitur mora essendi, id est indeficientia. Spatium vero dicitur eo quod ambit totum esse indeficiens. Continuum vero dicitur, non eo quod habeat partes, sed quia nunquam deest, nunquam defuit, nunquam decrit; non interfectum vero dicitur, quia non habet partes quæ exeant de potentia ad actum, sicut tempus, cujus pars prior præ-

et la partie postérieure arrivera. C'est pourquoi Boèce dit que l'éternité est produite par ce qui est présentement stable et ne s'écoule pas. A cette occasion il y en a qui ne savent comment les locutions de temps passé et d'avenir se vérifient à l'égard de Dieu. A cela il faut répondre que l'éternité est la mesure d'une chose indéfectible, comme on l'a dit. Il arrive cependant que l'éternité est comparée au passé ou au futur, et c'est à cette comparaison ou concomitance, produite par son indéfectibilité, que se rapportent les termes de temps passé ou futur. C'est pourquoi la cause première est dite avoir été dans le passé parce qu'elle n'a jamais manqué dans tout le temps passé; elle est dite devoir être dans l'avenir, parce qu'elle ne manquera jamais. D'après ce qui a été dit on peut assigner la différence qui existe entre l'éternité, l'*ævum* et le temps; l'éternité est la mesure d'une chose incommutable n'admettant point de changement dans son opération. L'*ævum* est la mesure d'une chose dont l'être est incommutable, mais qui admet néanmoins des changements dans ses opérations; le temps est la mesure d'une chose muable et successive en toute manière. Or, il est constant que l'éternel qui est immuable est la cause de l'*ævum* éternel, qui est immuable quant à l'être, mais admet des changements dans ses opérations, et de même l'*ævum* éternel est la cause du temporel. Et il est dans leurs instruments comme là, parce que l'éternité est la cause exemplaire de l'*ævum* lui-même. Car l'*ævum* imite l'éternité tant qu'il peut, mais il est défectueux à l'égard de l'éternité. L'*ævum* à son tour est la cause exemplaire du temps, par la raison que le temps imite l'*ævum* tant qu'il peut, mais est défectueux aussi de ce côté. C'est pourquoi il n'est pas douteux que comme le temps est d'abord la mesure d'une chose, savoir le premier mobile, qui est le plus rapide, et l'éternité est en premier lieu la mesure

teriit, et pars posterior futura est. Propter quod dicit Boetius, quod nunc stans et non fluens causat æternitatem. Occasione hujus dubitant aliqui, quomodo verba præteriti temporis et futuri verificantur de Deo. Ad quod dicendum est, quod æternitas est mensura rei indeficientis, sicut dictum est. Huic tamen accidit, quod comparetur ad præteritum vel futurum, et hanc comparisonem vel concomitantiam ex indeficientia ejus causatam, dicunt verba præteriti et futuri temporis. Unde prima causa dicitur fuisse in præterito, quia in toto tempore præterito nunquam defuit, et dicitur fore in futuro, quia nunquam deerit. Ex his quæ dicta sunt, potest assignari differentia inter æternitatem, ævum et tempus, quia æternitas est mensura rei incommutabilis, non recipientis vices in operatione; ævum autem est mensura

rei cujus esse est incommutabile, quod tamen recipit vices in suis operationibus; tempus vero est mensura rei secundum omnem modum mutabilis et successivæ. Constat autem quod æternum quod immutabiliter se habet, causa est æviterni, quod incommutabiliter se habet quantum ad esse, recipit tamen vices in suis operationibus, et similiter æviternum causa est temporalis. Et sicut est in his, sic et in instrumentis eorum, quia æternitas causa est exemplaris ipsius ævi. Ævum enim imitatur æternitatem quantum potest, deficit tamen ab æternitate. Ævum autem est causa exemplaris ipsius temporis, eo quod tempus imitatur ævum quantum potest, deficit tamen ab ævo. Unde non est dubium, quod sicut tempus est primo mensura unius, scilicet primi mobilis, qui est velocissimus; et æternitas primo est

du premier être, qui est de l'essence la plus simple, de même l'*ævum* est en premier lieu la mesure de quelque chose d'un, qui, tout en admettant des vicissitudes dans ses opérations, est néanmoins très-proche du premier acte. Et conséquemment, quoi qu'on dise, comme il n'y a qu'un temps et une éternité, il n'y a aussi qu'un *ævum*. Par là se trouve réfutée l'erreur de ceux qui disent que le présent de l'éternité et celui du temps sont le même, erreur qu'ils s'efforcent de prouver en disant que ce qui est stable et ce qui est mobile ne semblent pas différer quant à la substance, mais quant à la raison. Or, le présent de l'éternité est stable, et le présent du temps s'écoule, c'est pourquoi ils ne semblent différer que par la raison seule. Cela ne peut être vrai en vertu de ce qui a été établi. Nous avons vu, en effet, que l'éternité et le temps diffèrent essentiellement, parce que le présent de l'éternité et celui du temps sont essentiellement différents. Autre raison : Les choses qui se produisent comme cause et effet sont essentiellement différentes. Or, le présent de l'éternité ne diffère de l'éternité que par la seule raison qu'il est la cause du temps et son présent, comme il a été dit. C'est pourquoi le présent du temps et celui de l'éternité sont essentiellement différents. Outre cela, le présent du temps et celui de l'éternité sont essentiellement différents, parce que le présent du temps est la continuation du passé dans l'avenir, comme on le voit dans le quatrième livre de la Physique. Mais le présent de l'éternité n'est pas la continuation du passé dans l'avenir, parce que dans l'éternité il n'y a ni antériorité, ni postériorité, ni passé, ni futur, mais l'éternité existe simultanément tout entière. Il n'y a non plus aucune valeur dans la raison qui allègue que ce qui est stable et ce qui est passager ne diffère pas par essence. La vérité est qu'il y a une différence par essence dans tout ce qui est stable et ce qui est passager,

mensura primi esse, quod est essentiæ simplicissimæ, ita ævum est primo mensura alicujus unius, quod licet recipiat vices in operationibus suis, est tamen propinquissimum primo actui. Et ideo quidquid dicatur, sicut est unum tempus et una æternitas, ita et unum ævum. Ex hoc confutatur error quorundam dicentium, quod est idem nunc æternitatis et temporis quod nituntur probare quia stans et movens se non videtur differre secundum substantiam, sed solum secundum rationem; nunc autem æternitatis est stans, et nunc temporis fluens, quare non videtur differre nisi ratione sola. Istud non potest habere veritatem, secundum ea quæ determinata sunt. Visum est enim quod æternitas et tempus essentialiter differunt, quia nunc æternitatis et nunc temporis es-

sentialem differunt. Item, quæcumque se habent ut causa et causatum essentialiter differunt; nunc autem æternitatis cum non differat ab æternitate nisi sola ratione causa est temporis et nunc ipsius, ut dictum est. Quare nunc temporis et nunc æternitatis essentialiter differunt. Præterea, nunc temporis et nunc æternitatis essentialiter differunt, quia nunc temporis est continuativum præteriti cum futuro, ut patet IV. *Physic.* Nunc autem æternitatis non est continuum præteriti cum futuro, quia in æternitate non est prius, nec posterius, nec præteritum, nec futurum, sed tota æternitas est tota simul. Neque valet ratio in oppositum, cum dicitur quod stans et fluens non differunt per essentialiter. Verum est in omni eo quod contingit et stare et fluens esse, tamen stans quod

qui ne s'écoule en aucune manière en restant stable, et ne devient en aucune manière stable en s'écoulant; c'est là le présent de l'éternité et celui du temps. Et en outre, si le présent du temps et celui de l'éternité étoient la mesure d'une seule et même chose, qui est stable et devient passagère, ils différeroient néanmoins d'une manière essentielle, parce qu'une seule et même chose peut être mesurée sous différents rapports par des mesures différentes, parce que nous voyons, au contraire, que diverses choses mesurables, qui ont la même condition, peuvent être mesurées avec la même mesure, comme le changement de lieu et l'altération qui sont mesurés par le temps en tant qu'ils s'accordent dans le caractère de succession, ayant une antériorité et une postériorité. C'est pourquoi il est évident que les choses mesurables qui diffèrent en tant que mesurables, diffèrent en elles-mêmes; or, ce qui est passager et ce qui est stable, quoique pouvant être une seule et même chose quant à la substance, parce qu'ils ne diffèrent qu'en ce que être stable est autre qu'être passager, et ce qui est passager, en ce que être passager est différent d'être stable, par cette raison ils sont mesurés avec une mesure différente en tant que stable et passager. Conséquemment le présent de l'éternité qui est la mesure d'une chose comme stable, et le présent du temps qui est la mesure d'une chose comme passagère, sont nécessairement différents l'un de l'autre.

*Fin du quarante-troisième opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la mesure du temps.*

L'abbé VÉDRINE.

nullo modo contingit fluere, et fluens quod nullo modo contingit stare, differunt per essentiam, talia autem sunt nunc æternitatis et nunc temporis. Et præterea, si nunc temporis et nunc æternitatis essent mensura unius et ejusdem rei quæ contingit stare et fluere, tamen adhuc differrent essentialiter, eo quod unum et idem secundum aliam et aliam rationem mensurari potest alia et alia mensura, quia nos videmus in opposito, quod diversa mensurabilia quæ tamen participant unam rationem, possunt mensurari eadem mensura, sicut loci mutatio et alteratio quæ mensurantur tempore, in quantum conveniunt in ratione successivi, habentes prius et posterius. Unde manifestum est, quod quorum mensurabilia differunt in quantum mensurabilia sunt et ipsa differunt; fluens autem et stans, licet possint esse unum et idem secundum substantiam, quia non differunt nisi in eo quod stans est aliud a fluente, et fluens in eo quod fluens, est aliud a stante, ideo mensurantur alia et alia mensura, in eo quod stans et fluens. Et ideo nunc æternitatis quod est mensura rei ut stans, et nunc temporis quod est mensura rei ut fluens, de necessitate differunt ab invicem.

*Explicit Opusculum quadragesimum tertium beati Thomæ de Aquino, de natura temporis.*

---



---

## OPUSCULE XLIV.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA PLURALITÉ DES FORMES.

Comme c'est une sainte pratique d'honorer la vérité plus que ses amis, ainsi que le dit Aristote, dans le premier livre des *Ethiques*, les hommes vertueux ne craignent pas de déplaire à leurs amis en faveur de la vérité, en reprochant les choses qu'ils jugent contraires à la vérité; mais la plupart du temps ne distinguant pas bien le vrai du faux, parce qu'il y a certaines choses fausses qui sont plus probables que d'autres qui sont vraies, ils estiment quelquefois vrai ce qui est faux, à raison d'une certaine ressemblance au vrai, aussi en pensant s'éloigner du faux, ils s'y attachent comme à un ami et repoussent la vérité. Puisque, en effet, entre les vérités sur les principes de la nature, sur l'unité de forme dans un seul individu, elle s'étend à plusieurs autres vérités, il en est qui la reconnoissent, mais la regardant comme une fausseté, ils la traitent sans respect et finissent par la répudier tout-à-fait. Comme de sa connoissance découle une foule de conséquences, il semble expédient de la faire connoître aux amateurs de la vérité, afin qu'étant connue par eux, elle ne soit plus combattue, mais honorée comme le plus précieux des amis, et afin qu'eux-mêmes puissent s'aider de sa lumière pour découvrir d'autres vérités. Il n'est cependant pas nécessaire d'apporter des raisons nouvelles pour la manifester; il doit suffire pour le moment de mettre en avant certaines raisons communes, employées par les écrivains, de les

---

## OPUSCULUM XLIV.

EJUSDEM DOCTORIS, DE PLURALITATE FORMARUM.

<p>Quoniam sanctum est honorare veritatem præ cæteris amicis, ut dicit Philosophus in I. <i>Ethic.</i>, ideo virtuosus homines non dimittunt propter veritatem amicis displicere, ea quæ contraria reputant veritati reprobando. Sed plerumque verum a falso non recte discernentes, eo quod quædam falsa probabiliora sunt quibusdam veris, falsum quandoque judicant verum propter apparentiam veri, ac per hoc dum putant falsum prosequi, ipsum tanquam amicum prosequuntur et repugnant veritati. Inter veritates siquidem de principiis naturæ, de unitate formæ in uno individuo</p>	<p>ad plurimas se extendit veritates, quam agnoscunt aliqui, sed ipsam esse falsitatem putantes, tractaverunt irreverenter et penitus repudiaverunt. Quod vero ex ejus cognitione multa dependent consequentia, expediens videtur ipsam manifestare amatoribus veritatis, ut ab eis agnita non amplius impugnetur, sed potius tanquam præcipua amica honoretur, ipsi autem per ejus cognitionem ad videndum multas veritates illustrentur. Nec tamen oportet novas adducere rationes ad sui manifestationem, sed sufficiat ad præsens quasdam rationes communes in scriptis adductas,</p>
---	---

mettre à l'abri de la plaisanterie, de les étayer de l'autorité d'Aristote et de son commentateur, et enfin de détruire les raisons qui enchainent certaines intelligences et les empêchent d'apercevoir cette même vérité. Je me propose donc de renfermer mon présent travail en trois points. Le premier traite de la distinction des formes entre elles; le second de la raison de l'entité; le troisième de la raison de l'unité. On s'accorde communément sur le premier point, parce que les formes des choses sont comme les nombres et les figures, en ce qu'une forme ajoute une perfection à une autre, de même qu'un nombre ajoute à un autre, et une figure à une autre figure et la contient virtuellement, et par conséquent la forme plus parfaite contient virtuellement la forme moins parfaite. Donc la forme plus parfaite établie, il est inutile d'en produire une moins parfaite; donc, comme il n'y a rien d'inutile dans la nature, la nature ne permet pas qu'il y ait dans le composé deux formes dont une soit plus parfaite que l'autre. Pour mettre cela en évidence il faut considérer que les formes substantielles ne sont pas distinguées entre elle, comme la couleur et la saveur qui appartiennent à des genres divers physiquement parlant. Mais toutes les formes matérielles sont distinguées comme les figures qui sont du même genre physique. Il faut donc établir ainsi la principale raison : Il est impossible que deux formes du même genre physique concourent simultanément à parfaire un même sujet; mais toutes les formes substantielles sont du même genre physique, donc il est impossible que deux formes substantielles concourent simultanément à parfaire la même matière. Il faut d'abord poser la seconde proposition de cette raison, parce que c'est nécessaire pour démontrer la première. Or, on la prouve de trois manières. D'abord, par la transmutation des formes entre elles. En effet, ces formes sont du même genre

contra cavillationes fortificare, auctoritatibus scilicet Philosophi et sui Commentatoris, eas confirmare, et tandem rationes dissolvere, quæ mentes aliquorum ligant, ne dictam videant veritatem. Ostenditur autem propositum tribus viis ad præsens. Prima sumitur ex distinctione formarum a se invicem. Secunda, ex ratione entitatis. Tertia, ex ratione unitatis. Secundum primam viam arguitur communiter, quia formæ rerum sunt sicut numeri et figuræ quantum ad hoc quod una forma addit perfectionem super aliam, sicut unus numerus addit super alium, et sicut una figura super aliam, et virtute continet ipsam, forma ergo perfectior virtute continet formam imperfectiorem; posita ergo forma perfectiori, superfluit ponere imperfectiorem. Cum ergo in natura nihil sit superfluum, non permittit natura quod in eo-

dem composito sint duæ formæ, quarum una sit perfectior alia. Ad hujus rationis evidentiam considerandum est quod formæ substantiales non distinguuntur ab invicem, sicut distinguuntur calor et sapor, quæ sunt diversorum generum physice loquendo, sed omnes formæ materiales distinguuntur sicut figuræ quæ sunt ejusdem generis physici. Formetur ergo principalis ratio sic. Impossibile est duas formas ejusdem generis physici simul perficere idem subjectum; sed omnes formæ substantiales sunt ejusdem generis physici. Ergo impossibile est duas formas substantiales simul perficere eandem materiam. Hujus rationis primo declaranda est secunda propositio, quia ejus declaratio utilis est ad ostensionem primæ. Probatur autem tripliciter. Primo quidem per transmutationem formarum ab invicem. Illæ enim formæ



physique entre lesquelles il y a transmutation par soi, de telle manière, par exemple, que l'une soit terme *a quo* par soi et non par accident, à savoir par son adjonction avec le terme *a quo*, et l'autre un terme *ad quem* par soi et non par accident, par la raison qu'il est adjoint à quelque autre chose. Par exemple : Quand le blanc se change en noir, s'il se change en même temps en doux, il y a transmutation de blanc en doux par accident, mais de blanc en noir par soi, et cela par la raison que blanc et noir sont dans le même genre. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le deuxième livre de la Métaphysique, que les choses qui sont diverses en genre n'ont pas de voie, c'est-à-dire de transmutation de l'une à l'autre; tandis qu'il y a transmutation par soi entre les formes substantielles. Et cela est évident à l'égard des formes, que tout le monde s'accorde à reconnoître comme spécifiques. Car il est évident ici qu'une forme est dépouillée quand l'autre est revêtue, et cela n'est pas par accident à l'égard du dépouillement ou du revêtement d'autres formes qui sont les termes de la transmutation par soi, comme par soi il se fait du feu de l'eau, ou réciproquement, ou de la pluie de la vapeur. En effet, la génération qui est dans la substance ne vient pas par soi de quelque accident, comme du blanc, et même celle qui est par soi ne se termine pas à quelque accident, comme au noir.

Il ne reste donc plus que d'être par soi entre deux formes substantielles, dont l'une est dépouillée et l'autre revêtue. Donc toutes les formes substantielles sont du même genre. Mais, si l'on reconnoît quelques formes qui ne soient pas spécifiques, ainsi que certains reconnoissent dans l'homme une forme de corps différente de l'ame, il faudra encore, par cette raison, admettre qu'une telle forme est du même genre que les autres qui sont spécifiques, parce qu'il y a trans-

sunt ejusdem generis physici, inter quas est transmutatio per se, ita scilicet quod una sit terminus a quo per se, non autem per accidens, scilicet cum adjunctione sui cum termino a quo, et alia sit terminus ad quem per se non per accidens, ex hoc quod adjungitur alicui alteri. Verbi gratia: Quando album mutatur in nigrum, si illud etiam mutetur in dulce, est transmutatio albi in dulce per accidens, sed albi in nigrum per se, et hoc ideo, quia album et nigrum sunt in eodem genere. Unde dicit Philosophus, X. *Metaph.*, quod ea quæ sunt diversa genere, non habent viam, id est transmutationem ad invicem, nunc autem inter formas substantiales per se est transmutatio. Et hoc manifestum est de formis quas omnes concedunt esse específicas. In talibus enim manifestum est, quod una abjicitur in inductione alterius, et hoc

non est per accidens ad inductionem et abjectionem aliarum quæ sunt termini transmutationis per se, sicut per se sit ignis ex aqua vel e converso, vel pluvia ex vapore. Non enim generatio quæ est in substantia est per se ex aliquo accidente ut ex albo, vel etiam quæ est per se, terminatur ad aliquod accidens, puta ad nigrum.

Relinquitur ergo quod sit per se inter duas formas substantiales, quarum una abjicitur et alia inducitur. Omnes ergo formæ substantiales sunt ejusdem generis. Si vero ponantur aliquæ formæ quæ non sint specificæ, sicut aliqui ponunt in homine formam corporis aliam ab anima, adhuc oportebit per illam rationem ponere talem esse ejusdem generis cum aliis quæ sunt specificæ, eo quod inter illas formas et formas específicas est per se transmutatio.

mutation par soi entre ces formes et les formes spécifiques. Car le corps de l'homme qui tombe en putréfaction après la mort se résout dans les éléments, parce que le corps est produit par la semence, la semence par les aliments et les aliments par les éléments. Car c'est par eux que nous sommes nourris et que nous existons. Donc la forme du corps est du même genre que les formes des éléments, et les formes des éléments du même genre que les autres formes spécifiques. Donc la forme du corps dans l'animal est aussi du même genre universellement que les autres formes spécifiques. Outre cela, qu'il n'y ait pas de persistance dans une forme matérielle quelconque, quant à cela, on le démontre par cette raison, que dans les substances la génération d'une chose est toujours la corruption d'une autre, et réciproquement, comme le dit Aristote, dans le livre sur la Génération et la corruption, où il traite de la génération et de la corruption en général. Généralement donc il y a transmutation entre les formes substantielles, de manière que dans le revêtement de l'une il y a dépouillement de l'autre, et *vice versa*; or ce revêtement et ce dépouillement ne peuvent être par accident, relativement au revêtement et au dépouillement des autres choses qui sont par soi des termes de génération et de corruption, parce que dans la génération et la corruption d'une substance il n'y a qu'une forme substantielle qui puisse être terme par soi. Il y a donc transmutation entre certaines formes d'une manière générale. Il faut donc dire généralement qu'elles sont toutes du même genre, et c'est là la première preuve de la proposition. La seconde se tire de la définition. Le philosophe Aristote dit dans le livre V de la Métaph., que les choses qui n'ont pas le même *susceptif* sont diverses en genre. Donc tous les actes qui ont le même *susceptif* sont de même genre. C'est évident, tant à l'égard des acci-

Corpus enim hominis quod post mortem putrescit, resolvitur in elementa; fit enim corpus tale ex semine, et semen ex alimento, et alimentum ex alimentis. Ex eisdem enim nutrimur et sumus. Forma ergo corporis est ejusdem generis cum formis elementorum; formæ autem elementorum sunt ejusdem generis cum aliis formis specificis. Ergo et forma corporis in animali est ejusdem generis universaliter cum aliis formis specificis. Præterea, quod non sit instantia in aliqua forma materiali, quantum ad hoc, ostenditur per hoc quod in substantiis semper generatio unus est corruptio alterius, et e converso, ut dicit Philosophus in libro *De generat. et corrupt.*, ubi determinat de generatione et corruptione in universali. Universaliter ergo inter formas substantiales est trans-

mutatio, sic quod in inductione unius est abjectio alterius, et e converso. Talis autem inductio et abjectio non potest esse per accidens ad inductionem et abjectionem aliorum quæ sunt per se termini generationis et corruptionis, quia in generatione substantiæ vel corruptione nihil potest per se esse terminus, nisi forma substantialis. Est ergo transmutatio inter quascumque formas universaliter. Oportet ergo dicere universaliter, quod omnes sunt ejusdem generis, et hæc est prima probatio propositionis. Secundo probatur per locum a diffinitione. Dicit enim Philosophus, V. *Metaph.*, quod diversa genera sunt quæ non habent idem susceptivum. Omnes ergo actus qui habent idem susceptivum sunt ejusdem generis. Hoc est manifestum tam de accidentibus transeunti-

dents passagers, qui sont les opérations, qu'à l'égard des formes permanentes. En effet, la vue du blanc et la vue du rouge sont des actes de même genre, puisqu'elle sont le même *susceptif* prochain, à savoir la puissance visuelle. De même la blancheur et la rougeur sont des formes du même genre, puisqu'elles se trouvent dans le même *susceptif*, c'est-à-dire dans la superficie d'un corps limité. La raison en est que les puissances sont distinguées par les actes, de façon que les actes de divers genres ont des puissances diverses. Or le *susceptif* prochain de tout acte est la puissance destinée à être perfectionnée par cet acte; d'où il suit que tous les actes, qui ont le même *susceptif* prochain, sont nécessairement du même genre. Or toutes les formes substantielles ont le même *susceptif*, parce qu'elles sont des perfections de la même puissance. En effet, la matière est ce qui est une certaine puissance ordonnée pour toutes les formes matérielles, comme pour ses perfections, elle est susceptible de toutes les formes matérielles, comme le bois est susceptible de toutes les formes artificielles, comme il est dit dans le I<sup>er</sup> livre de Phys. Donc toutes les formes matérielles sont du même genre. Mais on peut opposer à cette preuve le fait de l'ame, qui est l'acte d'un corps physique organique. Car elle ne paroît pas être un acte de la matière première comme d'une puissance immédiatement ou prochainement, mais seulement comme d'une manière éloignée, tandis qu'elle semble être un acte du corps, comme immédiatement. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le livre II de l'Ame, que du corps et de l'ame il se fait une chose unique comme de la puissance et de l'acte, et il semble ainsi que le *susceptif* immédiat de ce composé est différent du *susceptif* des autres formes, quoique le *susceptif* éloigné soit le même. Et de là semble suivre ce que nous avons dit que l'ame n'est pas du même genre que les formes matérielles,

bus, quæ sunt operationes, quam de formis permanentibus. Visio enim albi et visio rubri sunt actus ejusdem generis, cum habeant idem proximum susceptivum, scilicet potentiam visivam. Similiter albedo et rubedo sunt formæ ejusdem generis, cum sint in eodem susceptivo, scilicet in superficie corporis terminati. Et hujus ratio est, quia potentiæ distinguuntur per actus, ita quod actus diversorum generum habent diversas potentias. Proximum autem susceptivum cujuslibet actus est potentia nata perfici per illum actum : unde oportet quod omnes actus qui habent idem susceptivum proximum, sint ejusdem generis : nunc autem omnes formæ substantiales habent idem susceptivum, quia sunt perfectiones ejusdem potentiæ. Materia enim est illud quod est potentia quædam ordinata ad formas omnes materiales tanquam

ad suos actus, sive perfectiones, et est susceptiva omnium formarum materialium, sicut lignum est susceptivum omnium formarum artificialium, ut dicitur I. *Physic.* Omnes ergo formæ materiales sunt ejusdem generis. Sed huic probationi potest obviari de anima, quæ est actus corporis physici organici. Non enim videtur esse actus primæ materiæ tanquam potentiæ immediate vel proxime, sed solum tanquam remote : videtur autem esse actus corporis tanquam immediate. Unde Philosophus dicit in II. *De anima*, quod ex corpore et anima sit unum tanquam ex potentia et actu, et sic videtur quod ejus susceptivum immediatum sit alterum a susceptivo aliarum formarum, licet idem habeant susceptivum remotum.

Et ex hoc videtur sequi prædictum, quod anima non sit ejusdem generis cum

puisque les choses qui n'ont pas le même susceptible prochain sont diverses en genre. Il ne faut pas, en effet, que les choses qui ont le même susceptible éloigné soient de même genre; car dans ce cas la couleur et la saveur seroient de même genre puisqu'elles sont dans la même substance. Or la puissance n'est pas tout principe de l'acte, mais son principe immédiat. Donc de ce que la matière est puissance ou susceptible des autres formes, il ne s'ensuit pas qu'elle l'est de l'ame; il s'ensuit donc, comme on voit, que l'ame est d'un autre genre que les autres formes. Il faut répondre à cela qu'il est nécessaire que l'ame ait le même susceptible que les autres formes. Si, en effet, nous prenons le corps en acte par une autre forme que l'ame, et ce corps, suivant quelques-uns, subsistant après la mort, un tel corps ne peut être puissance par rapport à l'ame, parce que s'il en étoit ainsi, il pourroit recevoir l'ame après la mort, par la raison que tant que la puissance subsiste elle peut être naturellement amenée à l'acte par un agent, de même, tant que la puissance visuelle subsiste dans l'œil, elle peut être amenée à l'acte de la vision. Or, présentement le corps mort ne peut recevoir l'ame par le moyen d'aucun agent naturel, mais seulement par un agent surnaturel qui est Dieu. En effet, un mort ne revient naturellement à la vie que par résolution à la matière première. Or un corps mort n'a jamais été avec l'identité numérique puissance par rapport à l'ame. On peut argumenter de là même manière à l'égard de toute chose composée reçue dans un corps mort, car il ne peut être reçu rien de semblable qui puisse devenir vivant sans corruption. Car la résolution du corps mort se fait jusqu'à la matière première avant que quelque chose de vivant soit engendré de lui, il ne reste donc plus qu'à dire que la matière première est puissance immédiate par rapport à l'ame, en prenant l'ame suivant son

formis materialibus, cum illa sint diversa genere, quæ non habent idem susceptivum proximum. Non enim oportet quod illa quæ habent idem susceptivum remotum, sint ejusdem generis; sic enim color et sapor essent ejusdem generis, cum sint in eadem substantia. Potentia autem dicitur non quodcumque principium actus, sed principium immediatum ipsius. Materia ergo si sit potentia, sive susceptivum aliarum formarum, non sequitur quod sit animæ, sequitur ergo ut videtur, quod anima sit alterius generis ab aliis formis. Ad hoc dicendum, quod necesse est idem susceptivum esse animæ et aliarum formarum. Si enim accipiamus corpus in actu per aliam formam quam sit anima, quod quidem corpus maneat post mortem secundum aliquos, tale corpus non potest esse potentia respectu animæ, quia si sic, posset post mortem suscipere animam, quia quamdiu manet potentia, tamdiu potest per agens duci ad actum naturaliter, sicut quamdiu in oculo manet potentia visiva, potest duci ad actum videndi; nunc autem corpus mortuum per nullum agens naturale potest animam suscipere, sed tantum per agens supernaturale, quod est Deus. Ex mortuo enim non fit vivum naturaliter nisi per resolutionem ad primam materiam; corpus autem mortuum nunquam fuit idem numero potentia respectu animæ. Eodem modo etiam potest argui de quocumque accepto in corpore mortuo, quod sit compositum; nihil enim tale potest accipi, quod possit fieri vivum sine corruptione. Fit enim resolutio corporis mortui usque ad primam materiam, antequam ex ipso generetur vivum, et ita relinquitur quod materia prima sit potentia

caractère propre, de même qu'elle est puissance immédiate par rapport aux autres formes. Néanmoins, si nous considérons le corps en acte par le moyen de l'ame même, alors le corps ainsi considéré est puissance par rapport à l'ame, en tant qu'elle communique la qualité de vivant, de sensible et ainsi de suite.

Aristote, dans le second livre de l'Ame, parle dans ce sens, lorsqu'il dit que du corps et de l'ame il se fait quelque chose d'unique, comme de la puissance et de l'acte. De même, lorsqu'il dit au même endroit que l'ame est un acte du corps, il s'exprime ainsi, parce que dans la définition de la forme, il faut mettre la matière en tant qu'elle est appropriée à cette forme, et non en tant qu'elle lui est commune avec les autres. C'est aussi dans le même sens que l'on dit : L'ame est un acte du corps, comme si l'on disoit, la chaleur est un acte de l'objet échauffé, et ce dont la chaleur est l'acte n'est pas qualifié par une autre qualité antérieure à la chaleur, parce que la chaleur appartient aux quatre premières qualités, mais on entend que c'est qualifié par la première chaleur, qui est son acte. Et on ne peut pas dire que la disposition du susceptible, par laquelle la puissance est appropriée à l'acte, donne le caractère de puissance au susceptible lui-même, de manière, par exemple, qu'après la destruction de cette disposition, elle ne soit plus puissance par rapport à une telle forme ; comme si l'on disoit que l'harmonie propre fait que le corps est puissance par rapport à l'ame, et que par conséquent, après la destruction ou la résolution de cette harmonie, elle n'est plus puissance, c'est-à-dire susceptible à son égard. Si, en effet, cela étoit vrai, il y auroit autant de puissances que d'actes, et une seule puissance ne répondroit pas aux divers actes du même genre, parce que les différents actes demandent des dispositions diverses dans la puissance susceptible.

---

<p>immediata respectu animæ, si accipiamus animam secundum suam propriam rationem, sicut est potentia immediata respectu aliarum formarum. Tamen si consideremus corpus in actu per ipsam animam, tunc ipsum corpus sic consideratum, est potentia respectu animæ, et secundum quod ipsa dat esse vivum et sensitivum, et sic deinceps ; et sic loquitur Philosophus in II. <i>De anima</i>, cum dicit, quod ex corpore et anima fit unum sicut ex potentia et actu, et similiter quando dicit ibi quod anima est actus corporis, ideo autem sic loquitur, quia in diffinitione formæ debet poni materia prout appropriata est illi formæ, non autem secundum quod communis est sibi et aliis ; similis est modus loquendi cum dicitur : Anima est actus corporis, ac si diceretur, calor est actus calefacti, non</p>	<p>autem id cujus calor est actus, est qualificatum alia qualitate priori quam sit calor, quia calor est de primis quatuor qualitibus, sed intelligitur quod sit qualificatum primo calore, qui est actus ejus. Nec potest dici, quod dispositio susceptivi, per quam appropriatur potentia actui, det ipsi susceptivo rationem potentiæ, ita scilicet quod illa dispositione destructa, non sit amplius potentia respectu talis formæ : sicut si diceretur quod propria harmonia facit, quod corpus est potentia respectu animæ, et ideo ipsa harmonia destructa vel soluta jam non est potentia, scilicet susceptiva respectu ipsius. Si enim hoc esset verum, tot essent potentiæ quot actus, et non responderet una potentia diversis actibus ejusdem generis, quia diversi actus requirunt diversas dispositiones in potentia</p>
--	--

Nous voyons, en effet, que les actes des actifs se trouvent dans le patient et le disposé, comme il est dit au livre second de l'Ame. C'est ce qui fait aussi que les formes des éléments qui ont évidemment le même susceptible prochain, demandent dans leur susceptible des dispositions contraires, savoir, la forme du feu la chaleur, la forme de l'eau la fraîcheur. Peu importe de dire que cela se fait à raison du défaut de l'agent naturel, parce que cette puissance passive, qui est un corps mort, ne peut être amenée à l'acte de la vie, par la raison que à toute puissance passive répond une puissance active quelconque qui puisse l'amener à l'acte, autrement cette puissance passive seroit oisive. C'est pourquoi, de ce qu'il n'y a point de puissance naturelle qui puisse disposer un corps mort à l'acte de la vie, il s'ensuit qu'il n'est pas puissance par rapport à un tel acte, et par conséquent aussi le corps mort n'est pas le même qu'il étoit vivant, quant à la forme. En effet, ce corps vivant étoit puissance par rapport à l'ame, mais l'ame communique la qualité de vivant avec les perfections ultérieures, quoique la matière soit la puissance, en tant qu'elle constitue l'être substantiel et l'être corporel, comme il a été dit. Il faut donc ainsi que toutes les formes matérielles soient du même genre, parce qu'elles ont toutes le même susceptible prochain, c'est-à-dire la matière première : voilà la preuve de la seconde proposition. On démontre également cela d'après l'habitude des formes entre elles, quant à leurs essences. Pour mettre cela en évidence, il faut considérer que les formes des différents genres sont telles, que l'une n'a rien dans sa nature de la vertu de l'autre, mais qu'elles sont tout-à-fait d'une nature différente, n'étant pas contenues l'une dans l'autre : par exemple la couleur et la saveur, dont aucune n'est en vertu dans l'autre, et qui sont par là diverses, quant au genre. Mais les formes

susceptiva. Videmus enim actus activorum esse in patiente et disposito, ut dicitur II. *De anima.* Unde etiam formæ elementorum, de quibus manifestum est quod habent idem susceptivum proximum, requirunt in suo susceptivo dispositiones contrarias : puta, forma ignis calorem, forma aquæ frigiditatem. Nec valet si dicatur, quod hoc fit propter defectum agentis naturalis, quia illa potentia passiva quæ est corpus mortuum, non potest duci ad actum vitæ, quia cuilibet potentiæ passivæ respondet aliqua potentia activa, quæ possit eam ducere ad actum ; alioquin illa potentia passiva esset otiosa. Unde ex hoc quod non est aliqua potentia naturalis, quæ possit disponere corpus mortuum ad actum vitæ, sequitur quod ipsum non est potentia respectu talis actus, et per consequens etiam non est idem corpus secundum formam, quod fuit

vivum. Illud enim corpus vivum erat potentia respectu animæ, sed anima dat esse vivum et ultiores perfectiones, licet materia sit ejus potentia, secundum quod constituit esse substantiale et esse corporeum, sicut dictum est. Sic ergo oportet quod omnes formæ materiales sint ejusdem generis, eo quod omnes habent idem susceptivum proximum, scilicet materiam primam, et hoc est secundæ propositionis probatio. Ostenditur hoc idem ex habitudine formarum ad se invicem quantum ad suas essentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod formæ diversorum generum sic se habent, quod una nihil habet in sui natura de virtute alterius, sed sunt penitus diversæ naturæ, quarum nulla continetur in alia ; puta, color et sapor, quorum neutrum est virtute in altero, et ex hoc sunt diversa secundum genus ; sed

du même genre sont telles, que l'une contient toujours l'autre en vertu, savoir, celle qui est plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins avec une addition, de même que nous voyons qu'une figure en contient une autre avec quelque chose de plus. En effet, le tétragone renferme le trigone, avec un angle de plus; le pentagone renferme le tétragone, avec un angle en sus, et ainsi des autres; et il en est des autres genres comme du genre des figures rectilignes. Comme, en effet, en tout genre il y a quelque chose de premier, qui est la mesure de toutes les choses qui sont dans ce genre, il faut nécessairement que les diverses formes du même genre soient distinctes entre elles, en s'éloignant de ce qui est premier dans leur genre, et que par-là même elles soient multipliées en s'éloignant les unes plus, les autres moins, de façon qu'il y ait autant de formes que de modes d'éloignement. Par exemple, dans le genre de couleur il y a autant d'espèces qu'il y a de modes d'éloignement dans le genre de la couleur de ce qu'il y a de premier dans ce même genre, et de la mesure qui renferme toute la perfection du genre. C'est pourquoi Aristote dit dans le dixième livre de la Métaphysique, que le noir, qui s'éloigne le plus du blanc, est la privation du blanc, par la raison qu'il manque totalement de la perfection du blanc, et il en est ainsi à l'égard des autres contraires. En effet, tous les contraires sont dans le même genre, d'où il résulte qu'un des contraires est toujours privation par rapport à un autre qui est habitude, parce qu'il contient toute la perfection de son genre. On peut conclure de là que toutes les formes qui sont telles, à l'égard les unes des autres, que la plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins, en y ajoutant quelque chose, sont du même genre. Il en est ainsi de toutes les formes substantielles, dans ce cas elles sont comme les nombres dont les espèces

formæ ejusdem generis sic se habent, quod semper una virtute continet aliam, illa scilicet quæ est perfectior in se continet imperfectiorem cum alio addito, sicut videmus quod una figura continet aliam et aliquid amplius. Tetragonum enim continet trigonum et addit unum angulum; pentagonum continet tetragonum et addit unum angulum, et ita de cæteris, et sicut est in genere rectilinearum figurarum, ita est in aliis generibus. Cum enim in omni genere sit unum primum quod est mensura omnium, quæ sunt in illo genere, oportet quod diversæ formæ ejusdem generis, sint ab invicem distinctæ per recessum a primo sui generis, et quod multiplicentur secundum quod multum recedunt ab illo primo, quædam minus et quædam magis, ut scilicet tot sint formæ, quot mo-

dis sit recessus ab illo primo: puta, in genere coloris tot sunt species, quot modis sit recessus ab illo primo in genere coloris et mensura totam perfectionem sui generis comprehendente. Unde et Philosophus, X. *Metaph.*, nigrum, quod maxime distat ab albo, dicit esse privationem albi, eo quod minime habet perfectionem coloris albi, et ita est in aliis contrariis. Omnia enim contraria sunt in eodem genere, unde unum contrariorum semper est privatio respectu alterius quod est habitus, eo quod continet totam perfectionem sui generis. Ex his concludi potest, quæcumque formæ sic se habent ad invicem, quod semper perfectior continet in se imperfectiorem et super eam addit aliquid, sunt ejusdem generis. Sic se habent omnes formæ substantiales, tunc enim formæ sunt ut nu-

résultent de ce que le plus grand ajoute une unité au plus petit, comme il est dit aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> livres de la Métaphysique. Donc, toutes les formes substantielles matérielles sont du même genre. De même, en effet, que les différents nombres se forment en progressant naturellement de l'unité, de manière que le premier nombre ajoute une unité à l'unité, et ainsi de suite, de même les formes matérielles se prennent en raison d'un certain éloignement de la matière relatif au plus ou moins de perfection. Les formes des éléments sont très-proches de la matière première, et par-là même très-imparfaites, suivant le Commentateur, et comme s'éloignant peu de la matière. C'est ce qui fait que les corps élémentaires sont appelés premiers corps, comme constitués par les premières formes et la matière première. Ces formes, à cause de leur proximité de la matière, ne sont suivies d'aucune opération excédant les qualités actives et passives. Et par conséquent elles s'éloignent davantage de l'imperfection et de la potentialité de la matière première de la forme des corps mixtes, comme ayant en elles quelque chose de la forme des éléments et quelque chose en sus, ce qui fait qu'elles déterminent des opérations excédant les qualités actives et passives des éléments. Par exemple, l'aimant attire le fer, le jaspé arrête le sang, et ainsi des autres; et dans ces métaux il y a encore plusieurs degrés. On peut également comparer les plantes aux êtres inanimés, parce que les formes des plantes excèdent la forme de toutes les choses inanimées, à raison de quoi elles ont en elles-mêmes le principe actif de leur mouvement, savoir de la nutrition, de l'accroissement, ce qui ne convient à aucun être inanimé. De même les formes des animaux excèdent les formes des plantes, et s'éloignent davantage de la *terrestreté* de la matière, parce qu'elles ont en elles le principe de leur mouvement, et en outre

meri, quorum species resultant, per hoc quod major addit unitatem supra minorem, sicut dicitur VIII. *Metaph.* et IX. Omnes ergo formæ substantiales materiales sunt ejusdem generis. Sicut enim numeri diversi resultant secundum progressionem naturalem ab unitate, ita quod primus numerus super unitatem addit unitatem, et sic deinceps, ita forinæ materiales accipiuntur secundum quemdam a materia recessum secundum perfectius et imperfectius. Formæ siquidem elementorum sunt propinquissimæ materiæ primæ, et sic imperfectissimæ secundum Commentatorem, et quasi parum a materia recedentes. Unde corpora elementaria dicuntur prima corpora tanquam a primis formis et materia prima constituta. Ista autem formas propter sui propinquitatem ad materiam non sequitur aliqua operatio excedens qua

litates activas et passivas. Consequenter autem magis recedunt ab imperfectione et potentialitate materiæ primæ formæ mixtorum, utpote habentes in se quiddam habent formæ elementorum, et adhuc amplius, unde et ipsas consequuntur operationes, excedentes qualitates activas et passivas elementorum, puta, adamas trahit ferrum, jaspis restringit sanguinem, et sic de aliis, et in istis etiam sunt multi gradus. Similis est etiam comparatio plantarum ad inanimata, quod scilicet formæ plantarum excedunt omnium inanimatorum formam, ex quo quidem excessu habent in seipsis principium sui motus activum, puta, nutritionis et augmentationis, quod nulli inanimato competit. Similiter etiam formæ animalium excedunt formas plantarum, et plus elongantur a terrestretate materiæ, propter quod habent in se



les connoissances des autres choses. Mais l'ame humaine est la plus parfaite de toutes les formes reçues dans la matière. C'est pourquoi elle est non-seulement un principe de cognition s'opérant par l'organe corporel, mais parce qu'elle est élevée au-dessus de la matière, elle a naturellement une cognition et une intelligence séparée de la matière, ce qui fait qu'elle doit être immortelle, comme l'insinue Aristote au chap. XII de la Métaph., parce que, entre toutes les formes, elle subsiste seule après la corruption du corps. Ainsi donc, comme elle est la plus parfaite entre toutes les formes matérielles, et qu'elle contient virtuellement la forme végétative de la plante et la forme sensitive de la brute, elle doit nécessairement contenir virtuellement toutes les autres formes matérielles, et ainsi quant à ce qu'elle est une perfection du corps, elle est du même genre que les autres formes corporelles ou matérielles; et ainsi on peut remarquer que la forme substantielle, qui est plus parfaite, renferme en elle la moins parfaite et quelque chose de plus, il faut donc admettre qu'elles sont toutes du même genre : c'est là la troisième et dernière preuve de la proposition. La première proposition de la même question se prouve par ce qui a été dit. Et d'abord par la transmutation des formes entre elles.

En effet, si deux formes quelconques concourent ensemble à parfaire le même sujet, elles sont contingentes et ne présentent aucune répugnance. Or la transmutation par soi ne se produit pas entre des formes contingentes; car le contingent ne provient du contingent que par accident, et par conséquent ne se résout en contingent que par accident, comme il est dit au livre I<sup>er</sup> de la Phys. Or, si la transmutation par soi ne se produit pas entre les formes qui existent simultanément dans un sujet, il s'ensuit qu'elles ne sont pas du même genre, parce que la transmutation par soi se produit entre les formes

principium sui motus, sed et cognitiones aliarum rerum. Anima vero humana inter omnes formas receptas in materia perfectissima est. Unde non solum est principium cognitionis, quæ est per organum corporale, sed quia elevata est super materiam, naturaliter habet cognitionem et intelligentiam separatam a materia, unde oportet quod sit perpetua, sicut innuit Philosophus, XII. *Metaph.*, quod inter omnes formas ipsa sola manet post corporis corruptionem. Sic ergo cum sit perfectissima inter omnes formas materiales, et contineat virtualiter vegetativam plantæ et sensitivam bruti, oportet quod contineat virtute omnes alias formas materiales, et ita quantum ad hoc quod est perfectio corporis, est ejusdem generis cum aliis formis corporalibus vel materialibus, et sic considerari potest quod semper forma

substantialis quæ est perfectior, continet in se imperfectiorem et amplius, et ita relinquitur, quod omnes sunt ejusdem generis; et hæc est tertia et ultima probatio propositionis. Prima vero propositio ejusdem rationis probatur ex his quæ dicta sunt. Primo quidem per transmutationem formarum ad invicem. Si enim aliquæ duæ formæ perliciunt simul idem subjectum, illæ sunt contingentes nullam repugnantiam habentes. Inter formas autem contingentes non cadit transmutatio per se. Contingens enim non fit ex contingenti nisi per accidens, nec per consequens corrumpitur in contingens nisi per accidens, sicut dicitur I. *Phys.* Si autem inter formas quæ simul sunt in subjecto, non cadit transmutatio per se, sequitur quod non sint ejusdem generis, quia inter formas ejusdem generis cadit transmutatio per se,

du même genre , comme on l'a démontré. Il est donc impossible que deux formes du même genre concourent ensemble à parfaire un même sujet. La seconde preuve se tire de ce que les formes du même genre ont le même susceptible immédiat. Or, il n'est pas possible que deux formes aient à la fois numériquement le même susceptible immédiat , parce qu'il doit y avoir un ordre naturel entre les formes , et deux formes pareilles ne sont mises dans le même sujet qu'en tant que l'une est coordonnée à l'autre ; et encore nulle d'elles ne sera perfectionnée par l'autre , parce que ce qui est perfectible précède la perfection. Si donc l'on dit que de deux formes l'une perfectionne le susceptible par le moyen de l'autre , il s'ensuit qu'elles n'ont pas le même susceptible immédiat , et par conséquent qu'elles ne sont pas du même genre. Donc il est impossible que deux formes perfectionnent d'une manière quelconque le même susceptible. Peu importe de dire qu'une forme est la disposition au susceptible , et l'autre en est l'acte , parce que les diverses formes du même genre demandent différentes dispositions par le moyen desquelles le réceptif leur soit approprié ; et quoique , dans l'ordre de la génération , l'une dispose à l'induction de l'autre , néanmoins , dans l'ordre de l'être , la disposition propre de l'une répugne à l'autre. Car si la disposition de l'une subsistait avec la disposition de l'autre , cette disposition seroit commune , et ne seroit propre à aucune. Or il n'y a point de forme dans la matière , sans qu'elle soit disposée et propre. S'il y avoit simultanément deux formes dans la matière , aucune d'elles n'auroit une disposition propre ; car toute la disposition de la matière seroit commune à l'une et à l'autre , par cela que l'une et l'autre forme subsiste avec cette disposition. Donc il est non-seulement vrai qu'une forme n'appartient pas à la disposition propre de l'autre , mais encore qu'elle n'en souffre

ut prius ostensum est. Impossibile est ergo duas formas ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Secundo ostenditur idem per hoc quod formæ ejusdem generis habent idem susceptivum immediatum. Non est autem possibile, quod duæ formæ habeant idem susceptivum numero immediatum simul, quia oportet esse ordinem naturalem inter formas, nec etiam ponuntur duæ formæ tales in eodem subjecto, nisi in quantum una est ordinata ad aliam; neutra etiam perficitur per aliam, eo quod perfectibile præsupponitur perfectioni. Si ergo dicatur quod duarum formarum una perficit susceptivum mediante alia, sequitur quod non habent idem susceptivum immediatum, et per consequens quod non sint ejusdem generis. Impossibile est ergo duas formas aliquo modo perficere idem susceptivum. Nec

etiam valét si dicatur, quod una forma est dispositio ad susceptivum, et alia est actus ejusdem, quia diversæ formæ ejusdem generis requirunt diversas dispositiones, per quas receptivum eis approprietur, et licet in via generationis una disponat ad inductionem alterius, tamen in via essendi dispositio propria unius repugnat alteri. Si enim dispositio unius staret cum dispositione alterius, jam esset communis dispositio et nullius propria. Forma autem non est in materia, nisi sit disposita et propria.

Si essent duæ formæ in materia simul, neutra haberet propriam dispositionem: tota enim dispositio materiæ esset communis utrique, ex quo utraque forma stat cum illa dispositione. Non solum ergo verum est quod una forma non pertinet ad dispositionem alterius propriam, sed nec

pas d'autre avec elle dans le même sujet. Et on peut trouver là la troisième preuve tirée de l'impossibilité de la coexistence des dispositions. En quatrième lieu, on peut établir ainsi la preuve. La forme la plus parfaite renferme toujours la plus imparfaite, comme dans les nombres et les figures, où le nombre cinq renferme le nombre quatre, et le pentagone le tétragone, ainsi que nous l'avons fait voir. Donc la forme plus parfaite existant dans la matière, ce seroit inutilement que s'y trouveroit la forme moins parfaite, puisqu'elle est contenue dans la forme plus parfaite, et qu'elle est avec elle du même genre dans le même sujet. La cinquième preuve se tire de ce qui paroît à nos sens. Nous remarquons dans les formes sensibles qui sont du même genre, qu'elles ne se souffrent pas mutuellement dans le même sujet. Un corps, en effet, n'est pas, dans la même partie, rouge et blanc, pas plus que froid et chaud, et nous remarquons cela non-seulement dans les choses où il y a contrariété, mais encore dans les autres. Un corps ne peut effectivement être tout à la fois triangulaire et quadrangulaire. Donc, puisque nous nous élevons par le moyen des sensibles à la connoissance des intelligibles, il est impossible que les formes du même genre, qui ne sont pas sensibles, telles que sont les formes substantielles, puissent compatir entre elles dans le même sujet. On peut encore établir ainsi une autre preuve. Dans les formes où l'on trouve la contrariété, par exemple dans les couleurs et les saveurs, il y a deux choses à remarquer, savoir, qu'elles varient d'intensité, et qu'elles sont du même genre. Or il est évident que dans de telles choses deux formes sont simultanément et relativement impossibles. Donc ou elles sont impossibles ainsi à raison de leur augmentation ou diminution d'intensité, ou parce qu'elles sont du même genre. On ne voit pas d'autre cause de cette *impossibilité*.

---

etiam compatitur secum aliam in eodem subjecto. Et hæc potest esse tertia probatio sumpta ex impossibilitate dispositionum. Quarto, ostenditur idem sic. Semper forma perfectior continet imperfectiorem, sicut est in numeris et figuris, quod quaternarius continet ternarium, et pentagonus tetragonum, ut prius ostensum est. Forma ergo perfectiore existente in materia, frustra esset in ea forma imperfectiore, ex quo continetur in forma perfectiore, et sit cum forma imperfectiore ejusdem generis in eodem subjecto. Quinto persuadetur sic per ea quæ apparent sensui. Videmus enim in formis sensibilibus, quæ sunt ejusdem generis, quod non compatiantur se in eodem subjecto. Non enim idem corpus in eadem sui parte est album et rubeum, nec etiam calidum et frigidum, et sic etiam videmus non solum in illis ubi est contrarietas, sed etiam in aliis. Non enim aliquod corpus potest esse simul triangulare et quadrangulare. Cum ergo per sensibilia elevemur ad cognitionem intelligibilium, impossibile est quod formæ ejusdem generis quæ non sunt sensibles, cujusmodi sunt formæ substantiales, compatiantur se in eodem subjecto. Sexto, probatur idem sic. In formis ubi invenitur contrarietas, puta, in coloribus et saporibus, duo est considerare, scilicet quod intenduntur et remittuntur, et quod sunt ejusdem generis. Manifestum est autem quod in talibus duæ formæ sunt impossibiles ad invicem. Aut ergo sunt impossibiles, quia intenduntur et remittuntur, aut quia sunt ejusdem generis; nec apparet aliqua alia causa impossibili-

Mais on ne peut pas dire qu'elles sont *impossibles* à raison de l'augmentation ou de la diminution d'intensité, parce que, par l'*intension* ou la *rémission* de la forme dans le sujet, il se fait en quelque sorte une transition à une autre forme du même genre, ou plus parfaite, ou moins parfaite, et par ce moyen disparoît quelque chose de l'impossibilité de l'une à l'égard de l'autre. Il ne reste donc plus qu'à dire qu'elles sont *impossibles* par cette raison qu'elles sont du même genre. Donc, puisqu'en posant la cause on admet l'effet, il faut en général que toutes les formes qui sont du même genre soient impossibles par cette raison. La septième preuve se déduit ainsi. La forme moins parfaite d'un genre quelconque se distingue de celle qui est plus parfaite, non à raison de quelque chose de positif existant en elle, et n'existant pas dans celle qui est plus parfaite, parce que, ainsi qu'il a été dit, la plus parfaite contient totalement celle qui l'est moins, et quelque chose de plus. Elle en est donc distinguée par cela que la forme plus parfaite introduit dans le sujet quelque chose dont la moins parfaite produit la négation. Donc, comme il est impossible qu'un sujet possède et soit privé en même temps de quelque chose de positif, il est impossible qu'une forme plus parfaite et une forme moins parfaite existent en même temps dans le même sujet. Huitième preuve. Un acte quelconque, tant qu'il perfectionne sa puissance, la perfectionne, l'occupe et la contient totalement. Car il est de l'essence de l'acte de parfaire, de limiter et de compléter sa puissance. Mais un susceptible occupé et complet n'admet rien de plus avant d'avoir subi une évacuation. Donc les formes de même genre ayant le même susceptible, il est impossible à celui-ci de recevoir une forme après l'autre, sans être débarrassé de la première. Neuvième et dernière preuve. Toute transmutation par soi se fait de l'opposé à l'opposé, car on fait le

tatis, nisi alterum istorum. Sed non potest dici quod sunt impossibiles, quia intenduntur et remittuntur, quia per intentionem et remissionem formæ in subjecto fit quodammodo accessus ad aliam formam ejusdem generis, vel perfectiorem vel imperfectiorem, et sic per hoc tollitur aliquid impossibilitatis unius ad alteram. Relinquitur ergo quod sint impossibiles propter hoc, quia sunt ejusdem generis. Cum ergo posita causa, ponatur effectus, oportet universaliter quod omnes formæ quæ sunt ejusdem generis, sint ex hoc impossibiles. Septimo, arguitur sic. Forma imperfectior alicujus generis distinguitur a perfectiore non secundum aliquid positivum quod sit in ea et non in perfectiore, quia sicut dictum est, perfectior continet imperfectiorem totaliter et adhuc amplius. Per hoc ergo distinguitur ab ea,

quod forma perfectior aliquid ponit in subjecto, cujus privationem ponit imperfectior. Cum ergo impossibile sit aliquod subjectum simul habere in se aliquod positivum, et privationem ejusdem, impossibile est ergo quod forma perfectior et imperfectior ejusdem generis simul sint in eodem subjecto. Octavo, arguitur. Omnis actus quamdiu suam potentiam perficit, totaliter eam perficit, et occupat, et continet. De ratione enim actus est perficere, terminare et complere suam potentiam; sed susceptivum occupatum et completum, nihil suscipit quousquæ evacuetur. Ergo cum formæ ejusdem generis habeant idem susceptivum, impossibile est quod recipiat unam formam post aliam, nisi priore abjecta. Nono et ultimo arguitur. Omnis transmutatio per se est de opposito in oppositum, de non albo enim fit album, et

blanc de ce qui n'est pas blanc, le feu de ce qui n'est pas du feu ; mais il y a transmutation par soi entre deux formes de même genre, comme on l'a dit. Donc une forme produit une dénomination différente de celle qui accompagnoit une autre forme de même genre, et c'est ce qui se voit dans les formes sensibles. En effet, un corps rouge est non blanc, et non noir, et non vert ; pareillement le blanc est non rouge et non vert, et ainsi des autres. Si donc deux formes de même genre concouroient ensemble à perfectionner le même sujet, il se trouveroit simultanément dans le même sujet des choses opposées. Par exemple, si dans le même sujet il y avoit blancheur et rougeur, le même sujet seroit qualifié non blanc par la rougeur, et blanc par la blancheur, et ainsi il seroit blanc et non blanc. Or c'est là l'opposé du premier principe, et on a ainsi suffisamment montré que différentes formes du même genre ne peuvent concourir simultanément à parfaire le même sujet ; d'un autre côté, on a prouvé précédemment que toutes les formes substantielles sont du même genre ; il ne reste donc plus qu'à conclure qu'un sujet ne peut être perfectionné simultanément par divers modes substantiels, mais par un seul. Cette méthode est prise dans l'opinion d'Aristote formulée en divers endroits, et surtout dans le livre X de la Métaph., où il dit que comme dans les couleurs il y a quelque chose de premier qui est la mesure de toutes les couleurs, savoir la couleur blanche, dans les tons il y a quelque chose de premier, savoir le dièse, dans les figures rectilignes il y a aussi quelque chose de premier, savoir le trigone. Il en est de même dans les autres genres, et, cela étant, il doit en être de même dans les passions, les qualités et les substances. Car la même chose a lieu en tout.

Ces paroles du Philosophe expriment formellement que toutes les

de non igne ignis ; sed inter duas formas ejusdem generis est per se transmutatio, sicut dictum est. Ergo una forma denominat ipsum opposita denominatione a prima qua denominat ipsum alia forma ejusdem generis, et hoc apparet in formis sensibilibus. Corpus enim quod est rubeum, est non album, et est non nigrum, et non viride ; eodem etiam modo album est non rubeum et non viride, et sic de aliis. Si ergo duæ formæ ejusdem generis simul perficerent idem subjectum, opposita simul inessent eidem subjecto : puta, si in eodem subjecto esset albedo et rubedo, denominaretur idem subjectum per rubedinem non album et per albedinem album, et ita esse album et non album : hoc autem est oppositam primi principii, et ita sufficienter ostensum est, quod diversæ

formæ ejusdem generis non possunt simul perficere idem subjectum ; prius autem probatum est, omnes formas substantiales esse ejusdem generis. Relinquitur ergo quod non est possibile aliquod subjectum simul perfici diversis modis substantialibus, sed una sola. Sumpta est autem hæc via ex sententiâ Philosophi in diversis locis, et præcipue ex X. *Metaph.*, ubi dicit quod sicut in coloribus est unum primum, quod est mensura omnium colorum, scilicet color albus, et in vocibus est unum primum illius generis, scilicet diesis, et in figuris rectilineis est unum primum, scilicet trigonum ; ita est in aliis generibus, et si ita sit, in passionibus, et qualitibus, et substantiis, necesse est similiter se habere. Similiter enim se habet in omnibus.

Ex istis verbis Philosophi habetur ex-

substances dont il parle ici appartiennent à un seul genre physique. Or il parle des substances matérielles, parce qu'il n'est pas encore arrivé à traiter des substances immatérielles. Il dit aussi au même endroit, que la privation est un principe de contrariété, et qu'un des contraires est la privation à l'égard d'un autre. Le commentateur dit également, sur le même passage, que toutes les choses contraires sont opposées à raison de la privation et de l'habitude. Car il arrive que l'un des contraires est la privation de perfection, parce que l'un des contraires est l'habitude parfaite, et l'autre diminuée. Or, la raison de ces deux auteurs, Aristote et son commentateur, est que les contraires sont dans le même genre et qu'ils sont par conséquent distingués par la privation et l'habitude de leur genre, comme on l'a exposé plus haut. La conséquence est donc que les formes de même genre, lorsqu'il n'y a pas de contrariété, sont distinguées de la même manière, comme dans les figures et les substances, de manière que l'une perfectionne toujours le sujet avec la privation de l'autre. Mais un des contraires est comme la privation, à cause de sa grande distance à son contraire, qui est l'habitude la plus parfaite du même genre, de même les milieux entre deux contraires venant des contraires eux-mêmes, ont quelque chose de la privation, et quelque chose de l'habitude à raison du plus et du moins, c'est pourquoi chacun d'eux est impossible avec l'autre dans le même sujet. Donc la même cause se trouvant dans les composés et dans les autres genres où il n'y a pas de contrariétés, deux formes du même genre ne pourront pas concourir ensemble à perfectionner le même sujet. Aristote dit aussi dans le même livre, qu'il n'y a point de transmutation d'un genre en un autre, si ce n'est par accident, et plus cet autre genre est plus parfait, plus il est simple et moins composé, comme

presse, quod substantiæ omnes, de quibus hic loquitur, sunt unius generis physici, loquitur autem de substantiis materialibus, quia nondum pervenit ad determinandum de substantiis immaterialibus. Dicit etiam in eodem, quod privatio est principium contrarietatis, et quod unum contrariorum est privatio respectu alterius. Ubi etiam dicit Commentator, quod omnia contraria opponuntur secundum privationem et habitum. Uni enim contrariorum accidit ut sit privatio perfectionis, quia alterum contrariorum est perfectus habitus, et alterum diminutus. Ratio autem istorum dictionum Philosophi et sui Commentatoris est, quia contraria sunt in eodem genere, et ideo distinguuntur secundum privationem et habitum sui generis, ut supra expositum est. Consequens ergo est, quod eodem modo distinguantur formæ ejusdem

generis, ubi non est contrarietas, utpote in figuris et in substantiis, ut semper a perficiat subjectum cum privatione alterius; sed unum contrariorum est ut privatio, propter sui maximam distantiam a suo contrario, quod est habitus perfectissimus ejusdem generis, ita et media inter duo contraria cum sint ex ipsis contrariis, aliquid habent de privatione, et aliquid de habitu secundum magis et minus, propter quod quodlibet eorum est impossibile alteri in eodem subjecto. Cum ergo eadem causa in compositis reperiatur et in aliis generibus, ubi non est contrarietas, non poterunt duæ formæ ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Dicit etiam Philosophus in eodem libro, quod non est permutatio ex uno genere in aliud genus, nisi per accidens; et quanto aliud est perfectius, tanto est simplicius et minus compo-

on le voit dans les formes accidentelles du même genre. En effet, la blancheur qui est la couleur la plus parfaite est plus simple, et les autres couleurs sont plus ou moins composées et plus ou moins simples, selon qu'elles s'en éloignent ou s'en approchent. Outre cela, dans les formes du même genre l'une contient l'autre virtuellement, la plus parfaite la moins parfaite, et si la moins parfaite étoit unie à la plus parfaite, elle ne lui apporteroit aucune perfection, et cette union seroit inutile. Mais il n'y a rien d'inutile dans la nature; il ne sera donc pas possible de faire dans les espèces aucune addition de manière à ce qu'une forme préexistante subsiste avec une seconde qui sera survenue. Il faut donc entendre la comparaison susdite en ce sens que la forme préexistente s'altère lorsqu'il en survient une plus parfaite, de sorte que dans un composé il ne reste qu'une seule forme, laquelle néanmoins contient celle qui est moins parfaite et quelque chose de plus, et par conséquent lui ajoute quelque chose. De sorte que, ainsi que le nombre plus grand contient en soi le nombre moindre séparé de lui, et y ajoute quelque chose, comme le nombre quatre renferme virtuellement le nombre trois entièrement distinct et y ajoute l'unité; de même la forme plus parfaite ajoute quelque perfection à la forme moins parfaite qu'elle contient virtuellement. Donc quoique dans les nombres on puisse ajouter au nombre trois une nouvelle unité laquelle, avec les trois autres unités, forme le nombre quatre, qui est le nombre plus grand, néanmoins ce mode n'est pas possible dans les formes, et la forme survenant ne peut constituer une forme plus parfaite avec celle qui préexiste dans la matière. Il y a deux raisons de cette différence, la première, c'est que l'addition d'un nombre à un autre nombre se fait suivant les parties intégrales ou quantitatives, en tant qu'un nombre en excède un autre.

situm, ut patet in formis accidentalibus ejusdem generis. Albedo enim quæ est color perfectissimus est simplicior; et alii colores in quantum ab eo distant vel ei appropinquant sunt compositiores vel simpliciores. Et præterea, formarum ejusdem generis una continet aliam virtualiter, scilicet perfectior imperfectiorem, et imperfectior si conjungeretur cum perfectiore, nullam perfectionem daret, sed esset frustra. In natura autem nihil est frustra, non ergo sic poterit fieri additio in speciebus, ut forma præexistens maneat cum alia superveniente. Oportet ergo similitudinem prædictam sic intelligere, ut forma perfectiore adveniente, corrumpatur præexistens, ut semper in composito maneat una forma tantum, continens tamen imperfectiorem et amplius, et per consequens addens super ipsam; ut sicut numerus major continet in

se numerum minorem seorsum ab eo existentem, et addit super ipsum, ut quaternarius continet in se virtualiter quantitative seorsum ab eo existentem ternarium et addit unitatem; ita forma perfectior super formam imperfectiorem, quam virtualiter continet, addit aliquam perfectionem. Licet ergo in numeris sit quod minori numero; puta ternario potest fieri additio unitatis novæ, quæ cum tribus unitatibus constituat quaternarium, qui est numerus major, tamen ille modus in formis non est possibilis, ut forma adveniens cum formâ præexistente in materia constituat perfectiorem formam. Et hujus diversitatis ratio est duplex, quia additio numeri super numerum est secundum partes integrales vel quantitativas, in quantum unus numerus excedit alium. Ad talem autem excessum habendum nihil re-

Mais pour avoir cet excédant, peu importe qu'en prenant le nombre moindre on y ajoute quelque chose en faisant de ce nombre une partie du plus grand, ou qu'on prenne le plus grand nombre tout à fait en dehors de toutes les unités. Des deux manières un nombre surpasse l'autre en quantité. Mais l'addition d'une forme à une autre forme du même genre se fait par rapport à la perfection. Or toute la perfection qui est dans la forme est moins parfaite dans la forme plus parfaite par soi, il n'y auroit donc pas accroissement de perfection par l'union de la forme moins parfaite avec celle qui est plus parfaite, et par conséquent toute forme est simple, et il n'en est aucune composée de formes, et la forme est d'autant plus simple qu'elle est plus grande et plus parfaite, quoiqu'il en soit tout le contraire dans les nombres, parce que plus un nombre est grand plus il est composé, et conséquemment il ne peut se faire d'addition à la forme existante, comme dans les nombres on ajoute à un nombre préexistant. La seconde raison de cette différence c'est que le nombre n'est pas quelque chose de simplement un, mais c'est quelque chose d'un par l'aggrégation des unités. Par conséquent il peut convenablement avoir plusieurs parties dont chacune est en acte, et conséquemment, de quelque manière que se fasse l'addition d'une partie à une autre partie, il en résulte un nombre plus grand; mais la substance matérielle est quelque chose d'un simplement, ce qui fait qu'il ne peut pas y avoir en elle plusieurs actualités, comme on le dira plus bas; en conséquence, lorsqu'il survient une forme substantielle, l'autre doit nécessairement céder la place. Pour cette raison il vaut mieux comparer les formes aux figures qu'aux nombres, parce que la figure suit la forme du continu; Aristote établit cette comparaison, dans le livre II de l'Ame, lorsqu'il dit : « Il en est de même pour ce qui est des figures lesquelles sont en

fert utrum accepto minore numero addamus aliquid faciendo ipsum minorem numerum partem majoris, vel quod accipiamus majorem numerum seorsum omnino ex omnibus unitatibus. Utroque enim modo unus numerus excedit alium secundum quantitatem. Sed additio formæ super formam ejusdem generis est secundum perfectionem; tota autem perfectio quæ est in forma, imperfectior est in forma perfectiore per se, et ita nulla perfectio cresceret ei ex forma imperfectiore, si poneretur cum perfectiore, et ideo omnis forma est simplex, et nulla est composita ex formis, et tanto forma est simplicior, quanto major est et perfectior, licet in numeris sit e contrario, quia quanto numerus est major, tanto est compositior, et ideo non potest fieri additio formæ existenti, sicut fit in numeris additio numero præexistenti. Alia ratio hujus diversitatis est, quia numerus non est quid unum simpliciter, sed unum aggregatione unitatum. Et ideo sibi competit habere plures partes, quarum quælibet est in actu, et ideo quocumque modo fiat additio partis ad partem, resultat numerus major, sed substantia materialis est unum quid simpliciter, et ideo non possunt in ea esse plures actualitates, ut infra dicitur; et ideo adveniente una forma substantiali, necesse est aliam cedere. Et secundum hoc convenientior est similitudo formarum ad figuras, quam ad numeros; eo quod figura sequitur formam continui, quam similitudinem ponit Philosophus, in II. *De anima*, sic inquit: « Similiter se habent ei quod de figuris est et quæ secundum animam



rapport avec l'ame. » En effet, il y a toujours dans ce qui est d'une manière conséquente une puissance qui est antérieurement dans les figures et dans les choses animées, comme le trigone dans le tétragone, le végétatif dans le sensitif. Or, dans les figures il est évident que pour avoir une espèce plus grande dans le trigone, il ne faut pas lui ajouter une ligne quelconque pour avoir le tétragone, parce que de quelque manière que l'on ajoute cette ligne il n'y auroit pas une figure plus grande, parce qu'elle ne sera pas fermée d'une manière différente. On ne peut pas non plus ajouter à un trigone préexistant un nouveau quaternaire pour former avec lui une figure plus grande, parce que deux figures du même genre ne peuvent coexister numériquement dans le même sujet ou corps, mais il faut, pour que le corps trigone devienne tétragone, opérer une section dans le corps pour détruire la figure triangulaire, il devient ou flexible ou ductile, et il y a une autre opération à faire pour avoir quatre angles en détruisant les premiers angles qui se trouvoient dans la figure triangulaire. Ainsi donc il est nécessaire qu'il se fasse une addition ou une soustraction dans les substances des choses de telle sorte que la figure qui préexistoit s'altère lorsqu'il en survient une nouvelle, comme on le voit dans les figures, et de même dans les nombres dont l'un est pris après l'autre en dehors de toutes les autres unités, un nombre contenant plus d'unités que l'autre et le surmontant ainsi. Il est aussi évident que cet ordre procède suivant l'opinion d'Aristote, parce que les propositions dont nous avons étayé nos assertions, viennent de lui, et sont prises dans son sens. Mais il reste un doute à éclaircir, considérant comme prouvé qu'il n'y a pas plusieurs formes substantielles dans l'homme, parce que l'ame raisonnable étant incorruptible ne paroit pas être du même genre que les choses matérielles qui sont

sunt. » Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est in figuris et in animatis, ut in tetragono quidem trigonum, in sensitivo autem vegetativum. Manifestum est autem in figuris, quod ad habendum speciem majorem trigono manenti, non est illi addenda aliqua linea ut habeatur tetragonus, quia qualitercumque addatur illa linea non esset figura major, quia non esset alia clausio quam prius. Nec etiam trigono præexistenti potest addi novum quaternarium, ad constituendum cum ipso majorem figuram, quia non compatiuntur se in eodem subjecto sive corpore secundum numerum duæ figuræ ejusdem generis, sed oportet ad hoc quod corpus trigonum fiat tetragonum, amovere per decisionem de corpore, ut destruatür figura triangularis, vel sit flexibilis vel ductibilis oportet in ipso

aliam curationem facere, ut habeantur quatuor anguli destructis primis angulis qui fuerunt in figura triangulari. Sic ergo necesse est additionem vel subtractionem in substantiis rerum fieri, ut adveniente nova forma corrumpatur illa quæ præexistebat, sicut in figuris patet et sicut in numeris quorum unus accipitur post alium seorsum ex aliis unitatibus omnibus, cum unus plures unitates contineat quam alter, et sic cadit super ipsum. Patet etiam quod tota illa via procedit secundum sententiam Philosophi, quia propositiones ex quibus ostensum est propositum, ab eo sumptæ sunt et secundum sensum quem intellexit. Sed unum dubium restat videre, quia videtur esse probatum, quod in homine non sint plures formæ substantiales, quia anima rationalis cum sit incorruptibilis, non videtur esse ejusdem generis cum aliis mate-

corruptibles, puisque le corruptible et l'incorruptible différent en genre, comme il est dit au livre X de la Métaph., et ainsi l'ame raisonnable admet avec soi certaines formes corporelles dans l'homme, de façon qu'il y ait deux formes dans l'homme, savoir, l'ame raisonnable et la forme du corps. A cela il faut dire que c'est à cause de cela que l'ame a été constituée sur les limites des substances séparées qui sont incorporelles, et des formes matérielles qui sont corporelles. Car elle est la plus basse des formes incorruptibles et la plus élevée des formes corruptibles; c'est pour cela qu'elle est en partie séparée de la matière et en partie dans la matière; suivant l'intellect et la volonté, elle est séparée et incorruptible, et sous ce rapport, elle appartient au genre des substances séparées, mais suivant les autres puissances elle est un acte de la matière, et sous ce rapport elle est corruptible et appartient ainsi au genre des formes matérielles qui sont corruptibles. Tout cela est évident par la raison que par ces puissances, savoir la puissance sensitive et la puissance végétative, elle contient la perfection qui se trouve dans les formes des brutes, mais dans un degré plus éminent. C'est pourquoi il est impossible qu'elle puisse coexister avec une autre dans le même sujet, étant du même genre que chacune des autres, de la même manière que toutes les autres formes sont *impossibles* par la raison qu'elles sont du même genre, comme on l'a prouvé.

Nous allons passer au second moyen de démonstration qui se tire de la puissance essentielle de la forme substantielle, à savoir de ce que chaque forme substantielle constitue un être simplement; et pour écarter toute dispute de mots, j'appelle être simplement ce qui est une chose déterminée et subsistante. En effet, une chose déterminée subsistante ne dépend de rien dans l'existence; ce qui est dépendant, c'est

rialibus quæ sunt corruptibiles, quia corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur X. *Metaph.*, et ita anima rationalis compatitur secum quasdam formas corporales in homine, ut sint duæ formæ in homine, scilicet anima rationalis et forma corporis. Ad hoc dicendum est quod propter hoc anima constituta est in confinio substantiarum separatarum quæ sunt incorporeales, et formarum materialium quæ sunt corporales. Est enim infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium; et propter hoc est partim separata a materia, et partim in materia, secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum, sed secundum alias potentias est actus materiæ, et secundum illas est corruptibilis, et

sic pertinet ad genus formarum materialium quæ sunt corruptibiles. Quod patet ex hoc quod per potentias illas, scilicet sensitivam et vegetativam, continet perfectionem quæ reperitur in formis brutorum, sed eminentius. Unde impossibile est quod compatiatur secundum aliam in eodem subjecto, cum sit ejusdem generis cum unaquaque, sicut et omnes formæ aliæ sunt impossibiles propter hoc, quod sunt ejusdem generis, ut ostensum est.

Sequitur de secunda via ostendendi propositum, quæ sumitur ex potestate essentiali formæ substantialis, ex hoc scilicet quod quælibet forma substantialis constituit ens simpliciter; et ne fiat disceptatio de vocabulo, voco ens simpliciter illud, quod est hoc aliquid et subsistens. Hoc aliquid enim subsistens a nullo dependet

un être *secundum quid* ; c'est pourquoi Aristote appelle accidents les êtres *secundum quid*, et substance les êtres simplement. Il appelle de même la génération des accidents genre *secundum quid*, et le genre des substances genre simplement. Que toute forme substantielle constitue un être subsistant, on pourroit le prouver par le premier moyen en supposant l'impossibilité des formes. Il s'ensuit, en effet, tout d'abord, que tout subsistant matériel étant un sujet, n'ayant qu'une matière, il n'y a pour chacun qu'une forme qui le rend subsistant. Néanmoins, pour montrer que ce moyen est suffisant en soi, nous allons procéder par les ressources propres qu'il fournit. Il faut d'abord mettre en principe que toute forme naturelle est le principe de quelque mouvement naturel et de repos. Donc toute forme naturelle qui se produit dans la matière se constitue un corps naturellement apte à recevoir un mouvement naturel ; or tel est un corps mesurable pesant ou léger, dur ou mou. Donc toute forme qui se produit d'abord dans la matière est suivie de quelques accidents qui sont nécessaires au mouvement ; mais de pareils accidents sont nécessairement fondés sur quelque substance subsistante ; donc toute forme matérielle substantielle, qui est immédiatement unie à la matière, constitue un être subsistant. Outre cela, tout ce qui se meut par soi, est un être par soi, et subsistant par soi. Chaque chose, en effet, opère en raison de ce qu'elle est, mais toute forme qui se produit d'abord dans la matière constitue un être qui se meut par soi, savoir un corps physique. Donc c'est un être subsistant par soi, et il faut surtout remarquer cela à l'égard de la forme du corps humain, que certains supposent être différente de l'âme. Car, comme suivant l'opinion commune, cette forme du corps subsiste dans la matière après la mort, il semble, d'après le sens

in essendo ; quod autem dependet est ens secundum quid, unde Philosophus accidentia vocat entia secundum quid, substantias autem entia simpliciter ; similiter generationem accidentium vocat genus secundum quid, genus substantiarum genus simpliciter. Quod autem quælibet forma substantialis constituat ens subsistens, posset probari ex prima via supposita impossibilitate formarum. Ex hoc enim statim sequitur, quod omne subsistens materiale, cum sit unum subjectum, unum tantum habens materiam quod tantum sit una forma cujuslibet, quæ faciat eum esse subsistens ; sed tamen ut appareat, quod ista via in se sit sufficiens, ideo ex propriis hujus viæ est procedendum. Pro principio autem hujus viæ sumendum est, quod omnis forma naturalis est principium alicujus motus naturalis et quietis. Omnis ergo forma naturalis quæ primo advenit mate-

riæ, constituit aliquod corpus aptum natum moveri aliquo motu naturali ; tale autem est corpus dimensionatum grave vel leve, durum vel molle. Ergo ad quancumque formam primo advenientem materiæ sequuntur aliqua accidentia quæ sunt necessaria ad motum ; sed talia accidentia necessario fundantur in aliqua substantia subsistente. Ergo omnis forma naturalis substantialis quæ immediate unitur materiæ, constituit ens subsistens. Præterea, omne quod per se movetur, est per se ens et per se subsistens. Unumquodque enim sicut est, ita operatur ; sed omnis forma primo adveniens materiæ constituit ens quod per se movetur, scilicet corpus physicum. Ergo est ens per se subsistens, et hoc specialiter considerandum est de forma corporis humani, quam quidam ponunt esse aliam ab anima. Cum enim secundum omnes forma illa corporis maneat in ma-

commun, qu'un tel corps est quelque chose de subsistant; il s'ensuit un être subsistant par soi. En outre, on le démontre ainsi de toute forme substantielle. Comme la forme substantielle, par cela qu'elle est forme ou acte, constitue quelque chose en acte, de même, par cela qu'elle est substantielle, elle doit constituer une substance; donc par la raison qu'elle est forme substantielle elle doit constituer une substance en acte et par conséquent donner l'être subsistant; mais l'être de la substance est de subsister, comme l'être de l'accident c'est d'exister dans un être. Donc toute forme substantielle constitue une substance subsistante. Outre cela, on le prouve par un exemple. Nous voyons les formes imparfaites, telles que les formes des éléments, suivant les philosophes, de même la forme de la vapeur, de la pluie, de la grêle et d'autres choses imparfaites de ce genre, constituer quelque chose de subsistant. Or, plus la forme est parfaite, plus l'être qu'elle donne est parfait, et l'être subsistant est plus parfait que l'être par lequel une chose ne subsiste pas. Il est donc contraire à la raison de dire que les formes plus parfaites, telles que les formes des êtres mixtes, ne doivent pas être subsistantes. Nous avons donc démontré ainsi que toutes les formes substantielles rendent une chose subsistante. Il faut considérer de plus que tout ce qui survient dans une chose subsistante doit être accident, et on le prouve par ce que nous avons dit. Et d'abord, si toute forme substantielle constitue un être subsistant, aucune forme substantielle ne pourra se produire dans un subsistant préexistant. Mais elle constitue nécessairement quelque chose de subsistant, et par conséquent quelque suppôt, et ainsi elle ne se produit pas dans un suppôt préexistant. Donc tout ce qui survient dans une chose subsistante, comme l'informant, est accident. Outre cela, tout ce qui

teria post mortem, apparet autem sensui, quod tale corpus est quoddam subsistens, sequitur quod ipsa constituit ens per se subsistens. Præterea, hoc ostenditur universaliter de omni forma substantiali sic. Forma substantialis, sicut ex hoc quod est forma vel actus, aliquid in actu constituit, ita ex hoc quod substantialis est, substantiam debet constituere. Ex hoc ergo quod est forma substantialis debet constituere substantiam in actu, et per consequens dare esse subsistens; sed esse substantiæ est subsistere, sicut esse accidentis alteri inesse. Omnis ergo forma substantialis constituit substantiam subsistentem. Præterea hoc persuadetur per signum. Videmus enim formas imperfectas, cujusmodi sunt formæ elementorum secundum Philosophos, similiter formam vaporis, pluriæ, grandinis et hujusmodi imperfectorum consti- tuere hoc aliquid subsistens; quanto au-

tem forma est perfectior, tanto dat esse perfectius, perfectius autem est esse subsistens, quam esse quo aliquid non subsistit. Irrationale ergo est dicere, quod formæ perfectiores, cujusmodi sunt formæ mixtorum, non debeant esse subsistentes. Sic ergo ostensum est, quod omnes formæ substantiales faciunt rem subsistere. Ulterius considerandum est, quod omne quod advenit rei subsistenti oportet esse accidens, et hoc probatur per præmissa. Primo si enim omnis forma substantialis constituit ens subsistens, nulla forma substantialis poterit advenire subsistenti præexistenti; sed necessario constituit aliquid subsistens et per consequens aliquid suppositum, et sic non advenit supposito præexistenti. Omne ergo quod advenit rei subsistenti, tanquam ipsam informans accidens est. Præterea, omne quod advenit rei subsistenti, et consequitur esse substan-

survient dans une chose subsistante et suit l'être substantiel, ne peut pas être de l'essence de la chose, parce que toute l'essence de la chose se conçoit comme le principe de l'être susceptible de l'être même; car l'essence est comparée à l'être comme la puissance à l'acte. Donc toute l'essence de la chose, ou la substance est préconçue avant l'être même. Donc ce qui survient dans la chose subsistante n'est pas de l'essence de la chose, ce sera donc par accident. Il y en a qui s'imaginent à tort détruire ces raisons en disant qu'il y a quelque chose de subsistant complet dans l'être spécifique, et tout ce qui lui survient, puisqu'il a l'être complet, est en dehors de sa substance, et en est l'accident. Il y a aussi quelque chose de subsistant incomplet, n'ayant point par soi l'être spécifique; par conséquent il se produit en cela une forme substantielle complétant son existence et son essence. Mais cela a été suffisamment exclu par ce qui a été dit. En effet, tout subsistant, quelque incomplet qu'il soit, est séparé quant à l'être de tout autre subsistant. Donc comme deux formes substantielles constituent deux subsistants, ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit qu'aucune des deux ne s'ajoute à l'autre dans le même individu, mais qu'elles constituent deux individus séparés quant à l'être. Car deux subsistants, quelque incomplets qu'ils soient, sont deux individus distincts. Outre cela, les genres ne subsistent que dans leurs espèces. Donc l'être subsistant, quelque incomplet qu'il soit, possède l'être spécifié, et par conséquent l'essence complète, autant qu'il est possible suivant son degré. Pour cette raison, certains imaginent une autre plaisanterie et disent, que la forme substantielle complète parfaite survenant dans une chose subsistante lui donne un nouvel être de subsistance, mais l'être qui existoit d'abord n'existe plus, parce qu'il y auroit ainsi deux subsistances, et ils disent en conséquence que le premier être s'altère

tiale, non potest esse de essentia rei, quia tota essentia rei intelligitur ut principium susceptivum ipsius esse, comparatur enim essentia ad esse, sicut potentia ad actum. Tota ergo essentia rei sive substantia præintelligitur ipsi esse. Non ergo quod advenit rei subsistenti est de essentia rei, erit ergo per accidens. Istas autem rationes putant quidam fallaciter infringere dicendo, quod aliquid est subsistens completum in esse specifico, et omne quod advenit tali cum habeat esse completum, est extra ejus substantiam, et est accidens ipsius. Aliquid autem est subsistens incompletum non habens secundum se esse specificum; et ideo sibi advenit forma substantialis complens ejus existentiam et ejus essentiam. Sed istud sufficienter exclusum est per prædicta. Omne enim subsistens quantumcumque incompletum sit,

separatur secundum esse ab alio subsistente. Cum ergo duæ formæ substantiales constituent duo subsistentia, ut ostensum est, sequitur quod neutra alteri advenit in eodem individuo, sed constituunt duo individua separata secundum esse. Duo enim subsistentia quantumcumque incompleta sint, sunt duo distincta individua. Et præterea, genera non subsistunt, nisi in suis speciebus. Esse ergo subsistens quantumcumque incompletum sit, habet esse specificatum et per consequens essentiam completam, quantum possibile est secundum gradum suum. Propter hoc quidam adveniunt aliam cavillationem, dicendo quod forma substantialis completa perfecta adveniens rei subsistenti, dat ei novum esse subsistentiæ, sed non manet esse quod præfuit, quia sic essent duæ subsistentiæ, et ideo dicunt, quod primum

dans la production de la seconde forme, et que par conséquent il n'y a qu'un seul subsistant. Mais c'est encore plus contraire à la raison parce que l'être par soi suit la forme plus immédiatement même que la première passion ne suit son objet propre, car l'être est l'actualité de la forme. Or, ce qui par soi suit quelque chose ne peut être enlevé par la nature tant qu'il y a subsistance. D'où il suit que la passion propre ne peut être séparée par la nature de son sujet, tant que le sujet persiste, quoique peut-être cela puisse arriver par miracle, ce qui n'entre pas dans notre sujet. Donc toute forme qui est suivie de l'être ne peut le perdre sans subir une destruction radicale. Outre cela acquérir l'être n'est pas autre chose pour une forme que de passer à l'acte ou être engendrée, d'où il suit qu'être engendré est non-seulement la voie qui mène à l'être, mais encore à la forme. Car la forme est le terme de la génération. Donc la corruption étant opposée à la génération, acquérir l'être pour une forme n'est autre chose qu'être détruite ou corrompue. Cela étant bien compris, il est évident que l'existence de deux formes substantielles dans un individu est impossible. On pourroit de plus en déduire les inconvénients évidents qui en résulteroient. En effet, il s'ensuit d'abord que la forme que l'on suppose se produire dans un subsistant et être substantielle, est substantielle, d'après l'hypothèse, et n'est pas substantielle, mais accidentelle, comme on l'a montré; et ainsi on affirmeroit d'elle deux choses contradictoires, car elle sera accident et non accident, substance et non substance; il suit qu'elle est accident, puisqu'on suppose qu'elle survient dans un corps constitué dans l'être par une autre forme. De plus encore, si la forme substantielle est accident, si d'un autre côté l'induction de la forme substantielle est simplement une génération

esse corrumpitur in adventu formæ secundæ, et ideo est tantum unum subsistens. Sed illud est magis irrationale, quia esse per se consequitur formam immediatius etiam quam prima passio suum subjectum proprium: esse enim est actualitas formæ, quod autem per se consequitur aliquid, non potest auferri per naturam ipso manente. Unde nec propria passio potest separari per naturam a suo subjecto, dum subjectum manet, licet forte per miraculum hoc possit fieri, quod non est ad propositum. Non ergo forma aliqua, ad quam sequitur esse, potest illud esse amittere absque sui fundamenti destructione. Præterea, nihil aliud est formam acquirere esse, quam ipsam ad actum produci vel generari, unde generari non solum est via ad esse, sed etiam ad formam. Forma enim est terminus generationis. Ergo cum corrupcio opponatur generationi, nihil aliud

est formam acquirere esse, quam ipsam destrui vel corrumpi. Istitis ergo sufficienter intellectis manifestum est, quod impossibile est in uno individuo esse duas formas substantiales. Ulterius etiam possunt concludi manifestissima inconvenientia ex istis. Statim enim sequitur quod forma quæ ponitur advenire subsistenti, et esse substantialis, est substantialis ex hypothesi et non substantialis, sed accidentalis, ut ostensum est; et ita de ipsa dicentur duo contradictoria. Erit enim accidens et non accidens, substantia et non substantia; et præsertim de anima; quæ ponitur ab omnibus esse substantia; sequitur quod sit accidens, cum ponatur advenire corpori constituto in esse per aliam formam. Ulterius etiam si forma substantialis sit accidens, inductio autem formæ substantialis sit generatio simpliciter, inductio vero accidentis sit alteratio, sequitur quod gene-

et l'induction de l'accident une altération; il s'ensuit que la génération simplement devient altération en étendant le nom d'altération à la production de tout accident par lequel peut s'opérer un changement d'individu dans une chose, comme on dit que Sortès sur la place publique est différent de Sortès sur le théâtre. Néanmoins ce n'est proprement qu'une altération quant à la qualité. Ce genre de preuves est tiré du sentiment d'Aristote et de son commentateur dans la plupart de ses écrits, et dans différents passages suivant les diverses questions qui en ont été extraites et prouvées. Quant à ce qui a été prouvé d'abord que toute forme substantielle constitue une chose réelle, c'est tiré du livre II de l'Ame, aux premières pages où ce Philosophe divise la substance en trois choses, savoir : la matière, la forme et le composé; la matière qui par soi n'est pas quelque chose de constitué, la forme par laquelle elle acquiert cette qualité, et la troisième chose qui provient des deux autres, savoir un être constitué. C'est ce qui fait dire au commentateur, que toutes les choses desquelles se dit la substance se présentent sous trois modes, dont l'un est qu'il y ait la matière première, qui n'est point formée par elle-même, ni quelque chose par soi en acte. Le second est la forme par laquelle se constitue tel individu; le troisième est ce qui résulte des deux autres. Le commentateur pense donc que la substance ne se dit que de la forme par le moyen de laquelle une chose est un individu, laquelle chose est dite formée des deux autres, savoir de telle forme et de telle matière, mais non de ces deux choses et d'une autre forme quelconque. Car cette division d'Aristote à l'égard de la substance seroit insuffisante surtout pour ses conclusions relativement à l'ame, s'il y avoit une forme qui constitueroit un individu et une autre qui ne le constitueroit point, à moins qu'il ne l'eût mis dans sa division. Par

ratio simpliciter fit alteratio extendendo nomen alterationis ad productionem cujuslibet accidentis, penes quod potest attendi aliqua alteritas in re, sicut Sortes in foro dicitur alter a seipso in theatro; proprie tamen alteratio est secundum qualitatem. Sumpta est autem ista via probandi propositum a sententia Philosophi et sui commentarios in plerisque locis et diversis quantum ad diversa quæ assumpta sunt et probata. Quod enim primo probatum est, quod omnis forma substantialis constituit hoc aliquid, hoc acceptum est a principio II. *De anima*, ubi dividit Philosophus substantiam in tria, scilicet materiam, formam et compositum. In materiam quidem, quæ secundum se non est hoc aliquid; et formam secundum quam jam est hoc aliquid, et tertium quod est ex his, scilicet hoc aliquid. Unde dicit

Commentator, quod omnia de quibus dicitur substantia, sunt tribus modis, quorum unus est, ut sit materia prima, quæ per se non est formata, nec aliquid per se in actu. Secundum autem est forma per quam habet esse hoc individuum. Tertium autem est, quod fit ex istis ambobus. Vult ergo Commentator, quod substantia non dicitur de aliqua forma, nisi de illa per quam individuum est hoc aliquid, quod quidem hoc aliquid dicitur fieri ex istis ambobus, scilicet forma et materia tali, et non dicitur ipsum fieri ex istis ambobus et aliqua alia forma. Insufficiens enim esset hæc divisio Philosophi de substantia, maxime ad propositum suum concludendum de anima, si esset aliqua forma quæ constitueret hoc aliquid, et aliquæ quæ non constitueret hoc aliquid, nisi hoc poneret in sua divisione. Consequenter Commen-

conséquent le commentateur le met expressément dans le même endroit. Car pour montrer que l'ame est une substance qui est une forme, il se sert, pour le prouver, de ce que la forme substantielle diffère de l'accident en cela que le sujet de l'accident est composé de matière et de forme, et est quelque chose à existant en acte qui n'a pas besoin d'accident dans son être; tandis que le sujet de la forme substantielle n'a l'être en acte que par cette forme, et a besoin de forme pour être en acte; et ensuite dans quelques intercallations, il dit que les formes naturelles sont des substances, parce que par leur ablation se perd aussi le nom qui détermine l'être, en tant qu'il est un individu de substance, et par la même la définition qui se fait suivant ce nom, parce que le genre et la différence sont ôtés, et il ne reste rien qui soit un individu, et cela est évident au dernier point, comme il le dit dans les formes des choses simples, puisque la forme enlevée il ne reste plus rien. Il faut remarquer sur ces paroles du commentateur que, quoiqu'il ne soit pas aussi évident pour l'ame que pour les autres formes que son sujet n'est quelque chose en acte que par l'ame, et que l'ame étant enlevée il ne reste plus rien dans la matière, il fait néanmoins servir tout cela à opérer une connoissance spéciale de l'ame, comme on le voit clairement par son procédé. Il admet que l'ame est la première perfection du corps, comme il le dit lui-même en définissant l'ame, et il suit de là qu'il n'y point de forme antérieure constitutive du corps. Car s'il y avoit un acte antérieur, le sujet de l'ame seroit composé de matière et de forme et ainsi l'ame seroit un accident, suivant la différence qu'il a assignée précédemment entre la substance et l'accident, et le corps n'auroit pas l'être par le moyen de l'ame. Cela étant impossible, il ne reste plus qu'à dire qu'elle est la première perfection du corps, de telle sorte qu'il n'y en a point d'an-

tator in eodem loco hoc ponit expressius. Volens enim ostendere quod anima sit substantia quæ est forma, accipit ad ejus probationem quod forma substantialis in hoc differt ab accidente, quod subjectum accidentis est compositum ex materia et forma, et est aliquid existens in actu, quod non indiget in suo esse accidente; subjectum autem formæ substantialis non habet esse actu nisi per illam formam, et indiget forma ut sit actu, et postea in quibusdam interpositis dicit, quod formæ naturales sunt substantiæ, quia cum fuerint ablata, aufertur nomen quod demonstrat ens secundum quod est individuum substantiæ, et similiter diffinitio, quæ fit secundum illud nomen, quia auferuntur genus et differentia, et nihil remanet quod sit aliquod individuum, et hoc valde manifestatur, ut dicit in formis rerum simplicium, quoniam cum forma fuerit ablata, nihil remanet. Circa ista verba Commentatoris considerandum est, quod quamvis non sit ita manifestum de anima, sicut de aliis formis, quod subjectum ejus non sit aliquid actu nisi per animam, et quod ipsa ablata nihil remaneat in materia, tamen omnia ista adducit ad habendum cognitionem de anima specialiter, ut patet ex processu suo. Accipit enim quod anima est prima perfectio corporis, sicut ipse dicit in diffiniendo animam, et ex hoc sequitur, quod non sit aliqua forma prior, per quam sit corpus. Si enim esset aliquis actus prior, subjectum animæ esset compositum ex materia et forma, et ita anima esset accidens secundum differentiam quam prius assignavit inter substantiam et accidens, nec haberet corpus esse per animam; quod cum sit impossibile, relinquatur quod sit



térieure dans le corps et que son sujet n'a d'être que par elle et a besoin de l'ame pour être en acte. Le même commentateur le dit encore plus expressément sur la fin du livre VIII de la Métaph., que le corps et l'ame ne sont pas deux choses diverses, et que le corps n'existe pas sans l'ame. Le commentateur prétend donc que, en général, le sujet de toute forme substantielle ne devient en acte, sous tous les rapports, que par le moyen de cette forme, et il prouve spécialement cela pour la substance de l'ame, et il faut bien le remarquer, parce qu'il y en a qui le nient formellement du sujet de l'ame. Quant à ce que nous avons conclu plus haut que tout ce qui survient à une chose à la suite d'une forme substantielle est accident, le commentateur le dit assez. En effet, il dit dans le livre I<sup>er</sup> de la Physique, que si la matière avoit une forme substantielle qui lui fût propre, elle n'en pourroit recevoir une autre tant que la première subsisteroit, mais se corromproit aussitôt qu'une autre seroit produite, et peu après il dit, que si elle avoit une autre forme, ou ce seroit des accidents de la forme, ou une forme de la forme. Toutes ces choses ne s'en suivroient pas s'il y avoit quelque forme qui pût recevoir immédiatement une autre. Si, en effet, il y avoit une telle matière propre, seroit-elle même de la substance de la matière, elle ne devrait pas se corrompre par l'apparition d'une autre forme, mais elle en seroit plutôt perfectionnée, et la forme qui surviendrait ne devrait pas non plus être un accident. Or, pour que ces paroles soient vraies, il faut qu'il n'y ait point de forme qui ne constitue pas un individu, de sorte que toute forme qui survient soit accident. C'est pour cela que les anciens, supposant que le principe matériel est un corps, le feu, par exemple, ou l'air, ont dit qu'il falloit admettre comme une conséquence nécessaire, que toutes les formes étoient des accidents. C'est

prima perfectio corporis, ita quod nulla sit prior in corpore, et quod subjectum ejus nullum esse habeat nisi per ipsam, sed indigeat anima, ut sit in actu; et hoc magis expresse dicit idem Commentator in VIII. *Metaph.*, in fine, quod corpus et anima non est duo diversa et corpus non existit sine anima. Vult ergo Commentator, quod universaliter subjectum cujuslibet formæ substantialis, nihil sit in actu nisi per illam formam, et specialiter hoc probat de substantia animæ, et hoc bene considerandum est, quia hoc de subjecto animæ ab aliquibus præcipue negatur. Quod autem conclusum est superius, quod omne quod rei advenit post quamcumque formam substantialem, sit accidens hoc satis dicit Commentator. Dicit enim I. *Physic.*, quod si materia haberet aliquam formam substantialem sibi propriam, nullam aliam

reciperet ipsa præsentem, sed statim corrumperetur, quam cito alia generaretur. Et paulo post dicit, quod si haberet aliquam formam vel formæ essent accidentia vel formæ esset forma; ista autem non sequerentur, si esset aliqua forma quæ posset aliam formam immediate super se recipere. Si enim esset aliqua talis propria materia, etiamsi esset de substantia materiæ, non oporteret eam corrumpi in adventu alterius formæ, sed potius perficeretur; nec etiam oporteret formam supervientem esse accidens. Ad hoc autem, ut dictum suum habeat veritatem, oportet quod nulla forma sit quæ non constituat hoc aliquid, ita quod omnis forma adveniens sit accidens. Et propter hoc antiqui ponentes principium materiale esse corpus aliquod, puta ignem aut aërem, dixerunt tanquam 'necessarium suum consequens

ce qui fait dire au commentateur, dans le livre III de la Phys., que si les formes des éléments restoient en acte différentes des autres formes, il faudroit nécessairement qu'aucun être ne fût produit par elles avec une diversité dans la forme substantielle, mais seulement dans les accidents. Pour ce qui est de la conclusion qu'on a tirée plus haut relativement à l'ame qu'elle seroit un accident si elle s'ajoutoit à une autre forme, cela se déduit assez des paroles du commentateur déjà citées au livre II de l'Ame. Quant à la conclusion ultérieure, que la génération seroit une altération, on peut le tirer assez au long des paroles d'Aristote. Il dit, en effet, dans le 1<sup>r</sup> livre de la Génération, donnant son opinion, qu'il faut généralement traiter de la génération, de la corruption, de l'altération et des autres transmutations. Et il faut noter qu'il le dit d'une manière générale, pour qu'on ne dise pas que les choses qui suivent ne s'étendent pas à toutes les choses génétables, mais bien à quelques-unes; et il ajoute immédiatement après que tous ceux qui ont pensé que tout provient d'un principe matériel, qui est un corps, comme l'air ou le feu, doivent nécessairement admettre que la génération est une altération et que ce qui est généré d'abord n'est ensuite qu'altéré, et il en donne ensuite la cause en disant : « suivant eux, en effet, il reste toujours un et même sujet en acte, et nous disons qu'un tel sujet s'altère. » D'où se montrant conséquents avec leurs principes ils disoient que la génération n'est autre chose que l'altération, comme il est dit au même endroit. Aristote estime donc que dans toute transmutation où il reste un sujet en acte, cette transmutation est une altération, et si l'on prétend que cette transmutation est une génération, la génération est appelée altération. C'est encore rendu évident par le procédé suivant d'une manière plus expresse, parce qu'il suit de là qu'il s'agit généralement de la

poni, quod omnes formæ essent accidentia. Unde Commentator in III. *Phys.* dixit, quod si formæ elementorum remanerent in actu differentes ab aliis formis, necesse esset ut nullum ens generaretur ab eis diversum in forma substantiali, sed tantum in accidentibus. Quod autem conclusum est superius de anima, quod ipsa esset accidens si adveniret alicui formæ, hoc satis habetur ex verbis Commentatoris jam dictis, II. *De Anima*. Quod autem ulterius concludebatur, quod generatio esset alteratio, satis diffuse diffamari potest ex verbis Philosophi. Dicit enim I. *De generat.*, dans intentionem suam, quod universaliter determinandum est de generatione, et corruptione, et alteratione, et cæteris transmutationibus. Ubi notandum quod hoc dicit universaliter, ne quis dicat quod quæ sequuntur non se extendant ad omnia ge-

nerabilia, sed ad quædam; et cito post subjungit, quod quicumque putaverunt omnia ex uno aliquo principio materiali, quod sit corpus, puta ignis vel aer, necesse habebant ponere generationem alterationem esse, et quod prius generatur solum alterari, cujus causam assignat postea dicens : « Semper enim manet secundum eos, unum et idem subjectum in actu, tale autem alterari dicimus. » Unde ipsi ponentes consequenter suis principiis generationem nil aliud esse dicebant, quam alterationem, ut ibidem dicitur. Vult ergo Philosophus, quod in quacumque transmutatione manet subjectum aliquod in actu, illa transmutatio est alteratio; et si ponatur quod illa transmutatio est generatio, generatio dicitur alteratio. Istud patet etiam ex processu sequenti magis expresse, quia sequitur ibi universaliter ergo

génération et de la corruption de ce qui est simple. Il donne, en effet, la raison pourquoi on a parlé en général de toute génération, en disant que Platon n'a pas traité la question d'une manière suffisante; car il n'a point étendu ses recherches à toute génération et corruption, mais seulement à celle des éléments. Les paroles d'Aristote montrent donc clairement que ce qu'il a dit de la génération appartient généralement à la génération de toute substance. D'un autre côté il a expliqué dans le même endroit d'une manière évidente son sentiment personnel, que ce d'où proviennent la génération ou la corruption n'est qu'une substance en puissance, sans rien être ni en quiddité, ni en quantité, ni en qualité, et ainsi du reste. Or, une telle chose n'est que la matière conçue sans aucune forme, et il faut par conséquent, dans l'opinion de ce Philosophe, qu'il ne reste dans ce qui produit la génération aucune forme dans la génération, ni substantielle, ni accidentelle. Car ce qui reste est ce qui produit la génération. C'est pourquoi il enseigne que ce qui produit la génération est un non-être, et que ce n'est pas un des contraires, mais la matière, et par suite, dans les substances la génération d'une chose est la corruption de l'autre et réciproquement. C'est ce qui lui fait dire que rien dans la génération ne demeure en acte, ce qui est évident d'après les conséquents, car en assignant logiquement la différence entre la génération et l'altération, il dit que l'altération se produit lorsque, la substance sensible persistant, il se fait une transmutation dans les passions, comme par exemple, quand un corps sain devient quelque chose de languissant en restant le même, quand, au contraire, il s'opère une transmutation du tout, sans qu'il reste rien de sensible dans le même sujet, comme toute la semence est employée à la formation de l'animal, comme l'air se forme de l'eau, c'est alors

---

<p>de generatione et corruptione simplicis. Assignat enim causam, quare universaliter sit dictum de generatione omni, dicens quod Plato insufficienter determinavit de eis. Non enim scrutatus est de omni generatione et corruptione, sed de ea quæ est elementorum. Ex verbis ergo Philosophi patet, quod ea quæ ibi determinavit de generatione, sunt universaliter ad generationem cujuslibet substantiæ pertinentia. Ibi autem secundum sententiam propriam determinavit manifeste, quod id ex quo est generatio, et id ex quo est corruptio, est substantia in potentia tantum, nec est actu quid, nec quantum, nec quale, et sic de aliis. Tale autem non est aliquid, nisi materia intellecta sine forma omni, et ideo oportet per inventionem Philosophi, quod in illo ex quo generatio est, nulla forma</p>	<p>remanet apud generationem, nec substantialis, nec accidentalis. Illud enim quod manet est illud ex quo est generatio. Unde vult, quod illud ex quo est generatio, est non ens, et quod illud non est alterum contrariorum, sed materia, et ideo semper in substantiis, unius generatio est alterius corruptio, et e contrario. Unde dicit, quod nihil actu manet apud generationem et quod patet ex consequentibus, quia consequenter assignans differentiam inter generationem et alterationem, dicit quod alteratio est quando manente substantia sensibili, fit transmutatio in passionibus, puta quando corpus sanum fit languidum unum et idem manens; quando autem totum transmutatur non manente aliquo sensibili in eodem subjecto, sicut ex semine toto fit animal, et ex aqua ac, tunc est ejus ge-</p>
---	--

une génération d'une chose et la corruption d'une autre, et il ajoute en propres termes : quand il ne reste rien dont l'autre chose soit la passion, ou l'accident, ou la génération et la corruption, c'est proprement la matière et surtout un sujet susceptible de génération et de corruption. On voit d'après ce procédé, et surtout suivant le sentiment d'Aristote, que jamais dans une génération quelconque une forme ne se produit dans un sujet existant en acte par le moyen de la première forme qui subsiste, mais qu'il faut qu'une forme soit dépouillée quand l'autre est revêtue, et que la matière seule soit sujet, autrement la génération seroit une corruption. Or, on peut montrer que c'est bien là le sentiment d'Aristote, en considérant comment, au livre V de la Phys., il établit que la génération n'est pas un mouvement par la raison que ce qui n'est pas généré n'est pas un être. Il distingue, en effet, d'abord le non-être en disant, que tout changement se fait de sujet à sujet, ou de sujet à non-sujet, ou de non-sujet à sujet, et que le non-sujet ou le non-être se dit de deux manières, l'une *simpliciter*, l'autre *secundum quid*, afin que l'on voie mieux de quel être il parle, ou lequel il a en vue, et parmi les autres modes il met le non-être pour ce qui n'est pas en acte. D'où il est évident qu'il ne peut pas être mû, et il raisonne ainsi : ce qui n'est pas quelque chose en acte, mais simplement un non-être, ne reçoit pas le mouvement. Or, ce qui est généré est simplement un non-être, donc ce qui est généré ne reçoit pas de mouvement, et par conséquent la génération n'est pas un mouvement. Pour que cette raison soit bonne il faut que ce qui est généré soit simplement un non-être de manière qu'il ne soit pas mobile. Mais s'il étoit un être par quelque forme quelque imparfaite qu'elle fût, qui constitueroit un corps, ce seroit en quelque manière un être qui pourroit recevoir le mouvement, quoique n'étant pas dans une espèce

neratio et alterius corruptio, et addit expresse postea sic. Quando nihil manet, cuius alterum sit passio, vel accidens, vel generatio, et corruptio est materia proprie, et maxime subjectum generationis et corruptionis susceptibile. Ex isto processu habetur maxime secundum sententiam Philosophi, quod nunquam in generatione aliqua una forma advenit alicui subjecto existenti in actu per priorem formam quæ remanet, sed oportet cum inductione unius esse abjectionem alterius, et solam materiam esse subjectum, alioquin generatio esset alteratio. Istud autem potest ostendi esse de mente Philosophi, si consideremus quomodo V. Phys., ostendit generationem non esse motum propter hoc quod illud quod generatur non est ens. Distinguit enim primo non ens; dicens, quod omnis mutatio est de subjecto in subjectum, vel

de subjecto in non subjectum, vel de non subjecto in subjectum, et quod non subjectum sive non ens dicitur dupliciter, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid, ut apparet magis de quo ente dicat vel intendat, et inter alios modos accipit non ens, quod nihil est in actu. Unde manifestum est quod non potest moveri, et ex hoc sic arguit. Illud quod non est aliquid in actu, sed simpliciter non ens, non movetur; quod autem generatur est non ens simpliciter. Ergo quod generatur non movetur, et per consequens generatio non est motus. Ad hoc autem quod illa ratio valeat oportet quod illud quod generatur sit non ens simpliciter sic ut non sit mobile. Si autem esset ens per aliquam formam quantumcumque imperfectam, quæ constitueret corpus, jam esset aliquo modo ens, sic ut moveri posset, licet non esset

complète. Il faut donc que ce qui est généré n'ait pas de forme dans la matière, de façon qu'il soit simplement un non-être, et il ne restera ainsi que de la matière dans la génération sans aucune forme de ce qui est généré; et pour mettre cela dans un plus grand jour, j'écarterai la futilité qui, suivant quelques philosophes, semble mettre obstacle à cet ordre de choses. Il y en a qui disent qu'Aristote n'entend pas dire que ce qui persiste dans la génération est simplement un non-être; mais que ce qui est ainsi généré est simplement un non-être en acte. Quoique parfois un corps persistant soit préexistant à la génération et soit perfectionné par elle; néanmoins ce corps préexistant n'est pas le corps qui est généré, sinon en puissance, mais étant généré il est en acte par le moyen du composé provenant du sujet préexistant, et la forme se produit par la génération. Tout cela n'est rien; parce qu'à le bien considérer, il n'y a pas de différence pour notre proposition, à dire dans le sens d'Aristote, que le sujet de la génération est simplement un non-être, ou à s'exprimer de la troisième manière, ou à énoncer que le susceptible de la forme qui persiste dans la génération est simplement un non-être, parce que, quoi que l'on dise, la raison que l'on donne, pour être bonne, doit procéder de la non-entité de ce qui persiste. Car la raison ne peut point procéder du non-être généré suivant cette forme seule qui est revêtue par la génération, de façon à être conçu non-être par la seule raison qu'il en est privé, et qu'il soit un être par une autre forme. Il en est ainsi, en effet, dans tout mouvement, que tout ce qui est produit, ne l'est pas encore par la forme, qui est le terme du mouvement. Par exemple, lorsqu'un homme devient sain, il n'est pas sain tant que s'opère le mouvement qui le porte à la santé, parce que la santé, qui est le terme du mouvement, fait défaut; mais néanmoins cette non-entité ne suffit

*in specie completa. Oportet ergo, quod ipsius quod generatur, nulla sit forma in materia, ut sic sit simpliciter non ens, et ita sola materia remanebit apud generationem, et nulla forma ejus quod generatur. Et ut istud manifestius appareat, excludam cavillationem quæ istum processum impedire videtur secundum quosdam. Dicunt enim aliqui, quod ratio Philosophi non accipit, quod illud quod remanet in generatione, sit simpliciter non ens, sed quod illud quod generatur sic, sit simpliciter non ens actu. Licet autem præexistat generationi quandoque quoddam corpus quod manet et per generationem perficitur; tamen illud corpus præexistens non est illud corpus quod generatur, nisi potentia tantum; generatum autem actu est per ipsum compositum ex præexistente subjecto, et forma per generationem. Sed*

*ista verba vana sunt, quia si recte consideremus, non differt quantum ad propositum, utrum accipiatur in ratione Philosophi, quod subjectum generationis sit non ens simpliciter, vel tertio modo, vel quod illud susceptivum formæ, quod manet apud generationem, sit non ens simpliciter quia quodcumque dicatur, oportet quod ratio ad hoc quod valeat, procedat ex non entitate ejus quod manet. Non enim potest ratio procedere ex non ente generato, secundum illam formam solam, quæ inducitur per generationem, ut intelligatur non ens solum propter carentiam illius, ita quod sit ens per aliam formam. Sic enim est in omni motu, quod id quod produci-tur, nondum est per formam, quæ est terminus motus. Puta cum sit homo sanus, dum movetur ad sanitatem, non est sanus, quia deficit sanitas quæ est terminus mo-*

pas pour montrer que la guérison n'est pas un mouvement, par la raison que le susceptible de la santé, qui persiste dans la guérison, est un être susceptible de mouvement, puisque c'est un homme. Donc une telle non-entité ne fait pas que la transmutation, qui lui est contingente, ne soit pas un mouvement. La raison d'Aristote est donc tirée de l'être généré simplement lequel n'a rien en acte qui persiste dans la génération, c'est ce qui résulte du texte même de ce Philosophe; car il dit qu'il y a quelque chose non-être, ou non-blanc ou non-sain à qui il arrive de se mouvoir par accident, l'homme par exemple. Pour ce qui est simplement un non-être en acte, ou non quelque chose, ce n'est jamais dans le cas de recevoir le mouvement. Or il dit cela pour montrer que sa raison ne procède pas d'un non-être tel qu'il est sous un rapport quelque chose en acte, quoique sous un autre rapport il soit un non-être, autrement sa raison seroit de nulle valeur. Si, en effet, il restoit quelque corps dans la génération, ce seroit un être dans une disposition passive au mouvement. Quant à la considération rationnelle que ce qui est engendré n'est pas dans une espèce complète avant sa génération, mais encore que son acte n'est en aucune manière ce qui persiste dans la génération, cela est vrai, et cela n'est rien en acte, mais doit être soumis à la génération par la seule matière. Et c'est ce que le commentateur dit au même endroit, que l'être de la matière n'étant pas adjoint en acte par un mélange, il est impossible qu'il reçoive le mouvement. Et il ajoute un peu plus loin, que la génération dans la substance n'est pas le mouvement, parce que ce qui est généré en elle est simplement un non-être, et un être en puissance, parce qu'il est transformé et qu'il passe de la puissance à l'acte. Il n'en est pas de même de la génération de l'accident, car ce qui est transformé en elle est être en acte,

---

tus; sed tamen illa non entitas non sufficit ad ostendendum, quod sanatio non est motus, eo quod illud susceptivum sanitatis quod manet in sanatione, sit ens quod moveri possit, cum sit homo. Talis ergo non entitas non excludit transmutationem sibi contingentem non esse motum. Procedit ergo ratio Philosophi ex non entitate generati simpliciter, ut scilicet nihil ejus sit in actu quod maneat in generatione, et hoc patet ex littera Philosophi ibidem. Dicit enim quod aliquid est non ens, aut non album, aut non sanum, quod tamen contingit moveri per accidens, est enim homo. Quod autem simpliciter est non ens actu, vel non aliquid, hoc nullo modo contingit moveri. Hoc autem ideo dicit ut appareat, quod ratio sua non procedit de non ente tali, quod uno modo est aliquid actu, licet alio modo sit non ens, alias ratio sua nullius esset vigoris. Si enim maneret aliquod corpus apud generationem, illud esset ens ad motum se habens passive. Quod autem accipitur in ratione, quod id quod generatur, ante generationem suam non sit in specie completa, sed etiam quod nullo modo actus ejus sit quod maneat apud generationem, verum est, et hoc est nihil in actu, sed per solam materiam subijci generationi oportet. Et hoc est quod Commentator dicit ibidem; quod cum-esse materiae primae non admisceatur actibus, impossibile est quod moveatur. Et paulo post addit, quod generatio in substantia non est motus, quoniam quod generatur in ea est non ens simpliciter, et ens in potentia, quoniam transmutatur et exit de potentia in actum. Et non est ita de genera-

quoiqu'il soit transformé suivant ce qu'il est en puissance. Voilà que, suivant le commentateur, le raisonnement d'Aristote procède par la cause, et conséquemment par raison démonstrative la génération n'est pas mouvement, comme il le dit au même endroit. Donc celui qui accorde que la génération n'est pas mouvement et que cependant il reste dans la génération quelque chose en acte, celui-là accorde l'effet et en nie la cause. D'autres font une argutie en disant que la proposition d'Aristote, savoir, que ce qui est généré est non-être, est simplement vraie dans les choses animées, mais non dans les choses inanimées quant à la génération, qui est l'induction de la forme dernière. Mais cela est impossible, soit parce que la science du livre des choses physiques traite des universaux de la nature, et s'étend ainsi tant aux choses animées qu'aux inanimées, soit même parce que c'est la conclusion évidente qu'il faut tirer de son texte. En effet, après avoir montré que la génération et la corruption ne sont pas mouvement, mais des changements par contradiction, il en conclut qu'il est seulement nécessaire que ce changement soit un mouvement qui va d'un sujet à un autre sujet. Or, il dit qu'un tel mouvement se fait seulement entre des contraires, ou des médianes, et ainsi, comme dans les substances il n'y a jamais contrariété, il s'ensuit qu'en général on peut appliquer à toutes les substances la preuve qui établit que leur génération n'est pas mouvement. Outre cela, le texte du Philosophe a déjà détruit cette argutie en disant la même chose au sujet de la génération. Il est donc évident, d'après Aristote, qu'il faut dire que nulle forme ne persiste dans la génération, pour éviter l'inconvénient de dire que la génération est une altération. En effet, le commentateur dit en plusieurs endroits, dans le sens du Philosophe, au livre I<sup>er</sup> des choses physiques, que si la matière première avoit quelque forme qui

tione accidentis, transmutatum enim in ea est ens in actu, licet transmutetur secundum quod est in potentia. Ecce secundum Commentatorem, quod ratio Philosophi procedit per causam, et per consequens demonstrative generatio non est motus, ut ibidem dicit. Qui ergo concedit, quod generatio non est motus, et tamen apud generationem manet aliquid in actu, ipse concedit effectum et negat causam ipsius. Aliam cavillationem alii ponunt, dicentes propositionem Philosophi, scilicet. Quod generatur est non ens, simpliciter veram esse in rebus animatis, non autem in rebus inanimatis, quantum ad generationem quæ est inductio ultimæ formæ. Sed illud est impossibile, tum quia scientia libri Physicorum est de universalibus naturæ, et ita se extendit tam ad animata quam ad inanimata; tum etiam quod littera sua

hoc manifeste concludit. Postquam enim ostendit quod generatio et corruptio non sunt motus, sed mutationes per contradictionem, concludit ex hoc quod tantum necesse est illam mutationem esse motum, qui est ex subjecto in subjectum; talem autem dicit solum esse inter contraria vel media, et ita cum in substantiis nunquam sit contrarietas, sequitur quod universaliter probatum sit de omnibus substantiis, quod generatio earum non est motus. Et præterea, illa cavillatio prius expulsa est per litteram Philosophi, I. *De generatione*, ubi dicit hoc idem. Patet ergo secundum Philosophum, quod oportet dicere quod nulla forma maneat in generatione, ut vitemus hoc inconveniens, scilicet generationem esse alterationem. Commentator enim in multis locis ad intentionem Philosophi dicit I. *Phys.*, quod si materia

lui fût proportionnée, alors la génération dans la substance seroit une altération. Car il dit dans le livre de la substance de l'univers, que la génération et l'altération diffèrent en ce qu'Aristote appelle la transmutation des individus dans leurs substances, contraignant leur sujet à n'être pas être en acte, et à n'avoir pas de forme sous ajoutée; parce que s'il avoit une forme, il n'en recevrait une autre qu'après la destruction de la première. Car il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme. Le commentateur en donne pour raison que la matière ayant une forme, ne peut pas en recevoir une autre, parce qu'il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme; cette raison a été développée précédemment, parce que l'une renferme la privation de l'autre dans la matière. Dans son livre de la Génération il s'étend longuement sur cette question, comme aussi dans le livre des choses physiques. Mais comme il est du même sentiment que les auteurs cités plus haut, je n'en parlerai pas, pour ne pas ennuyer le lecteur par la multitude des autorités.

*Fin du quarante-quatrième opusculé de saint Thomas d'Aquin, sur la pluralité des formes.*

L'abbé VÉDRINE.

prima haberet aliquam formam sibi proportionatam, tunc generatio in substantia esset alteratio. Dicit enim in libro *De substantia orbis*, quod generatio et alteratio differunt in hoc quod Aristoteles vocat transmutationem individuorum in suis substantiis cogere suum subjectum non esse ens actu et non habere formam quæ subjiçiat. Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa. Unum enim subjectum habere nisi unam formam impossibile est. Ecce quod Commentator assignat causam, quia materia dum habet unam formam, non potest recipere aliam,

quia impossibile est, quod unum subjectum habeat nisi unam formam; et hujus ratio supradicta est, quia scilicet una includit privationem alterius in materia. In libro autem suo *De generatione*, multa dicit ad istam quæstionem, et similiter in lib. *Phys.* Sed quia eadem est sententia cum supradictis, ideo pertranseo ne propter multitudinem autoritatum, lectori fastidium generetur.

*Explicit Opusculum quadragesimum quartum S. Thomæ de Aquino, de pluralitate formarum.*



## OPUSCULE XLV.

DE SAINT THOMAS, COMMENÇANT PAR CES MOTS, POSTQUAM DE PRINCIPIS.

*Ce traité est le même que l'Opuscule XXXI qui se trouve plus haut, et qui est intitulé : De la nature de la matière et des dimensions illimitées ; voyez-le. Comme maître Pierre de Bergame partage cet Opuscule en deux chapitres distincts intitulés, l'un de la nature de la matière, et l'autre des dimensions illimitées, nous avons mis ici ce titre pour observer le même ordre et garder le même numéro.*

## OPUSCULE XLVI.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA NATURE DES SYLLOGISMES.

Savoir, c'est connoître la cause d'une chose; or les causes de tout être sont au nombre de quatre, savoir, la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. Pour avoir la connoissance parfaite de chaque chose, il faut connoître ces quatre causes. Il y a donc une cause efficiente du syllogisme, et une autre rationnelle qui le constitue. Car le syllogisme est un acte de raison. La matière du syllogisme est trois

## OPUSCULUM XLV.

S. THOMÆ, DE DIMENSIONIBUS INTERMINATIS, QUOD INCIPIT, POSTQUAM DE PRINCIPIS.

*Hic tractatus est idem cum opusculo xxxi | vidit in duos distinctos titulos, scilicet de  
superius posito, qui de natura materiæ et | natura materiæ seorsum et de dimensio-  
dimensionibus interminatis intitulatur, re- | nibus interminatis seorsum, ideo ad ejus  
quire ibidem. Et quia magister Petrus de | ordinem et numerum observandum, hunc  
Bergamo in tabula sua hoc opusculum di- | titulum hinc interseruimus.*

## OPUSCULUM XLVI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE NATURA SYLLOGISMORUM.

Quoniam scire est causam rei cognoscere, causæ autem cujuslibet entis per se sunt quatuor, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, ad perfecte cognoscendum unumquodque oportet has quatuor causas cognoscere. Est ergo causa efficiens syllogismi anima rationalis formans ipsum; unde syllogismus est actus rationis. Mate-

termes, comme matière éloignée, et deux propositions, comme matière prochaine. Elle est dans les syllogismes comme dans les autres choses composées de matière et de forme, où l'on peut trouver la double matière dont on vient de parler. Sa fin est de convaincre ou de faire connoître une conclusion inconnue. Sa forme est la vertu ou puissance de déduire une conclusion des prémisses; elle se trouve dans la définition du syllogisme. Cette forme se revêt de la figure et du mode. La figure est la disposition du moyen terme, suivant la subjection et l'attribution; cette disposition se fait de trois diverses manières, parce que le moyen terme est ou sous-ajouté ou attribué une fois dans les prémisses, et alors c'est la première figure. Or cette disposition est appelée première figure, parce que le moyen terme a le caractère plus parfait de moyen, en ce qu'il participe de la nature des extrêmes dans la subjonction du petit extrême et du grand dans la prédication. Ou il est attribué deux fois, et alors il est seconde figure, appelée seconde parce qu'elle perd la perfection du moyen. Car dans la première figure, le moyen est moyen suivant la raison et suivant la position; tandis que dans la seconde il est premier par position, puisqu'il est avant les extrêmes. Ou il est sous-ajouté deux fois, et alors il est la troisième figure, appelée troisième parce que le moyen est troisième par position, étant après les extrêmes. Or il faut savoir que la figure se trouve proprement et en réalité dans les mathématiques, tandis qu'elle n'est dans le syllogisme que par *transsumption*, par analogie avec le triangle. Car, comme le triangle est la conclusion de trois lignes dans trois angles, de même le syllogisme est le concours de trois propositions, majeure, mineure, conclusion dans trois termes. Le mode est la qualité et la quantité déterminée des propositions pré-

ria vero ejus sunt tres termini ut materia remota, et duæ propositiones ut propinqua. Et hæc similiter est in syllogismo, sicut in aliis rebus constantibus ex materia et forma, quod scilicet est in eis reperire duplicem materiam, quæ dicta est. Finis autem ejus est facere fidem seu notitiam ignotæ conclusionis. Forma vero ejus est virtus seu potestas inferendi conclusionem ex præmissis; et hæc tangitur per diffinitionem syllogismi. Hanc autem formam circumloquuntur figura et modus. Figura enim est dispositio medii secundum subjectionem et prædicationem, quæ scilicet dispositio tripliciter variatur, quia aut medius terminus subjicitur et prædicatur semel in præmissis, et sic est prima figura. Dicitur autem hæc dispositio prima figura, quia medium habet perfectiorem rationem medii, quod participat naturam extremorum in subjiciendo minoris extre-

mitatis et majoris in prædicando. Aut prædicatur bis, et sic est secunda figura, quæ secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et secundum positionem; in secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates. Aut subjicitur bis, et sic est tertia figura, quæ dicitur tertia, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates. Sciendum autem, quod figura proprie reperitur in mathematicis, transumptive autem in syllogismo, et hoc ad similitudinem figuræ triangularis. Nam sicut triangulus est clausio trium linearum in tribus angulis, ita syllogismus est concursus trium positionum, scilicet majoris, minoris et conclusionis in tribus terminis. Modus autem est determinata qualitas et quantitas propositionum præmissarum ad hoc, ut ex eis

misses pour qu'il en résulte une conclusion, laquelle est tirée d'après certaines règles établies par Aristote, et dont quelques-unes sont communes aux trois figures, quelques-unes spéciales. Les communes sont au nombre de deux. La première, c'est que de pures particulières, ou indéfinies, ou singulières, on ne conclue rien dans une figure, en comprenant sous le nom de particulière tant l'indéfinie qui, dans la matière contingente, équivaut à la particulière, comme le dit Aristote, que la singulière. Il faut donc, comme il le dit, que l'autre soit universelle. La raison de cette règle est qu'il ne s'ensuit pas de ce que deux choses participent particulièrement à quelque moyen terme, qu'elles soient les mêmes entre elles. Par exemple : Blanc et grammairien participent au même moyen qui est homme, puisqu'il y a des hommes blancs et grammairiens ; mais il ne s'ensuit pas de là que blanc et grammairien soient simplement la même chose. C'est pourquoi le raisonnement suivant ne vaut rien. Un certain homme est grammairien, or un certain blanc est homme, donc un certain blanc est grammairien, la conséquence est même fautive *secundum quid* et *simpliciter*. Il y a une autre raison alléguée par Aristote, c'est que, ou il n'y aura pas de syllogisme, et cela parce qu'il y aura pétition de principe, ou elle n'ira pas au but. De même si l'on vouloit prouver cette proposition, la musique est attrayante, et prendre ces prémisses, quelque volupté est attrayante. Or la musique est une volupté, donc, etc... La majeure étant particulière, elle se prendra pour cette volupté particulière, qui est la musique, et alors il y a pétition dans la proposition à prouver ; ou elle se prendra pour quelque autre volupté, et alors il y aura bien un syllogisme, mais qui n'aboutira pas à la conclusion que l'on vouloit tirer. Ainsi donc il faut que l'une des prémisses soit prise universellement pour

sequatur conclusio, quæ quidem ex certis regulis traditis a Philosopho in I. *Priorum* colligitur, quarum quædam sunt communes tribus figuris, quædam speciales. Communes sunt duæ. Primo, quod ex puris particularibus vel indefinitis vel singularibus nihil sequitur in aliqua figura, sub particulari intelligendo tam indefinitam, quæ in materia contingenti æquipollet particulari, ut Philosophus dicit, quam singularem. Oportet ergo ut dicit alteram esse universalem. Ratio hujus regulæ est, quia non sequitur, quod si aliqua duo participant aliquod medium particulariter, quod propter hoc illa duo sint eadem. Verbi gratia : Album et grammaticum participant idem medium quod est homo, cum quidam homo sit albus et grammaticus, sed ex hoc non sequitur, quod album et grammaticum sint eadem simpli-

citer. Unde non valet hæc argumentatio : Quidam homo est grammaticus ; quidam albus est homo ; ergo quoddam album est grammaticum, immo est fallacia consequentis vel secundum quid et simpliciter. Alia ratio potest esse quam Philosophus inducit, quia aut non erit syllogismus, et hoc quia petetur principium, aut non erit ad propositum. Ut sit hæc conclusio probanda : Musica est studiosa, et assumantur hæc præmissæ. Quædam voluptas est studiosa ; musica est voluptas ; ergo, etc. Major cum sit particularis, aut stabit pro illa voluptate particulari, quæ est musica, et tunc petitur conclusio probanda ; aut stabit pro aliqua alia, et tunc syllogismus erit quidem, sed non ad conclusionem intentam. Sic ergo oportet quod altera præmissarum capiatur universaliter, ut sit syllogismus. Sed contra dictam regulam vi-

qu'il y ait un syllogisme. Mais Aristote semble être contraire à cette règle, en donnant la manière d'argumenter d'après de pures particulières, par le moyen du syllogisme expositoire dans la troisième figure. Il faut dire à cela que lorsqu'on dit qu'on ne fait pas de syllogisme d'après de pures particulières, on entend dans la réalité et simplement le syllogisme qui a le parfait caractère de syllogisme. En effet, le syllogisme expositoire n'est pas un vrai syllogisme, mais bien plutôt une certaine démonstration sensible, ou une certaine résolution faite au sens, à cette fin que la conséquence, qui étoit vraie suivant la connoissance intellectuelle, soit déclarée dans le sensible. La seconde règle, c'est que de deux pures négatives, il ne s'ensuit rien, et il n'y a pas de syllogisme. La raison de cela peut être que tout syllogisme ou affirme une chose d'une autre, et il est affirmatif, ou nie une chose d'une autre, et il est négatif. S'il affirme une chose d'une autre dans la conclusion, que ce soit par quelque chose de convenable, laquelle chose sera un moyen terme, et par conséquent, l'une et l'autre des prémisses sera nécessairement affirmative. Mais s'il écarte une chose d'une autre, il faut que ce soit par quelque chose de tertiaire convenant à l'une de ces choses et répugnant à l'autre, laquelle chose sera ainsi moyen terme. Il est clair d'après cela que, dans le syllogisme négatif, il faut que l'une des prémisses soit affirmative. Il y en a qui rectifient la première figure et établissent deux règles; d'autres la seconde et établissent aussi deux règles; il en est d'autres qui rectifient la troisième et n'établissent qu'une règle. Dans la première figure, la première règle est que la majeure doit être universelle, autrement il n'y auroit pas de syllogisme. La raison en est que, la majeure étant particulière, il arriveroit que le moyen duquel, pris particulièrement, le grand extrême

detur esse Philosophus, qui docet syllogizare ex puris particularibus per syllogismum expository in tertia figura. Ad hoc dicendum, quod cum dicitur ex puris particularibus non fieri syllogismum, intelligitur vere et simpliciter syllogismum, qui habet perfectam rationem syllogismi. Syllogismus enim expository non est vere syllogismus, sed magis quædam sensibilis demonstratio, seu quædam resolutio facta ad sensum, ad hoc ut consequentia, quæ vera erat secundum intellectualem cognitionem, declaretur in sensibili. Secunda regula est, quod ex puris negativis nihil sequitur nec fit syllogismus. Hujus autem ratio potest esse, quia omnis syllogismus aut affirmat aliquid de aliquo, et est affirmativus; aut negat aliquid ab aliquo, et est negativus. Si affirmat aliquid de aliquo

in conclusione, oportet quod hoc fit per aliquid conveniens, quod quidem erit medium, et ideo utraque præmissarum necessario erit affirmativa. Si autem removeat aliquid ab aliquo, oportet quod hoc sit per aliquod tertium conveniens uni illorum et repugnans alteri, quod sic quidem erit medium. Et sic patet quod in syllogismo negativo oportet alteram esse affirmativam. Sunt autem quædam quæ rectificant primam figuram, et sunt duæ regulæ; quædam secundam, et sunt etiam duæ; quædam tertiam, et est una. In prima figura regula prima est, quod major debet esse universalis, alias non fieret syllogismus. Cujus ratio est, quia majori existente particulari, contingeret medium esse communius extremis, de quo particulariter sumpto, posset prædicari major

pouvant se dire affirmativement ou négativement, seroit plus étendu que les extrêmes. Si c'étoit affirmativement, il arriveroit qu'il comprendroit des extrêmes répugnant au moyen terme, et alors il s'ensuivroit une vraie conclusion affirmative, comme par exemple, si l'on disoit, quelque animal est âne, tout homme est animal, on devroit tirer cette conclusion, donc quelque homme est âne, laquelle seroit fausse, malgré les vérités des prémisses. D'un autre côté, si on les prend négativement et particulièrement, il arriveroit qu'ils seroient susceptibles de conversion, comme ci-dessus ou ci-après, et alors ce seroit faussement qu'une chose seroit niée de l'autre dans la conclusion, quand néanmoins une conclusion négative devroit être tirée de la qualité des prémisses, par exemple un certain animal n'est pas homme; tout risible est animal, on devroit tirer cette conclusion, donc quelque risible n'est pas homme, laquelle seroit bien fausse, quoique les prémisses soient vraies. Il est donc évident que lorsque, avec une telle disposition, il résultera une conclusion fausse, malgré des prémisses vraies, ce ne sera pas suivant la forme du syllogisme. En effet, toute disposition faite suivant les règles des syllogismes, déduit toujours la même conclusion dans toute matière, si les prémisses sont vraies. La seconde règle est que, dans la première figure, la mineure ne doit pas être négative, la raison en est que s'il se faisoit autrement, il en résulteroit la fausseté du conséquent, à savoir en niant le moyen du petit extrême, qui est inférieur pour en venir à la négation du grand extrême, qui est supérieur au moyen; par exemple, tout homme est animal, aucun âne n'est homme, il ne s'ensuivroit pas, donc aucun âne n'est animal. On pourroit assigner une autre raison à ces deux règles, savoir, que les syllogismes de la première figure sont parfaits par l'affirmation du tout et par l'affirmation du

extremitas affirmative vel negative. Si affirmative, contingeret capere extrema cum medio repugnantia, et tunc non sequeretur vera conclusio affirmativa, ut si fieret sic: Quoddam animal est asinus; omnis homo est animal, deberet sequi hæc conclusio, Ergo quidam homo est asinus, quæ esset falsa præmissis existentibus veris. Rursus, si capiantur negative et particulariter, continget esse convertibilia, vel ut superius et inferius, et tunc falso negaretur unum de altero in conclusione, cum tamen ex qualitate præmissarum deberet sequi conclusio negativa, ut si fiat sic: Quoddam animal non est homo; omne risibile est animal, ex his deberet sequi hæc conclusio: ergo quoddam risibile non est homo, quæ quidem esset falsa, præmissæ tamen veræ. Patet ergo, ex quo cum tali dispositione aliquando cum præmissis veris

stabit conclusio falsa, quod non est secundum formam syllogismi. Omnis quidem dispositio facta secundum regulas syllogismorum semper eandem conclusionem syllogizat in omni materia, si præmissæ sint veræ. Secunda regula est, quod in prima figura minor non debet esse negativa, cujus ratio est, quia si aliter fieret, accideret fallacia consequentis, procedendo scilicet cum negatione medi de minori extremitate, quod quidem est inferius, ad negationem majoris extremitatis, quæ est superior ad medium, ut si fiat sic: Omnis homo est animal; nullus asinus est homo, non sequeretur, ergo nullus asinus est animal. Posset autem utriusque regulæ alia communis ratio assignari, quia scilicet syllogismi primæ figuræ perficiuntur per dici de omni et dici de nullo; his autem præmissis repugnat majorem esse particu-

rien. Or il répugne à ces prémisses que la majeure soit particulière, ou la mineure négative, comme on le voit clairement en considérant les raisons des principes sus-énoncés. Dans la seconde figure, la première règle est que la majeure doit être universelle. La raison en est que les syllogismes de cette figure viennent des syllogismes de la première figure, par la conversion de la majeure dans les termes, et, par conséquent, comme la majeure doit être ici universelle, elle doit aussi l'être là. On peut même démontrer la nécessité de cette règle par l'instance dans les termes, comme on l'a dit plus haut. Car si la majeure est prise particulièrement, il arrivera que le grand extrême l'emportera sur le moyen et sur le petit extrême. En effet, rien n'empêche que ce qui est inférieur se dise de ce qui est supérieur, pris particulièrement, et ainsi le moyen pourroit se dire particulièrement du grand extrême, et il arriveroit que les extrêmes seroient convertibles ou auroient les rapports de supériorité et d'infériorité, et alors il n'en résulte pas une conclusion négative vraie. Il ne peut pas non plus s'ensuivre une conclusion affirmative, parce que dans cette figure on conclut toujours négativement, par exemple, quelque animal n'est pas homme, tout ce qui est raisonnable est homme, il ne s'ensuit pas que rien de ce qui est raisonnable ne soit homme. La seconde règle est qu'il faut que l'une ou l'autre des prémisses soit négative, parce que de deux affirmatives il ne s'ensuit rien dans la seconde figure. La raison de cela, c'est que si les deux prémisses sont affirmatives, le moyen sera supérieur alors aux extrêmes disparates, dont aucun ne se dit de l'autre dans la conclusion. Car, de ce qu'une chose convient à deux, il ne s'ensuit pas qu'elle convienne à une troisième. Une chose supérieure pourroit même être affirmée de deux choses inférieures, dont l'une seroit subordonnée à l'autre, et, dans ce cas, une chose

larem vel minorem negativam, ut patet intuitu rationes dictorum principiorum. In secunda figura prima regula est, quod major debet esse universalis; cujus ratio est quia ejus syllogismi descendunt a syllogismis primæ figuræ, per conversionem majoris in terminis, et ideo sicut ibi oportet majorem esse universalem, ita et hic. Vel potest ostendi necessitas hujus regulæ per instantiam in terminis, ut dictum est supra. Nam si major capiatur particulariter, continget majorem extremitatem esse supra medium et supra minorem extremitatem. Nihil enim prohibet inferius prædicari de superiori particulariter sumpto, et ita medium posset prædicari de majori extremitate particulariter, et contingeret extrema esse convertibilia, vel se habere, ut superius et inferius, et tunc non sequi-

tur conclusio negativa vera. Affirmativa autem non potest sequi, quia in hac figura semper concluditur negative, ut si fiat sic: Quoddam animal non est homo; omne rationale est homo, non sequitur quod nullo rationale sit animal. Secunda regula est, quod oportet alteram præmissarum esse negativam, quia ex utrisque affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Cujus ratio est, quia si utraque sit affirmativa, tunc medium erit superius ad extrema disparata, quorum neutrum de altero prædicatur in conclusione. Non enim sequitur. Si aliquod unum inest duobus, quod propter hoc unum insit alteri. Posset etiam unum superius affirmari de duobus inferioribus, quorum unum esset sub altero, et ita non posset unum de altero negari, et ita non sequitur conclusio affir-

ne pourroit être niée de l'autre, et ainsi il ne peut donc pas y avoir de conclusion affirmative ou négative, lorsque les deux prémisses sont affirmatives. Mais on demande alors s'il faut que l'une soit négative, pourquoi n'est-ce pas positivement la majeure ou la mineure, mais indifféremment l'une ou l'autre. On répond que c'est parce que, sans rien déterminer, le moyen se rapporte également aux deux extrêmes, comme lui étant subordonnés, et pour cette raison, quant au syllogisme, peu importe à quoi se réfère l'affirmation ou la négation. Car le syllogisme est bon des deux manières, quoique diverses. Dans la troisième figure il n'y a qu'une règle, savoir, que la mineure est toujours affirmative, la raison en est que de ce qu'une chose inférieure répugne à une troisième, il ne s'ensuit pas que ce qui est supérieur répugne aussi, ce qui devrait avoir lieu ici, si la mineure étoit négative, comme on le voit. En effet, le moyen est subordonné aux extrêmes : or la majeure est au-dessus du moyen et du petit extrême, et, par conséquent, il n'est pas nécessaire que la majeure lui répugne dans la conclusion, par exemple, tout homme est animal, aucun homme n'est âne, on ne peut pas conclure, donc quelque âne n'est pas animal, et ainsi il ne s'ensuit pas une conclusion négative vraie. Il en est de même pour une affirmative, car il peut se faire que les extrêmes se répugnent, comme cela est évident, si l'on prend ces termes animal, pierre, homme. La raison de cela peut être aussi que la troisième figure vient de la première par la conversion de la mineure; et, par conséquent, comme la mineure devrait être ici affirmative, elle doit l'être là aussi. Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il arrive parfois que le syllogisme conclut légitimement en opposition à ces règles; mais ce n'est pas par une nécessité de la forme syllogistique, mais bien par une nécessité de la matière, parce que, par

*mativa nec negativa, ubi utraque præmissarum sit affirmativa. Sed tunc quæritur, si oportet alteram esse negativam, quare non determinate major vel minor, sed indifferenter alteram? Dicitur quod hujus ratio est, quia et non determinato altero, medium æqualiter respicit extrema tanquam sub se posita, et ideo quantum ad syllogismum non refert de quo affirmetur vel negetur. Utrouque enim modo fit syllogismus, licet diversimode. In tertia figura est una regula, scilicet quod minor semper est affirmativa, cujus ratio est, quia non sequitur, quod si aliquod inferius sit repugnans alicui tertio, quod propter hoc et superius, quod oporteret fieri hic, si minor esset negativa, quod sic patet. Medium enim est sub extremitatibus; major autem est supra medium et minorem extremita-*

*tem, et ideo non oportet quod eidem repugnet major in conclusione, ut si fiat sic. Omnis homo est animal; nullus homo est asinus, non sequitur, ergo quidam asinus non est animal, et sic non sequitur conclusio negativa vera. Item nec affirmativa quia potest esse quod extrema sibi repugnent, ut patet si capiantur hi termini, animal, lapis, homo. Vel potest esse hujus ratio, quia tertia figura descendit a prima per conversionem minoris; et ideo sicut oportebat ibi minorem esse affirmativam, ita et hic. Non autem lateat nos, quod aliquando contingit syllogismum contra prædictas regulas concludere veram conclusionem; sed hoc non erit ex necessitate formæ syllogisticæ, sed ex necessitate materiæ, quia scilicet vel termini sunt convertibiles, ut quando concludetur conclusio affirma-*

exemple, ou les termes sont convertibles, comme dans la conclusion affirmative, ou ils se répugnent, comme dans la conclusion négative. Nous allons ajouter à ces règles quelques autres qui regardent plutôt la conclusion que les prémisses, et dont les unes sont communes, et les autres propres. Les communes sont au nombre de deux. La première est pour toute figure. Si une des prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière, la raison peut en être que lorsqu'une des prémisses est particulière, le moyen convient à l'autre extrême, particulièrement dans cette prémisses; et comme il n'y a de convenance entre les autres extrêmes que par la nature du moyen, un des extrêmes n'aura pas plus de convenance avec l'extrême particulier, que l'autre extrême avec le moyen. C'est pourquoi, dans la conclusion, un extrême doit s'accorder avec l'autre extrême particulièrement, ainsi que, dans la prémisses, le moyen s'accordoit particulièrement avec l'autre extrême. Il en est de même si c'est une particulière négative, parce qu'un extrême s'écarte de l'autre extrême particulièrement dans la conclusion, de même que le moyen s'écarte de l'extrême dans la prémisses. Voici la seconde règle. Si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit être négative, la raison en est que les choses qui sont en désaccord avec une troisième doivent nécessairement l'être entre elles. Donc les extrêmes se trouvant en désaccord dans le moyen, parce que ce qui convient à l'un répugne à l'autre, ils sont nécessairement en désaccord entre eux. C'est pourquoi, comme la conclusion provient des extrêmes, il faut les séparer l'un de l'autre, et ainsi la conclusion sera négative, l'une des prémisses étant négative. Mais quelques-unes des prémisses ont trait à la première figure, d'autres à la seconde, et d'autres à la troisième. Il y en a deux pour la première. La première, c'est que la conclusion est toujours assi-

tiva; vel repugnantes, ut quando concludetur negativa. Addantur autem dictis regulis quædam aliæ respicientes magis conclusionem quam præmissas, quarum quædam sunt communes, quædam propriæ. Communes sunt duæ. Prima in omni figura. Si aliqua præmissa est particularis, oportet conclusionem esse particularem, cujus ratio esse potest, quia si altera præmissarum est particularis, medium convenit alteri extremitati particulariter in illa præmissa. Et quia non est convenientia inter extremitates, nisi per naturam medii, non plus conveniet extremitas cum extremitate particulari, quam altera extremitas cum medio. Unde in conclusione oportet extremitatem extremitati convenire particulariter, sicut in præmissa medium conveniebat particulariter alteri extremita-

tum. Idem est, si sit particularis negativa, quia extremitas disconvenit ab extremitate particulariter in conclusione, sicut medium ab extremitate in præmissa. Secunda regula est. Si altera præmissarum est negativa, oportet conclusionem esse negativam, cujus ratio est, quia quæ disconveniunt in tertio, oportet quod inter se disconveniant. Cum ergo extremitates disconveniant in medio, quia quod uni convenit alteri repugnat, necessario inter se disconveniunt, quare cum conclusio sit ex extremitatibus, oportet unam ab alia remove, et sic conclusio erit negativa, altera præmissarum existente negativa. Sed præmissarum quædam spectant ad primam figuram, quædam ad secundam, et quædam ad tertiam. Pro prima sunt duæ. Prima est quod conclusio semper as-



milée à la majeure dans la qualité, et à la mineure dans la quantité. La raison en est que la conclusion est une partie de la majeure quant au prédicat, car elle a le même prédicat que la majeure, et elle fait partie de la mineure quant au sujet; or la qualité est la disposition du prédicat comme de la forme, et la quantité est la disposition du sujet comme de la matière. C'est pourquoi la conclusion participant au prédicat par la majeure et au sujet par la mineure, est assimilée à la majeure dans la disposition du prédicat, et à la mineure dans la disposition du sujet. La seconde règle est que tous les problèmes concluent par la première figure, et cela tant sous le rapport universel que particulier, tant affirmatif que négatif. Dans la seconde figure il n'y a qu'une règle, savoir, qu'il n'y a en elle que des conclusions négatives. La raison de cela, c'est qu'il faut qu'une des prémisses soit négative, comme on l'a montré, et lorsqu'il en est ainsi, la conclusion doit nécessairement être négative. Dans la troisième figure il n'y a non plus qu'une règle, savoir, que toute conclusion est particulière et jamais universelle; la raison en est que, bien que deux choses s'accordent en une troisième, et que même cette troisième chose leur convienne universellement, il ne s'ensuit pas nécessairement que ces deux choses doivent totalement s'accorder ou être la même chose. Il en est ainsi, parce qu'il arrive que le grand extrême est moindre que la mineure. C'est pourquoi, dans la conclusion, la majeure ne sera pas appliquée à la mineure universellement. Par exemple, tout homme est risible, tout homme est animal; il ne s'ensuit pas que tout animal est risible, mais bien que quelque animal est risible.

Après avoir tracé les règles qui apprennent à bien construire les syllogismes relativement à l'in-être avec leurs raisons, il reste à exposer sommairement celles qui concernent leur valeur par rapport

similatur majori in qualitate et minori in quantitate; cujus ratio est quia conclusio est pars majoris quantum ad prædicatum, habet enim idem prædicatum cum majori, et minoris quantum ad subjectum, qualitas autem est dispositio prædicati, quasi formæ, quantitas autem est dispositio subjecti, quasi materiæ. Unde cum conclusio participet prædicatum a majori et subjectum a minori, assimilatur majori in dispositione prædicati et minori in dispositione subjecti. Secunda regula est, quod omnia problemata concluduntur per primam figuram, hoc est tam universale quam particulare, tam affirmativum quam negativum. In secunda figura est una regula, scilicet quod in ea non concluditur nisi negative; cujus ratio est, quia oportet alteram præmissarum esse negativam, ut

ostensum est, et quando ita est, necesse est conclusionem esse negativam. In tertia est una similiter, scilicet quod omnis conclusio est particularis et nunquam universalis; cujus ratio est, quia licet duo conveniant in uno tertio, etiam quod universaliter tertium illis conveniat, non ideo oportet quod illa duo inter se totaliter conveniant, vel sint idem; quod ideo est quia contingit majorem extremitatem in minus esse, quam minorem. Unde in conclusione major non prædicabitur de minori universaliter. Ut, omnis homo est risibilis; omnis homo est animal, non sequitur, ergo omne animal est risibile, sed bene, ergo quodam animal est risibile.

Habitis ergo regulis cum suis rationibus, quæ rectificant syllogismos de inesse, restat breviter tangere regulas rectificantes syllo-

au mode. Pour mettre ceci en lumière, il faut savoir qu'il y a trois espèces de syllogismes. L'un est formé de propositions de simple inhérence, c'est celui dont nous avons parlé, un autre est formé de deux prémisses *de modo*, un troisième d'une prémisses *de modo*, et de l'autre *de inesse*, et s'appelle syllogisme mixte. S'il est constitué avec deux prémisses modales, ou elles seront toutes deux *de necessario*, ou toutes deux *de contingenti*. Or on entend par *de necessario* l'impossible pris en sens contraire, c'est-à-dire avec une négation adjointe au mot. Il est nécessaire qu'il soit, ou il est impossible qu'il ne soit pas, est tout-à-fait la même chose; car c'est le même jugement de part et d'autre. Il faut aussi savoir qu'ici, tant dans les prémisses que dans la conclusion, on prend toujours un contingent non nécessaire qui est dit dans le contingent né et indéfini, c'est-à-dire indifférent. Si donc le syllogisme est formé de deux prémisses *de necessario*, sauf les règles exposées pour chaque figure, il peut être un bon syllogisme en concluant *de necessario*, et par conséquent *de inesse*. Si au contraire il est composé de deux prémisses *de contingenti*, c'est toujours dans la première, soit qu'elles soient toutes deux affirmatives, ou toutes deux négatives, ou l'une ou l'autre seulement, en exceptant seulement que si la majeure est universelle, la conclusion sera *de contingenti*, et non *de inesse*. Mais si les deux prémisses sont négatives, en changeant la mineure ou l'une et l'autre en affirmative, il y aura un syllogisme. Or, il faut savoir que toutes les propositions *de contingenti* n'ont pas nécessairement une figure affirmative et se convertissent réciproquement, les affirmatives en négatives, et *vice versa*, comme le démontre Aristote. Dans la seconde figure, il ne se fait pas de syllogisme avec deux prémisses *de contingenti*, la raison en est tirée de ce qui a été dit plus haut, savoir, que de pures affir-

gismos de modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod triplex est syllogismus. Quidam constat ex propositionibus simplicis inhærentiæ, de quo dictum est; quidam constat ex utraque præmissa de modo; quidam ex altera de modo et altera de inesse, et dicitur syllogismus mixtus. Si ex utraque modalis, aut erit ex utraque de necessario, aut ex utraque de contingenti. Sub necessario autem intelligitur, et impossibile contrarie sumptum, id est cum negatione apposita verbo. Unde idem est, necesse est, esse, et impossibile est non esse, idem enim est iudicium utriusque. Sciendum etiam, quod hic tam in præmissis, quam in conclusione semper accipitur contingens non necessarium, quod dicitur in contingenti nato et indefinito, seu ad utrumlibet. Si ergo fit syllogismus ex utraque de necessario, salvatis regulis præ-

habitis in omni figura, potest fieri bonus syllogismus concludens de necessario et per consequens de inesse. Si vero fiat ex utraque de contingenti, semper fit in prima, seu ambæ sint affirmativæ seu negativæ, seu altera tantum, hoc solo excepto quod si major sit universalis, conclusio erit de contingenti et non de inesse. Si autem fuerint ex utraque negativa, conversa minori, vel utraque in affirmativam erit syllogismus. Est autem sciendum, quod omnes propositiones de contingenti non necessario habent affirmativam figuram et convertuntur ad se invicem affirmativæ negativis, et e contra, ut probat Philosophus, I. *Priorum*. In secunda autem figura, ex utrisque de contingenti non fit syllogismus, cujus ratio ex superioribus patet, quia scilicet ex puris affirmativis in secunda figura non est syllogismus. Proposi-

matives il ne résulte pas de syllogisme dans la seconde figure. Or les propositions *de contingenti*, comme on l'a dit, sont toutes affirmatives dans la seconde figure. Dans la troisième figure, on ne fait pas de syllogisme avec deux propositions *de contingenti*, à moins que l'une et l'autre soit particulière. Mais s'il se fait un syllogisme mixte, ou c'est avec une *de inesse*, et l'autre *de necessario*, ou avec une *de contingenti*, et l'autre *de inesse*, ou avec une *de necessario*, et l'autre *de contingenti*. Car la mixtion ne se fait pas de plusieurs manières. Il faut donc savoir que dans toute mixtion semblable, c'est-à-dire de *l'inesse* et *de contingenti*, *de inesse* doit toujours se prendre simplement, et non *de inesse*, comme présentement. On appelle proposition *de inesse* simplement celle dans laquelle le prédicat est inhérent au sujet, qu'il soit de sa quiddité, quant au premier mode par soi, ou non, mais qu'il découle de ses principes, comme lorsque la passion propre se dit du sujet, quant au second mode. Elle se dit aussi *de inesse* simplement, quand on attribue quelque accident commun qui suit toute l'espèce, suivant tout le temps, comme la noirceur se trouve dans le corbeau et dans l'Éthiopien. Mais quand une chose ne se dit du sujet d'aucune de ces manières, la proposition est *de inesse ut nunc*, comme celle-ci, tout homme court. Si donc il y a mixtion *de inesse* et *de necessario* dans la première figure, voici la règle. Lorsque la majeure est *de necessario* et la mineure *de inesse* simplement, et non *ut nunc*, il s'ensuit une conclusion *de necessario*. Si c'est le contraire qui a lieu, savoir, si la majeure est *de inesse*, et la mineure *de necessario*, la conclusion est *de inesse*, et non *de necessario*; la raison de cela c'est que la conclusion participant avec la majeure dans le prédicat, comme on l'a dit, et le mode de nécessité et de contingence étant la disposition du prédicat dans la comparaison au sujet, la conclusion participera de

tiones autem de contingenti, ut dictum est, affirmativæ sunt omnes in secunda figura. In tertia vero figura, ex utrisque de contingenti non fit syllogismus, nisi utraque sit particularis. Si vero fiat syllogismus mixtus, aut est ex una de inesse et altera de necessario, aut ex una de contingenti et altera de inesse, aut ex una de necessario et altera de contingenti. Pluribus enim modis non fit mixtio. Sciendum ergo, quod in omni tali mixtione, scilicet de inesse et contingenti, semper de inesse debet accipi simpliciter, et non de inesse ut nunc. Dicitur autem propositio de inesse simpliciter, in qua prædicatum per se inest subjecto, seu sit de quidditate ejus quantum ad primum modum per se, seu non, sed fluat ex principiis ejus, ut cum propria passio dicitur de subjecto, quan-

tum ad secundum modum. Dicitur etiam de inesse simpliciter, quando prædicatur aliquod accidens commune, quod sequitur totam speciem secundum omne tempus, sicut nigredo inest corvo et Æthiopi. Quando autem nullo istorum modorum prædicatur aliquid de subjecto, est de inesse ut nunc, ut hæc: Omnis homo currit. Si ergo sit mixtio de inesse, et necessariii in prima figura, est talis regula. Majore existente de necessario, et minori de inesse simpliciter, et non ut nunc, sequitur conclusio de necessario. Si autem e converso fiat, scilicet majore de inesse, et minore de necessario, sequitur conclusio de inesse et non de necessario, quorum ratio est quia cum conclusio participet cum majore in prædicato, ut dictum est, modus autem necessitatis et contingentis sit dispositio

la même manière, ce qui ne peut se faire quand la mineure est *de necessario* et la majeure *de inesse*, mais néanmoins il s'ensuit bien alors une conclusion *de inesse*. Car il y a plus dans *inesse* simplement que nécessairement. Car les choses qui sont inhérentes nécessairement le sont simplement, mais non pas réciproquement. Voici la règle dans la seconde figure. Lorsque l'universelle négative est *de necessario*, et l'autre *de inesse*, la conclusion est *de necessario*. S'il en est autrement, la conclusion n'est pas *de necessario*, parce que si l'affirmative est *de necessario* et la négative *de inesse*, il s'ensuit une conclusion *de inesse*. La raison de cela est que la seconde figure, dans tous ses modes, provient du mode de la première figure dans lequel la majeure est universelle négative, et revient à lui, comme on voit. Et, par conséquent, comme il falloit pour une telle conclusion que l'universelle négative, qui est la majeure, fût *de necessario*, de même dans cette figure il faut qu'une pareille négative soit majeure, après la réduction de la première. On voit par là que dans le quatrième mode de la seconde figure il ne peut pas se faire une mixtion universelle quant à la conclusion *de necessario*, puisqu'il n'y a pas d'universelle négative. Dans la troisième figure, voici la règle sur le mode d'affirmation et de négation. Lorsque l'universelle affirmative ou négative est *de necessario*, il en résulte une pareille conclusion, autrement non. On peut donner de cela la même raison que dessus, que, après la réduction à la première figure, l'universelle deviendra majeure, laquelle doit être *de necessario* dans la première. On voit par là que dans le premier et le second mode de la troisième figure on fait quatre syllogismes universellement mixtes, en prenant de part et d'autre *de necessario*. Voici la suite de la seconde mixtion, savoir, *de inesse* et *de contingenti*. Pour élucider cela, il faut savoir que, comme le dit

prædicati in comparatione ad subjectum, conclusio participabit eodem modo quod non potest fieri quando minor est de necessario et major de inesse, bene tamen tunc sequitur conclusio de inesse. In plus enim est inesse simpliciter quam necessario. Quæ enim necessario insunt, insunt simpliciter, et non e contra. In secunda vero figura est talis regula. Universali negativa de necessario existente, et altera de inesse, sequitur conclusio de necessario. Si vero aliter fiat, non sequitur de necessario, quia si affirmativa fuerit de necessario, et negativa de inesse, sequitur conclusio de inesse; cujus ratio est; quia secunda figura quantum ad omnes suos modos descendit a secundo modo primæ figuræ, in quo major est universalis negativa, et in ipsum reducitur, ut supra patet. Et ideo, sicut ibi oportebat universalem negativam, quæ

est major esse de necessario, ut sequeretur talis conclusio, ita in hac figura oportet quod talis negativa post reductionem in prima sit major. Ex quo patet quod in quarto secundæ figuræ non potest fieri universalis mixtio, quantum ad conclusionem de necessario, cum non habeat aliquam universalem negativam. In tertia figura est talis regula in modum affirmationis et negationis. Universali affirmativa vel negativa existente de necessario, sequitur conclusio talis, aliter non, cujus potest reddi eadem causa quæ et supra, quia post reductionem ad primam figuram universalis fiet major, quam oportet in prima esse de necessario. Per quod patet, quod circa primum et secundum tertiæ fiunt quatuor syllogismi universaliter mixti, accipiendo utrobique de necessario. Sequitur de secunda mixtione scilicet de

Aristote, le contingent se prend d'une manière, de telle façon que même le nécessaire est dit contingent, c'est-à-dire non impossible, et d'une autre manière, comme aussi non nécessaire. Or le contingent se dit de ces deux manières équivoquement, comme de deux signes signifiés. Il se prend d'une autre manière comme persistant dans sa communauté sans regarder telle ou telle chose, mais dans un état indifférent, non qu'il soit cependant la troisième chose signifiée. Pris dans ce sens, il est dit contingent possible, ou suivant la raison de sa communauté, de même que, en parlant plus clairement, animal peut se prendre de trois manières. L'une comme raisonnable, l'autre comme irraisonnable, ces deux manières sont ses différences. La troisième manière, c'est de le considérer non sous tel ou tel rapport, mais seulement suivant sa forme universelle, uniquement en tant qu'animal. Que le nécessaire soit contingent, c'est ce qu'Aristote prouve dans le livre *Périherméias*. Comment cela se fait-il? On peut l'expliquer ainsi. Par rapport au contingent, ce qui est dit du nécessaire et du non nécessaire, c'est seulement qu'il a la potentialité à l'être sans autre différence, comme il dit du genre. Or dans l'un et l'autre des deux cas que nous avons exposés, il y a cette potentialité, quoique d'une manière équivoque, parce que le nécessaire a toujours la potentialité jointe à l'acte, et l'autre séparée de l'acte; c'est pourquoi l'un et l'autre est appelé contingent. Or ce nécessaire a deux espèces. L'une est le contingent-né qui a une cause pour laquelle il peut être; mais comme cette cause rencontre quelquefois des obstacles, il est non nécessaire, comme blanchir dans la vieillesse. L'autre est le contingent infini, c'est-à-dire indéterminé, ou incertain, ou indifférent. Il est ainsi appelé, parce qu'il n'a pas de raison pour se

inesse et contingenti. Ad cujus evidentiam sciendum, quod ut dicit Philosophus, I. *Priorum*, contingens capitur uno modo, ut etiam necessarium dicitur contingens, id est non impossibile, alio modo ut etiam non necessarium. De his autem duobus modis dicitur contingens æquivoce, sicut de duobus signis significatis; alio modo capitur ut stat in sua communitate, non respiciens hoc vel aliud tantum, sed indifferenter utrumque, non tamen quod sit tertium significatum. Et hoc modo captum dicitur contingens possibile, seu secundum rationem suæ communitatis, sicut clarius loquendo, animal potest capi tribus modis. Uno modo pro rationali, et alio modo pro irrationali, isti duo modi sunt ejus differentie. Tertio modo potest considerari, non pro hoc aut pro illo tantum, sed pro sua forma universali, in quantum scilicet est animal solum. Quod autem necessarium sit

contingens, probat Philosophus in libro *Périhermenius*. Quomodo autem hoc fit, sic potest ostendi. De ratione contingentis quod dicitur de necessario et non necessario, est solum quod habeat potentialitatem ad esse sine positione alterius differentie, sicut dicitur de genere. Utrumque autem dictorum habet hanc potentialitatem, licet æquivoce, quia necessarium habet possibilitatem semper actui conjunctam, aliud vero distantem ab actu, ideo utrumque dicitur contingens. Hoc autem necessarium duas habet species. Una est contingens natum, quod quidem habet causam quare possit esse; sed quia talis causa aliquando impeditur, est non necessarium, sicut canescere in senectute. Alia est contingens infinitum, id est indeterminatum vel incertum, sive ad utrumlibet. Dicitur autem sic, quia nullam causam habet, quare magis se habeat ad unam

porter vers une partie plutôt que vers l'autre, comme le contingent de la nature, comme il peut être et *n'être pas*. Aristote dit qu'il ne tend pas au nécessaire.

*Fin de l'Opuscule de la nature des syllogismes.*

L'Abbé VÉDRINE.

## OPUSCULE XLVII.

SUR LA SOMME DE TOUTE LA LOGIQUE D'ARISTOTE.

Tous les hommes sont naturellement désireux de savoir. Or savoir est le résultat de la démonstration, car la démonstration est le syllogisme qui produit le savoir. Pour satisfaire ce désir naturel dans l'homme, la démonstration devient nécessaire; car l'effet, comme tel, ne peut pas exister sans la cause. Et comme, ainsi que nous l'avons dit, la démonstration est le syllogisme, pour la connaître il faut préalablement connaître le syllogisme. Or, le syllogisme étant un certain tout formé de parties, on ne pourra le connaître, si l'on ne connaît pas les parties. Donc, pour connaître le syllogisme, il faut d'abord connaître ses parties. Or des parties du syllogisme quelques-unes sont prochaines, comme les propositions et la conclusion, qui toutes sont appelées énonciations. D'autres sont éloignées, comme les termes qui sont les parties de l'énonciation. Il faut donc traiter de ces choses, savoir de l'énonciation et des termes, avant de parler du syllogisme. Or tout terme qui se dit sans complexion signifie la substance,

partem, quam ad aliam, sicut habet contingens naturæ; qualiter enim potest esse et non esse. Et de isto dicit Aristoteles in libro *Periher.*, quod non sequitur ad necessarium. *Explicit Opusculum B. Thomæ Aquinatis, de natura syllogismorum.*

## OPUSCULUM XLVII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE TOTIUS LOGICÆ ARISTOTELIS SUMMA.

Omnes homines natura scire desiderant. Scire autem est effectus demonstrationis; est enim demonstratio syllogismus, *Apo-dicon*, I, faciens scire. Ad hoc autem quod tale desiderium naturale compleatur in homine, necessaria est demonstratio; non enim potest esse effectus in quantum hujus sine causa. Et quia ut dictum est, demonstratio est syllogismus ad cognoscendum eam, necesse est præcognoscere syllogismum. Syllogismus autem, cum sit quoddam totum aggregatum ex partibus, cognosci non poterit partibus ignoratis. Ad cognoscendum ergo syllogismum oportet primo cognoscere partes ejus; partium autem syllogismi quædam sunt propinquæ, ut propositiones, et conclusio quæ omnes enuntiationes dicuntur. Quædam vero sunt remotæ ut termini qui sunt partes enuntiationis, ideo ista oportet tractare, scilicet de enuntiatione et de terminis, antequam de syllogismo tractetur. Quilibet autem terminus, qui sine complexione dicitur, significat substantiam aut quantitatem aut

ou la quantité, ou la qualité, ou quelque chose des autres prédicaments; c'est pourquoi, avant de traiter de l'énonciation, il faut s'occuper des prédicaments. Et parce que le prédicament, dans le sens que nous entendons ici, n'est autre chose que la disposition des choses prédicables dans l'ordre prédicamental, pour connoître les prédicaments, il faut d'abord connoître les choses prédicables. Donc, pour parvenir à la science qui est l'objet des désirs de tous, tel doit être l'ordre que nous garderons avec le secours de Dieu; nous traiterons d'abord des cinq choses prédicables, secondement des dix prédicaments, troisièmement de l'énonciation, quatrièmement du syllogisme *simpliciter*, cinquièmement du syllogisme appliqué à la matière démonstrative ou de la démonstration. Quant au syllogisme appliqué à la matière probable, lequel appartient à la partie de la logique appelée dialectique, dont il est question dans le livre des Topiques, et au syllogisme appliqué à la matière sophistique, qui est opposé au syllogisme dialectique dont on parle dans le livre *Elenchorum*, je n'ai pas intention de m'en occuper pour le moment.

## CHAPITRE PREMIER.

*Ce que c'est que l'universel et d'où il tire son origine.*

Pour connoître les cinq universaux ou prédicables qu'établit Porphyre, il faut savoir que, notre intellect étant séparé de la matière (car ce n'est pas une puissance attachée à un organe corporel ou matériel, et tout ce qui est reçu en une chose y est reçu par le mode de récipient), il faut en conséquence que ce qui est représenté objectivement à l'intellect par un acte droit soit dégagé de la matière et des conditions de la matière qui existent présentement. Et quand je dis

qualitatem, aut aliquid aliorum prædicamentorum, et ideo antequam de enuntiatione tractetur, oportet determinare de prædicamentis. Et quia prædicamentum ut hic sumitur, nihil aliud est quam ordinatio prædicabilium in ordine prædicamentali, ideo ad cognoscendum prædicamenta, oportet præcognoscere prædicabilia. Ad hoc ergo ut perveniamus ad ipsum scire ab omnibus naturaliter desideratum, iste debet esse ordo quem cum auxilio Dei tenebimus, ut primo tractetur de quinque prædicabilibus; secundo, de decem prædicamentis; tertio, de enuntiatione; quarto, de syllogismo simpliciter; quinto, de syllogismo applicato ad materiam demonstrativam, seu de demonstratione. De syllogismo vero applicato ad materiam probabilem, qui pertinet ad partem logicæ quæ dialectica dicitur, de quo tractatur in lib.

*Topic.*, et de syllogismo applicato ad materiam sophisticam, qui opponitur syllogismo dialectico, de quo tractatur in libro *Elench.*, non intendo me ad præsens intrmittere.

### CAPUT PRIMUM.

*Quid sit universale, et quomodo originatur.*

Ad cognoscendum quinque universalialia seu prædicabilia, quæ Porphyrius ponit, sciendum est, quod quia intellectus noster est separatus a materia (non enim est potentia affixa organo corporali seu materiali, et omne quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis), ideo illud quod objective in actu recto intellectui repræsentatur, oportet esse denudatum a materia et a conditionibus materiæ, quæ sunt hic et nunc. Et dico hic denudatum a materia, non simpliciter ab omni materia,

dégagé de la matière, ce n'est pas simplement de toute matière, mais de la matière spécialisée. En effet, les choses naturelles sont conçues avec la matière, c'est pour cela qu'on dit que cet objet doit être dégagé des conditions de la matière; par exemple, dans notre imagination il y a la *fantasia* ou forme représentant tel homme, suivant ce qu'il a été extérieurement, laquelle forme, par la vertu de l'intellect actif, agit sur l'intellect possible, comme les couleurs, en vertu de la lumière, agissent sur la puissance visuelle, et alors il se produit dans l'intellect possible une certaine forme, qui est appelée espèce intelligible, ou suivant les autres actes d'intellection, ou la parole, et cette forme représente l'homme, non cependant tel qu'il est présentement, mais abstrait de telles conditions, c'est là ce qu'on appelle être universel. C'est pourquoi il y a deux choses à considérer dans l'homme ainsi conçu, savoir, la nature humaine elle-même ou ce qui la possède, et l'universalité ou abstraction des susdites conditions de la matière. Quant au premier rapport, homme dit la chose, à l'égard du second, il dit l'intention. Car dans la réalité, il ne se trouve pas d'homme qui ne soit pas *hic et nunc*, et la nature dans ce sens est dite être la première intention. Mais comme l'intellect se réfléchit sur lui-même et sur les choses qui sont en lui soit subjectivement, soit objectivement, il considère encore l'homme ainsi conçu par lui en dehors des conditions de la matière, et voit que cette nature conçue avec une telle universalité ou abstraction, peut être attribuée à tel ou tel individu, et qu'elle est réellement dans tel ou tel individu, il forme en conséquence une seconde intention sur une telle nature, et il l'appelle universelle ou prédicable, ou quelque chose de semblable. Donc, suivant ce que nous venons de dire, une chose en tant que conçue est dite universelle, mais en tant

sed a materia signata. Res enim naturales intelliguntur cum materia, et propter hoc dictum est, quod debet esse denudatum a conditionibus materiæ, verbi gratia. In nostra phantasia est phantasia, seu forma representans hunc hominem, secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori, quæ forma virtute intellectus agentis agit in intellectum possibilem, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam, et causatur tunc in intellectu possibili quædam forma, quæ dicitur species intelligibilis, vel secundum alios actus intelligendi, vel verbum, quæ forma representat hominem, non tamen ut hic et nunc, sed abstractum a talibus conditionibus, et hoc dicitur esse universale. Unde in homine sic intellecto, est duo considerare, scilicet ipsam naturam humanam, seu habens eam,

et ipsam universalitatem seu abstractionem a dictis conditionibus materiæ. Quantum ad primum, homo dicit rem, quantum vero ad secundum dicit intentionem: Non enim in re invenitur homo qui non fit hic, et nunc, et ipsa natura, ut sic dicitur esse prima intentio. Sed quia intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea quæ in eo sunt sive subjective sive objective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiæ, et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo, ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale seu prædicabile, vel hujusmodi. Secundum ergo prædicta res ut est intellecta dicitur universalis, secundum autem



que l'intellect considère cette universalité en quoi il s'attribue quelque chose suivant l'être en plusieurs, ou l'attribution à plusieurs, et ainsi elle est dite seconde intention. Nous allons parler maintenant de ces secondes intentions, ou des cinq universaux ou prédicables qui sont appelés universaux en tant que l'intellect leur attribue l'être en plusieurs; ils sont appelés prédicables, à raison de ce que l'intellect les fait appliquer à plusieurs. Ce sont le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident.

## CHAPITRE II.

*Ce que c'est que le genre et d'où il tire son origine.*

Le genre, tel que nous l'entendons ici, est ce qui est affirmé de plusieurs choses différentes en espèces *in eo quod quid*. Or, pour comprendre les divers points de cette description, il faut savoir que le genre se dit de plusieurs espèces, ou se divise en plusieurs espèces. Mais comme il n'est pas un être en réalité, mais seulement suivant la raison, sa division ne s'opère pas en réalité. Et comme encore le genre n'est pas quelque chose de réel, les parties subjectives ou les espèces en lesquelles il se divise, sont réellement diverses et distinctes entre elles, il faut en conséquence qu'elles aient en elles quelque chose de réel, par quoi l'une est différente de l'autre. Il faut remarquer ici qu'une même chose a, par son essence avec l'essence d'une autre chose, quelque conformité ou convenance et quelque difformité réelle, laquelle conformité ou difformité peut être plus grande ou plus petite par comparaison à diverses choses, par exemple : Sortès, par son essence qui est de telle ame et de tel corps, est conforme à Platon, à ce cheval et à cette plante. En effet, Sortès par son essence est raisonnable, sensible et

quod intellectus talem universalitatem considerat, secundum hoc attribuit sibi aliquid secundum esse in pluribus, vel dici de pluribus, et sic dicitur secunda intentio. De quibus secundis intentionibus nunc dicemus, scilicet de quinque universalibus seu prædicabilibus, quæ universalialia dicuntur prout intellectus attribuit eis in pluribus; prædicabilia vero dicuntur prout intellectus attribuit eis dici de pluribus. Sunt autem hæc, genus, species, differentia, proprium et accidens.

### CAPUT II.

*Quid sit genus et unde originem habeat.*

Genus ut hic sumitur, est quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid. Ad videndum autem particulas hujus descriptionis, sciendum est, quod genus dicitur prædicari de pluribus specie-

bus, seu dividitur in plures species. Et cum non sit unum re, sed solum secundum rationem, ideo non dividitur secundum rem. Et quia genus non est unum re, ideo partessubjectivæ seu species in quas dividitur, sunt realiter diversæ et distinctæ inter se, ideo oportet quod aliquod reale habeant in se, per quod reale una sit diversa ab alia. Ubi nota, quod una et eadem res per suam essentiam cum essentia alterius rei habet aliquam conformitatem seu convenientiam, et aliquam difformitatem realem, quæ conformitas vel difformitas potest esse major vel minor per comparisonem ad diversas res, verbi gratia. Sortes per essentiam suam quæ est ex hac anima et hoc corpore, conformatur Platoni, et huic equo, et huic plantæ. Sortes enim per suam essentiam est rationalis, sensibilis et vivus; in omnibus his

vivant; dans ces trois choses il est conforme à Platon. Il est conforme à ce cheval en deux choses, savoir dans le sensible et dans le vivant, et il est difforme en une chose, parce qu'il est réellement raisonnable, ce qui n'est pas dans le cheval; il est conforme à la plante, savoir dans le vivant. Mais comme notre intellect peut distinguer les choses qui sont unies en réalité, quand une de ces choses ne tombe pas sous la raison de l'autre, et lorsque le raisonnable, considéré en soi, n'est point de la raison du sensible, et le sensible de la raison du vivant, c'est pour cela qu'il prend ces choses séparément dans Sortès, sous différents rapports, comme nous l'avons dit. Donc, quand l'intellect considère en réalité ce en quoi une chose convient à d'autres choses, il attribue à cette chose conçue une intention d'universalité. Et comme dans chaque chose singulière il faut considérer quelque chose, qui est le propre de cette chose, en tant qu'elle est cette chose, de même que dans Sortès il faut considérer quelque chose qui est tellement le propre de Sortès, en tant qu'il est tel homme, qu'il ne convient à nul autre. Donc l'intellect attribue à une chose ainsi conçue une intention de singularité, et il appelle cela singulier ou individuel, et ces secondes intentions sont l'universalité et la singularité. Aussi, bien qu'on ait dit plus haut que les intentions sont le produit de l'intellect, il faut néanmoins qu'elles aient quelque fondement dans les choses extérieures. Car il répond à l'intention de singularité en dehors de ce qui est le propre de Sortès, en tant qu'il est tel homme, et à l'intention d'universalité extérieurement, comme le fondement dans lequel Sortès est conforme aux autres choses. Donc, comme les choses qui sont conformes en une chose sont difformes en une autre, pourvu qu'une telle difformité soit selon la forme et non selon la matière caractérisée, ou selon ce qui est propre à tel individu, en tant que tel,

tribus est conformis Platoni. Huic autem equo est conformis in duobus, scilicet in sensibili et in vivo, et in uno est difformis, quia in eo est realiter rationale, quod non est in hoc equo; huic vero plantæ conformis est in uno, scilicet in vivo. Quia vero intellectus noster ea quæ in re sunt conjuncta, potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius, et cum rationale in se consideratum non sit de ratione sensibili, nec sensibile de ratione vivi, ideo ea in Sorte separatim accipit, ut dictum est per respectum ad diversa. Quando ergo intellectus considerat in re illud in quo convenit cum aliis rebus, illi rei conceptæ attribuit intentionem universalitatis. Et quia in qualibet re singulari est considerare aliquid, quod est proprium illius rei, in quantum est hæc res, sicut in Sorte est considerare aliquid quod est ita proprium Sortis in quantum est hic homo, quod nulli alii convenit. Rei ergo sic conceptæ attribuit intellectus intentionem singularitatis, et vocat illud singulare vel individuum, et hæc secundæ intentiones sunt, scilicet universalitas et singularitas. Unde licet supra dictum fuerit quod intentiones fiunt ab intellectu, tamen oportet quod aliquod fundamentum habeant in re extra. Nam intentioni singularitatis respondet, extra illud quod est proprium Sortis, in quantum est hic homo; intentioni vero universalitatis respondet extra, ut fundamentum illud in quo Sortes est conformis cum aliis rebus. Cum igitur ea quæ in uno conformantur, et in alio sunt difformia, dummodo talis difformitas sit secundum formam et non secundum materiam signatam, vel secundum illud quod est proprium huic indivi-

l'intellect attribue l'intention de genre à ce en quoi ces choses s'accordent, et l'appelle genre. Il faut remarquer ici, suivant Avicenne, qu'il y a deux formes; l'une qui est partie du composé, comme l'ame est la forme de l'homme, car l'homme se compose de corps et d'ame. Pour l'autre, elle suit tout le composé, comme l'humanité, qui est aussi la forme de l'homme, et prise dans ce sens la forme s'appelle quiddité, et elle est ce que l'intellect conçoit de la chose. Donc, quand l'intellect conçoit la forme susdite ou la quiddité, comme celle-ci est déterminée à cette matière, savoir l'humanité, comme elle se trouve dans cette matière spéciale, dans cette chair, dans ces ossements, et autre chose de ce genre, alors en produisant le coucret, savoir un tel homme, il conçoit le singulier et lui attribue une intention de singularité. Mais s'il conçoit cette forme non comme déterminée à telle matière, parce que toute forme pareille est de soi *plurificable* à telle ou telle matière, l'intellect attribue à ce qui a une telle forme une intention d'universalité, par laquelle l'homme est un universel. Et si les choses qui s'accordent dans cette forme n'ont pas entre elles la difformité qui regarde la susdite forme, mais si elles sont seulement difformes par la matière spéciale de telle ou telle chose, dans laquelle ladite forme déterminée est dans telle ou telle chose, suivant le mode dont il sera parlé dans le traité sur l'espèce, ces choses sont dites ne différer que numériquement, et le substantif concret de cette forme reçue, en tant qu'il peut être *plurifié*, par exemple, l'homme est appelé une espèce très-spéciale. Mais si les choses qui s'accordent dans quelque forme *plurificable*, comme on a dit, sont difformes entre elles, non-seulement quant à la matière caractérisée, comme on l'a dit, mais quant à la difformité spécifique, par exemple, parce

duo, in quantum hujusmodi illi uni in quo talia conveniunt, attribuit intellectus intentionem generis, et vocat genus. Ubi nota secundum Avicennam, quod duplex est forma. Quædam est, quæ est pars compositi, sicut anima est forma hominis. Ex anima enim et corpore componitur homo. Quædam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quæ et est forma hominis, et isto modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud quod intellectus intelligit de re. Quando ergo intellectus intelligit prædictam formam seu quidditatem, ut est determinata ad hanc materiam, puta humanitatem, ut est in hac materia signata scilicet in his carnibus et in his ossibus, et hujusmodi, tunc faciendo concretum, puta hunc hominem, intelligit singulare, et huic attribuit intentionem singularitatis. Si vero dictam formam intelligit, non ut est determinata ad hanc ma-

teriam, quia omnis talis forma de se plurificabilis est ad hanc et ad illam materiam, habenti talem formam intellectus, attribuit intentionem universalitatis, unde homo est universale. Et si ea quæ in hac forma conveniunt, non habent inter se difformitatem pertinentem ad dictam formam, sed solum sunt difformia per materiam signatam istius vel illius, in qua dicta forma determinata est in isto vel in illo secundum modum, qui dicitur in tractatu de specie, illa dicuntur solum differre numero, et concretum substantivum, hujusmodi formæ acceptæ, ut plurificari potest, puta, homo dicitur species specialissima. Si vero ea quæ conveniunt in aliqua forma plurificabili, ut dictum est, sunt inter se difformia non solum quantum ad materiam signatam, ut dictum est, sed quantum ad difformitatem specificam, puta, quod talis forma est animalitas, in qua

qu'une telle forme est l'animalité en laquelle s'accordent Sortès et tel cheval, qui sont difformes entre eux, non-seulement quant à la chair et les os, mais en ce que cet homme a la forme d'humanité, et ce cheval celle d'équinité; de telles choses sont dites différer en espèce, et telle forme en laquelle elle s'accorde est prise en concret, par exemple animal et genre; et parce que, ainsi que nous l'avons dit, une telle nature, prise en concret, peut se dire de plusieurs choses formellement différentes qui sont dans diverses espèces, il s'ensuit qu'une intention de genre peut être attribuée à une telle nature. C'est pour cela qu'on dit que le genre s'affirme, c'est-à-dire est prédicable de plusieurs choses différentes d'espèce, ou qu'il se divise en plusieurs espèces. Et ce que nous venons de dire, pris au concret, ne s'entend que dans le prédicament de la substance; dans les autres prédicaments, et surtout dans les absolus, le genre et l'espèce se prennent abstractivement. Or le genre s'affirme substantivement, suivant les grammairiens, en ce qui constitue une chose, comme animal, qui se dit de l'homme et du cheval, est substantif et non adjectif. Car le sensible qui se dit de l'animal, quoique étant de l'essence de l'animal, ne se dit pas sous le rapport de la quiddité, mais de la qualité, et c'est la raison pour laquelle il est adjectif. Or il faut savoir que les choses qui se disent sous le rapport de la quiddité sont de l'essence ou de la quiddité des choses desquelles elles sont affirmées, par conséquent s'affirmer sous le rapport de la quiddité, non-seulement peut s'appeler mode de signification, comme on l'a dit, mais il désigne encore la quiddité de l'objet de l'affirmation, et il est évident que c'est le genre.

conveniunt Sortes et hic equus, qui inter se non solum sunt difformes quantum ad has carnes et hæc ossa; sed in hoc, quia hic homo habet formam humanitatis et ille equinitatis, talia dicuntur differre specie, et talis forma in qua conveniunt in concreto sumpta, puta animal, est genus, et quia ut dictum est talis natura sumpta in concreto de pluribus formaliter differentibus, quæ sunt in diversis speciebus, dici potest; hinc est quod tali naturæ intentio generis potest attribui; ideo dicitur quod genus prædicatur, id est, prædicabile est de pluribus differentibus specie, seu dicitur dividi in plures species. Et hoc quod dictum est in concreto sumptum, intelligitur solum in prædicamento substantiæ; in aliis vero prædicamentis et maxi-

me in absolutis, sumitur genus et species in abstracto. Dicitur autem genus prædicari in eo, quod quid est, id est, substantive secundum grammaticos, ut animal, quod de homine et de equo prædicatur, est substantivum et non adjectivum. Sensibile enim quod de animali prædicatur, quamvis sit de essentia animalis, non tamen dicitur prædicari in quid, sed in quale, et causa est, quia est adjectivum. Sciendum est autem, quod quia ea quæ in quid prædicantur, sunt de essentia, seu quidditate eorum de quibus prædicantur, ideo prædicari in quid non solum potest dicere modum significandi, ut dictum est, sed etiam dicit quidditatem ipsius de quo prædicatur, et patet quid sit genus.

## CHAPITRE III.

*Ce que c'est que l'espèce et d'où elle tire son origine.*

L'espèce est ce qui se dit de plusieurs choses différentes numériquement *in eo quod quid*. Quoique cette définition de l'espèce puisse être conçue d'après ce que nous avons dit, néanmoins pour plus de développement il faut savoir que, bien que le principe d'individuation propre provienne de la matière spécifiée, il ne faut pourtant pas entendre qu'il ne vient pas de la forme sous quelque rapport. Remarquez que la distinction d'une chose d'une autre par la forme peut se faire de deux manières. Premièrement, quand une telle distinction se fait par la forme à raison de la forme, suivant qu'il y a différents degrés dans les formes, et les choses qui sont distinguées de cette manière doivent nécessairement différer d'espèce, comme il a été dit. Secondement, une chose peut être distinguée d'une autre par la forme, non suivant la raison absolue de la forme, mais suivant qu'elle est telle forme, et c'est ainsi que différent en nombre deux quantités séparées, soit qu'elles soient séparées par l'intellect, comme en mathématique, soit qu'elles soient séparées de la matière quant à la chose par la puissance divine, comme la quantité de deux hosties consacrées. Car la quantité est une certaine forme; et c'est encore ainsi que différent les âmes séparées numériquement. En effet, elles ne diffèrent pas par la matière qu'elles n'ont pas et à laquelle elles ne sont pas unies, ni par relation à la matière à laquelle elles sont susceptibles d'être unies, puisque la relation est postérieure à son objet. Remarquez que toute forme qui renferme plusieurs choses en soi, c'est-à-dire qui est prise universellement, a une certaine latitude; car elle se trouve en plusieurs, et se dit de plusieurs. Or, il peut y avoir dans

## CAPUT III.

*Quid sit species, et unde sumat originem.*

Species est, quæ prædicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. Licet autem hæc prædicta descripto speciei ex dictis possit intelligi; tamen ad majorem declarationem aliquorum quæ supra dicta sunt, sciendum est quod licet principium individuationis proprium sit a materia signata, ut supra dictum est, non tamen est intelligendum, quod aliquando non sit a forma. Ubi nota, quod aliquid distingui ab aliquo per formam, dupliciter potest esse. Uno modo quod talis distinctio sit per formam ratione formæ, secundum quod in formis diversi gradus inveniuntur, et quæ sic distinguuntur necesse est ut differant specie, ut supra dictum est. Alio

modo, potest aliquid distingui ab alio per formam, non secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quod est hæc forma, et sic differunt numero duæ quantitates separatæ, sive sint separatæ per intellectum, ut in mathematicis; sive sint separatæ a materia secundum rem virtute divina, ut quantitas duarum hostiarum consecratarum. Quantitas enim quædam forma est; et sic etiam differunt animæ separatæ numero. Non enim differunt per materiam quam non habent, nec ei conjunguntur, nec per relationem ad materiam cui conjungibiles sunt, cum relatio sit posterior ipsi relato. Ubi nota, quod omnis forma sub se habens multa, id est, quæ universaliter sumitur, habet quamdam latitudinem. Nam invenitur in pluribus et dicitur de pluribus. Duplex autem potest esse lati-

les formes une double latitude. L'une suivant les degrés formels, dont l'un est en soi plus noble et plus parfait que l'autre, et cette latitude est, comme nous l'avons dit, une latitude de genre sous lequel il y a différents degrés formels spécifiquement différents. Il y a une autre latitude suivant la plurification numérale dans le même degré; et parce que cette latitude n'est pas suivant la raison absolue de la forme, il faut que la forme en laquelle est une telle latitude importe dans sa raison quelque chose par quoi une telle latitude lui convienne et qui soit différent de la raison absolue de la forme. Et si nous parlons de cette forme qui est une partie du composé, par exemple, de l'ame raisonnable, ce par quoi une telle latitude lui convient, est une certaine imperfection, en raison de ce qu'elle est destinée à avoir le caractère de partie d'un tout quelconque, non-seulement comme partie suivant la raison, parce que les formes spécifiques elles-mêmes sont parties suivant la raison, mais comme partie suivant la chose. Car l'ame raisonnable est une partie réelle de l'homme, et la blancheur est une partie réelle de l'homme blanc. C'est pourquoi, afin que de telles formes se multiplient sous l'espèce, il faut qu'elles aient cette potentialité qui fait des parties réelles, et à raison de cela cette potentialité, par le moyen de laquelle l'ame raisonnable est destinée par son essence à faire partie d'un composé, lui confère une certaine latitude de multiplication suivant le même degré, quoiqu'elle soit séparée, et qu'elle n'informe pas en acte la matière. Et parce qu'une telle potentialité ne convient pas à l'essence des anges, les anges pour cette raison ne diffèrent pas numériquement entre eux, mais chaque ange fait une espèce par lui-même. Car la nature ou l'essence de l'ange n'a pas une aptitude naturelle à faire partie d'un composé, qui lui donne l'espèce, comme l'ame humaine. Donc la potentialité de

tudo in formis. Una secundum gradus formales, quorum unus secundum se nobilior et perfectior est altero, et hæc, ut dictum est, latitudo generis est, sub quo sunt diversi gradus formales specificè differentes. Alia latitudo est secundum plurificationem numeralem in eodem gradu; et quia ista latitudo non est secundum absolutam rationem formæ, oportet quod forma, in qua est talis latitudo, importet in sua ratione aliquid per quod conveniat sibi talis latitudo, quod sit aliud ab absoluta ratione formæ. Et si loquamur de illa forma, quæ est pars compositi, puta de anima rationali, illud propter quod sibi talis latitudo convenit, est imperfectio quædam, secundum scilicet quod nata est habere rationem partis alicujus totius, non solum quod sit pars secundum rationem, quia etiam formæ specificæ sunt partes secundum ra-

tionem, sed quod sit pars secundum rem. Nam anima rationalis est pars realis hominis, et albedo est pars realis hominis albi. Unde ad hoc quod tales formæ multiplicentur sub specie, oportet quod habeant illam potentialitatem quæ facit partes reales, et secundum hoc illa potentialitas per quam anima rationalis per essentiam suam nata est esse pars compositi, dat ei quamdam latitudinem multiplicationis secundum eundem gradum, non obstante quod sit separata, et actu non informet materiam. Et quia talis potentialitas non competit essentiæ angelorum, ideo angeli non differunt inter se numero, sed quilibet angelus facit speciem per se. Non enim est apta nata natura seu essentia angeli esse pars compositi, ex qua compositione consequatur speciem, sicut anima humana. Potentialitas ergo formæ quam forma ha-

forme que possède la forme pour se joindre à la matière, produit en elle la multiplication des individus, et c'est ainsi que l'on doit entendre ce qui a été dit plus haut, que l'humanité qui est la forme qui suit un tout composé, si on la considère sous le rapport de sa détermination à telle matière spécifiée, produit le singulier. Car humanité, comme on l'a dit, dit ame et corps, d'où il suit qu'en disant tel corps, telle ame, elle enonce un singulier. Et parce que l'ame existant dans le même degré ne peut être divisée en plusieurs, comme il a été dit, si ce n'est à raison de la potentialité qu'elle possède pour l'union à une matière spécifiée, il faut dire par conséquent que la matière spécifiée est un principe d'individuation, tandis que la forme ne l'est que par la matière pour laquelle elle a une puissance naturelle d'union, et l'on voit ainsi ce que c'est que l'espèce. Il faut savoir néanmoins que, bien que la forme spécifique, comme on l'a dit, soit *plurificable* de soi à cause de la potentialité qu'elle a pour s'unir à la matière, cette plurification est cependant empêchée quelquefois accidentellement, par exemple si tous les hommes venoient à mourir et qu'il n'en restât qu'un seul, l'humanité alors n'existeroit pas dans plusieurs matières. Elle peut aussi être empêchée par la condition de la matière, comme il n'y a présentement qu'un seul soleil, non qu'il répugne à la nature solaire de se trouver dans plusieurs sous le rapport de la forme, mais parce qu'il y a une autre matière qui n'est pas susceptible d'une telle forme. C'est pourquoi le soleil est une espèce en un seul individu.

#### CHAPITRE IV.

*De l'origine de la différence et ce que c'est suivant la chose et l'intention.*

La différence, dans le sens où elle est prise ici, se définit de deux manières, dont voici la première. La différence est celle qui se dit de

bet, scilicet ut jungatur materiæ, facit sub ea multiplicari individua, et sic debet intelligi quod supra dictum est, quod scilicet humanitas quæ est forma sequens totum compositum, si consideretur ut est determinata ad hanc materiam signatam facit singulare. Humanitas enim, ut dictum est, dicit animam et corpus; unde dicendo, hoc corpus, et hanc animam, dicit singulare. Et quia anima in eodem gradu existens non posset dividi in plura, ut dictum est, nisi propter potentialitatem quam habet ut uniatur materiæ signatæ, ideo dicendum est, quod materia signata est principium individuationis, forma autem non nisi per materiam, ad quam habet naturalem potentiam ut sibi uniatur, et sic patet quid est species. Sciendum tamen est, quod licet forma specifica, ut dictum est, de se plu-

rificabilis fit propter potentialitatem quam habet ut materiæ uniatur, tamen aliquando talis plurificatio accidentaliter impeditur, puta, si omnes homines morerentur, ut unus solus remaneret, tunc humanitas non esset in pluribus materiis. Vel potest impedi propter conditionem materiæ, sicut modo est unus tantum Sol, non quod repugnet naturæ solari esse in pluribus secundum considerationem formæ, sed quia est alia materia non susceptiva talis formæ; unde Sol est species in uno individuo.

#### CAPUT IV.

*De origine differentiarum, et quid ipsa sit secundum rem et intentionem.*

Differentia, ut hic sumitur, dupliciter describitur. Primo sic: Differentia est quæ prædicatur de pluribus differentibus specie

plusieurs choses différentes en espèce *in eo quod quale*. La seconde est la différence qui abonde du genre. Pour comprendre la première disposition il faut savoir que, comme il a été dit plus haut, dans quelques formes il peut y avoir une latitude dans les mêmes formes suivant les degrés formels dont l'un en soi est plus noble et plus parfait qu'un autre, et c'est de cette forme que se tire le genre. Remarquez que dans les êtres il y a différents degrés d'existence, soit que ce soit des degrés substantiels ou accidentels. Quoique ces degrés soient dispersés dans quelques êtres, il se trouve néanmoins quelquefois quelque chose d'un qui renferme plusieurs degrés de perfection substantiels ou accidentels, par exemple : végétative, sensible, raisonnable, sont des degrés substantiels d'êtres. Car une plante est substantiellement végétative, un chien substantiellement sensible, et l'homme substantiellement raisonnable, et ces degrés dispersés dans plusieurs se trouvent quelquefois dans un seul, par exemple, dans l'homme. Car l'homme, par sa forme substantielle qui est dans une, possède ces trois perfections, il est végétatif, sensible et raisonnable. C'est pourquoi Sortès, par son essence, est conforme à la plante, au chien et à Platon, comme il a été dit. Or cette conformité de Sortès avec la plante peut être une des deux. Comme en effet la similitude de deux choses noires est une des deux, de l'une comme sujet, de l'autre comme terme, de même aussi est la conformité de Sortès comme sujet, et de la plante comme terme. Je ne dis pas pour cela qu'une telle conformité soit une relation suivant l'être, mais elle est une relation suivant l'application comme fondement de la relation suivant l'être. Or une telle conformité, qui est réellement une, comme il a été dit, meut notre intellect à une idée, vivant, par exemple, de laquelle idée

*in eo quod quale. Secundo sic : Differentia est qua species abundat a genere. Ad videndum autem primam descriptionem, sciendum est quod, ut supra dictum est, in aliquibus formis potest esse latitudo in eadem forma secundum gradus formales, quorum unus secundum se est nobilior et perfectior alio, et ab hac forma sumitur genus. Ubi nota, quod in entibus sunt diversi gradus essendi, sive sint gradus substantiales, sive accidentales, qui gradus licet in aliquibus entibus sint dispersi, tamen aliquando invenitur aliquod unum plures gradus perfectionis substantiales vel accidentales comprehendens. Verbi gratia : Vegetabile, sensibile, rationale, sunt gradus entium substantiales. Planta enim substantialiter est vegetabilis; canis vero substantialiter est sensibilis, et homo substantialiter est rationalis, et isti gradus dispersi in multis, aliquando inveniuntur in uno*

*solo, puta in homine. Homo namque per suam formam substantialem quæ est in una habet omnes istas tres perfectiones, nam est vegetabilis, et est sensibilis, et est rationalis. Unde Sortes per unam suam essentiam conformatur plantæ, et cani, et Platoni, ut supra dictum est. Hæc autem conformitas quæ est Sortis ad plantam, potest esse una duorum. Sicut enim similitudo duorum nigrorum est una amborum, quia unius ut subjecti, et alterius ut termini; sic talis conformitas est Sortis ut subjecti, et illius plantæ ut termini. Nec propter hoc dico quod talis conformitas sit relatio secundum esse, sed est relatio secundum dici, ut fundamentum relationis secundum esse. Talis autem conformitas quæ realiter una est, ut dictum est, movet intellectum nostrum ad unam conceptum, puta vivum, a quo conceptu sumitur genus vel aliquando species, ut ex supra dic-*



se tire le genre, ou quelquefois l'espèce, comme on peut l'induire de ce qui a été dit plus haut; c'est pourquoi cette conformité se rapporte au genre comme fondement éloigné. Mais l'idée de vivant à laquelle une telle conformité porte l'intellect, se rapporte au genre comme fondement prochain, et ainsi, quoique l'unité de genre soit l'unité de raison, néanmoins elle doit se fonder en quelque manière sur une chose suivant la réalité. Quant à la difformité qui existe entre Sortès et la plante, elle consiste en ce que Sortès a le sentiment et non la plante, et de cette difformité se tire la différence qui sépare la chose qui est commune à l'homme et à la plante. D'où l'on voit par cette différence que la qualité de vivant se trouve dans un sujet qui possède quelque autre perfection qui n'est pas dans la plante. Et parce que dans cette perfection, savoir la sensibilité, Sortès est en convenance avec le chien, il y a de même entre eux une conformité qui porte à une idée de laquelle, si on la prend au concret substantivement, de telle sorte que ce concret dise explicitement de ce qu'il signifie et vivant et sensible, se tire un autre genre, savoir animal. Si, au contraire, elle est prise au concret adjectivement, de telle sorte qu'elle dise explicitement de la chose qu'elle signifie cette seule perfection, savoir sensible, il s'en tire la différence, savoir, en tant qu'elle est dite sensible, et ainsi des autres jusqu'à la dernière différence spécifique, au-dessous de laquelle il n'y a point de perfection formelle. Donc, comme on peut dire sensible tout ce qui est dit animal, et que animal, qui est le genre, se dit de plusieurs choses différentes en espèce, de même sensible, qui est la différence, se dit de plusieurs choses différentes dans l'espèce. Il faut remarquer que la forme substantielle a un double être; l'un objectivement dans l'intellect, et en raison de cet être l'intellect s'attribue un nom abstrait. Car l'intellect

---

<p>tis haberi potest, unde talis conformitas se habet ad genus, ut fundamentum remotum. Conceptus vero vivi, ad quem talis conformitas movet intellectum, se habet ad genus, ut fundamentum propinquum, et sic licet unitas generis sit unitas rationis, tamen aliquo modo habet fundari in uno secundum rem. Difformitas vero quæ est inter Sortem et plantam, est quia Sortes sentit, non autem planta, a qua difformitate sumitur differentia, quæ dividit unum quod commune est homini et plantæ. Unde per hanc differentiam ostenditur, quod vivum invenitur in habentem aliquam aliam perfectionem, quæ non est in planta. Et quia in tali perfectione, puta sensibili, convenit Sortes cum cane, similiter inter eos est una conformitas movens ad unum conceptum, a quo si sumatur in concreto</p>	<p>substantive, ita quod tale concretum de suo significato dicat explicite et vivum, et sensibile, sumitur aliud genus, scilicet animal. Si vero sumatur in concreto adjectivo, ita quod de suo significato dicat solum illam perfectionem explicite, scilicet sensibile, sumitur differentia, puta in quantum dicatur sensibile, et sic de aliis usque ad ultimam differentiam specificam, infra quam non est perfectio formalis. Cum ergo de tot possit dici sensibile, de quot dicitur animal, sed animal quod est genus, prædicatur de pluribus differentibus specie, similiter et sensibile quod est differentia, prædicatur de pluribus differentibus specie. Notandum quod forma substantialis habet duplex esse. Unum est objective in intellectu, et secundum hoc esse intellectus attribuit sibi nomen abstractum.</p>
--	--

la considère, non pas en observant la matière où elle se trouve, et à cause de cela il se donne un nom abstrait, comme humanité. Elle a un autre être dans la matière; pour laquelle elle a une double habitude. La première c'est qu'elle lui adhère comme sauvée en elle, et ainsi elle a, en quelque sorte, le mode d'accident, et ainsi l'intellect lui donne un nom concret adjectif, tel qu'un nom d'accident, comme humain. La seconde est la comparaison qu'elle a avec la matière, comme la complétant et la perfectionnant, et ainsi elle n'a pas le mode d'accident, mais bien le mode de substance, et ainsi l'intellect lui donne un nom concret substantif, comme homme. Il faut noter que animal diffère de sensible, parce que animal provient d'ame sensible, et sensible se dit à raison de la sensibilité. Et parce que l'ame par rapport à la sensibilité est comme la puissance à l'acte, conséquemment la différence est plus actuelle que ce dont elle est la différence, quoique se trouvant dans le même cercle l'un et l'autre. Or on dit que la différence s'applique à la qualité, c'est-à-dire adjectivement. En voici la raison : Comme on l'a dit, en effet, la différence divisive de quelque genre se tire de la perfection que n'ont pas toutes les choses qui sont sous le genre, laquelle perfection, comparée à ce d'où se tire le genre, se montre comme quelque chose de parfait, et par conséquent comme formel, et parce que les adjectifs se tirent communément des formes, obligés qu'ils sont de s'adjoindre à la forme; conséquemment pour désigner que la différence se tire du seul formel, et ne dit explicitement que cela seul, la différence est parfaite par le mode adjectif dans son attribution. Pour connaître de même la seconde définition de la différence, il faut savoir qu'il est impossible que la partie se dise du tout, mais que ce qui se dit en toute vérité d'une autre chose, doit dire le tout. Lorsqu'on dit de Sortès qu'il est

Considerat enim eam intellectus non considerando materiam in qua est, et propterea dat sibi nomen abstractum, ut humanitas. Aliud esse habet in materia, ad quam habet duplicem habitudinem. Una est, quia inhæret ei tanquam salvata in ipsa, et sic aliquo modo habet modum accidentis, et sic dat ei intellectus nomen concretum adjectivum, quale est nomen accidentis, ut humanum. Secunda comparatio quam habet ad materiam, ut complens et perficiens ipsam, et sic non habet modum accidentis, sed modum substantiæ, et sic dat ei intellectus nomen concretum substantivum, ut homo. Notandum quod animal differt a sensibili, quia animal dicitur ab anima sensibili; sensibile autem dicitur a sensibilitate. Et quia anima a sensibilitate se habet, sicut potentia ad actum; ideo differentia magis est actualis, quam id cuius est differentia, licet tantum ambiat ambo. Dicitur autem differentia prædicari in quale, id est adjective; hujus ratio est. Ut enim dictum est, differentia divisiva alicujus generis sumitur a perfectione, quam non habent omnia quæ sunt sub genere, quæ perfectio comparata ad illud, unde sumitur genus, se habet ut quoddam perfectum et per consequens ut formale, et quia adjectiva communiter a formis sumuntur, quæ formæ habent adjacere, ideo ad designandum quod differentia sumitur a solo formali, et illud solum dicit explicitè, perfecta est differentia per modum adjectivum in sui prædicatione. Ad videndum autem secundam definitionem differentiæ, sciendum quod impossibile est partem de toto prædicari, sed quicquid de alio vere prædicatur, oportet quod dicat totum. Cum autem de Sorte prædicetur

homme, et animal, et raisonnable, homme doit dire le tout formel qui est dans Pierre; je dis formel, parlant de la forme qui suit le tout composé. Il faut de même qu'animal dise le tout formel, de même aussi raisonnable le tout formel, mais de différentes manières. Car raisonnable dit tout ce que dit homme, non pas cependant explicitement, mais implicitement. Raisonnable dit, en effet, ayant la raison; c'est pourquoi il dit seulement raison de la chose principale qu'il signifie; mais parce qu'il dit ayant la raison, en disant ayant, on comprend implicitement l'homme quel qu'il soit, et il dit ainsi tout ce que dit homme, quelque chose cependant explicitement, et quelque chose implicitement. De même aussi animal dit tout ce que dit homme, non pas cependant explicitement, car animal dit ayant la vie et la sensibilité: c'est pourquoi il ne dit du principal objet qu'il signifie que la vie et la sensibilité, mais dans ce qu'il dit on entend implicitement l'homme. Homme, au contraire, dit explicitement le tout formel qui est dans Sortès; car il dit ayant l'humanité, laquelle humanité dit explicitement le mouvement et la sensibilité que dit animal, et la raison que dit raisonnable, ce qui fait que homme dit de l'objet principal qu'il signifie animal raisonnable; car en comparant les objets qu'ils signifient explicitement, le genre et la différence ne signifiant qu'une partie de chacun d'eux, et l'espèce signifiant explicitement ce qu'elle signifie, il s'ensuit que les deux choses signifiées explicitement par l'espèce excèdent l'objet signifié explicitement du genre dans l'objet signifié explicitement de la différence. Il excède de même l'objet signifié de la différence dans l'objet signifié du genre. C'est donc à bon droit que l'on dit dans la susdite définition que la différence est ce par quoi l'espèce surabonde du genre, parce que l'espèce abonde, c'est-à-dire excède dans l'objet qu'elle signifie, même ce que l'espérance signifie

homo, et animal, et rationale, oportet quod homo dicat totum formale, quod est in Petro, et dico formale, loquendo de forma quæ sequitur totum compositum. Similiter oportet quod animal dicat totum formale, et similiter rationale dicat totum formale, sed diversimode. Nam rationale dicit totum illud quod dicit homo, non tamen explicitè, sed implicitè. Rationale enim dicit habens rationem. Unde de suo principali significato dicit solum rationem, sed quia dicit habens rationem, in hoc quod dicit, habens, intelligitur implicitè homo quicumque sit ille, et sic dicit totum quod dicit homo, aliquid tamen explicitè et aliquid implicitè. Similiter etiam animal dicit totum quod dicit homo, non tamen explicitè, dicit enim animal habens vitam et sensum: unde de suo principali significato solum dicit vitam et sensum, sed in hoc

quod dicit, habens implicitè, intelligitur homo. Homo vero dicit explicitè totum formale quod est in Sorte. Nam dicit habens humanitatem, quæ humanitas dicit explicitè motum et sensum, quod dicit animal, et rationem quam dicit rationale, unde homo de suo principali significato dicit animal rationale; comparando enim significata istorum explicitè, cum genus et differentia, ut dictum est, non significant quodlibet eorum nisi partem, species vero explicitè significet illud quod significat; utrumque ergo significatum explicitum speciei, excedit significatum explicitum generis in significato explicito differentia. Similiter etiam excedit significatum differentia in significato generis. Bene ergo dicitur in prædicta descriptione, quod differentia est, qua species abundat a genere, quia species abundat, id est, excedit in suo

explicitement, et l'on voit ainsi ce que c'est que la différence dans son caractère propre.

## CHAPITRE V.

*Du genre le plus général et du genre subalterne; un être ne peut pas être genre.*

Le genre se divise en genre très-général et genre subalterne. Le genre le plus général est celui en qui ne survient pas un autre genre; ce qui doit être entendu de cette manière. Ainsi que nous l'avons dit, en effet, le genre se tire de l'idée de conformité de certaines choses qui sont difformes dans certaines autres perfections formelles, desquelles se tirent les différences. Comme animal est genre, parce qu'il dit mouvement et sensibilité, en quoi l'homme et le cheval sont conformes, tout en étant difformes dans d'autres perfections, par la raison, par exemple, qu'il y a dans l'homme la raison qui n'est pas dans le cheval, d'où se tire la différence, savoir le raisonnable. L'homme est aussi conforme à la plante dans le vivant; de cette conformité se tire un autre genre, savoir le corps animé, et cette conformité est moindre que la première, parce que corps animé s'étend à plus de choses qu'animal, aussi c'est un genre supérieur. Il est encore conforme à la pierre dans la corporité, d'où se tire un autre genre supérieur, savoir le corps. Il est conforme à l'ange dans la substance, qui est une conformité plus éloignée, d'où se tire encore un autre genre, savoir la substance. Si l'homme étoit difforme vis-à-vis d'une chose en substance, il ne resteroit entre eux d'autre conformité que l'entité. Or l'être ne pouvant pas être genre, comme on le dira, la substance doit être le genre le plus général. Quant aux autres genres que nous avons dit être sous la substance, savoir corps, corps animé

significatio etiam illud, quod explicite significat differentia, et sic patet quid est differentia secundum sui rationem.

### CAPUT V.

*De genere generalissimo, et subalterno, et quod ens non potest esse genus.*

Dividitur autem genus in genus generalissimum et genus subalternum. Genus generalissimum est illud, supra quod non est aliud superveniens genus; quod sic debet intelligi. Ut enim dictum est, genus sumitur a conceptu conformitatis aliquorum, quæ in aliquibus aliis perfectionibus formalibus sunt difformia, a quibus perfectionibus formalibus sumuntur differentie. Sicut animal est genus, quia dicit motum et sensum, in quibus homo et equus conformantur, qui tamen sunt difformes in aliquibus aliis perfectionibus, puta, quia in

homine est ratio quæ non est in equo, a qua sumitur differentia, scilicet rationale. Conformatur etiam homo cum planta in vivo, ex qua conformitate sumitur aliud genus, scilicet animatum corpus, et hæc est minor conformitas quam prima, et quia ad plura se extendit animatum corpus quam animal, ideo hoc est superius genus. Cum lapide vero conformatur in corporeitate, a qua sumitur aliud genus superius, scilicet corpus. Cum angelo vero conformatur in substantia, quæ adhuc est remotior conformitas, a quo sumitur aliud genus, scilicet substantia. Si vero esset homo difformis alicui rei in substantia, nulla eis conformitas remaneret, nisi entitas. Cum autem ens non possit esse genus, ut dicitur, restat quod substantia sit genus generalissimum; reliqua vero genera quæ sub substantia diximus, scilicet corpus, ani-

et animal, sont des genres subalternes qui quelquefois sont regardés comme genres, d'autres fois comme espèces. Chacun d'eux, en effet, est espèce relativement au genre supérieur, et genre relativement à l'espèce inférieure. On peut voir par là comment une seule et même différence est divisive et constitutive. Si, en effet, *animé* qui est différence est ajouté à corps, comme ce qui signifie corps se trouve dans les choses qui n'ont pas cette perfection qui est *animé*, cette différence divise corps qui toutefois est genre et constitue une espèce, qui n'ont pas cette perfection qui est *animé*. D'où il arrive que cette différence *animé* est tantôt divisive du genre et tantôt constitutive de l'espèce, et c'est aussi ce qui doit se faire dans les autres genres jusqu'aux espèces les plus spéciales, dont il n'y a pas de différences divisives. Mais quelles sont les espèces les plus spéciales, on peut le connaître d'après ce qui a été dit. Qu'un être ne puisse pas être genre, le voici; en effet, ainsi qu'on l'a dit, cela est genre qui est dans cette condition par rapport à sa différence divisive, que la différence signifie quelque chose explicitement que ne signifie pas le genre lui-même, quoique implicitement les deux disent le tout, c'est pourquoi le genre se trouve en dehors de l'intellect des différences; en voici un exemple dans les choses composées de matière et de forme. Le feu et l'eau sont en convenance dans la matière première, mais différent dans la forme, parce que la forme substantielle du feu est différente de celle de l'eau; d'où il suit que le feu et l'eau sont en convenance dans la matière, parce que la matière est leur partie essentielle, mais la forme du feu et l'eau s'accordent dans la matière, comme dans quelque chose différent de leur essence, mais déterminable par elles. C'est ainsi que les espèces ont dans le genre un mode de convenance que n'ont pas les différences. Car les espèces s'ac-

matum corpus et animal, sunt genera subalterna, quæ aliquando ponuntur esse genera, et aliquando species. Quodlibet enim eorum est species, respectu superioris generis, et est genus respectu inferioris speciei. Ex his potest patere quomodo una et eadem differentia est divisiva et constitutiva. Si enim animatum quod est differentia addatur corpori, cum illud quod significat corpus, inveniatur in non habentibus hanc perfectionem quæ est animatum, hæc differentia dividit corpus, quod modo est genus, et constituit unam speciem, scilicet animatum corpus. Unde hæc differentia, animatum, modo est divisiva generis et constitutiva speciei, et sic est accipere in aliis generibus, usque ad species specialissimas, quarum non sunt differentiarum divisivarum. Quæ autem sint species specialissimæ, ex dictis haberi potest. Quod

autem ens non possit esse genus, sic patet, ut enim dictum est, illud est genus, quod ita se habet ad suam differentiam divisivam, quod differentia significat aliquid explicitè, quod non significat ipsum genus, licet implicitè ambo totum dicant, unde genus est extra intellectum differentiarum; et datur exemplum in rebus compositis ex materia et forma. Ignis enim et aqua conveniunt in materia prima, differunt autem in forma, quia alia est forma substantialis ignis, et alia aquæ: unde ignis et aqua sic conveniunt in materia, quod materia est pars essentialis eorum, forma vero ignis et aqua conveniunt in materia, sicut in quodam diverso ab essentia eorum, determinabili tamen per ipsas. Sic suo modo species aliter conveniunt in genere, quam differentiarum. Nam species conveniunt in genere, sicut in eo quod includit in ra-

cordent dans le genre comme dans ce qui est contenant dans leur condition et dans leur principal objet signifié, car dans la raison de l'homme et dans son principal objet signifié, se trouve renfermé animal. Les différences, au contraire, s'accordent dans le genre comme dans quelque chose de déterminable par elles rationnellement, qui est en dehors de leur intellect, comme raisonnable et irraisonnable s'accordent dans animal. Donc comme il ne peut rien se trouver en dehors de l'intellect de quoi il y ait être, rien ne pourra être la différence de l'être, et par conséquent l'être ne pourra pas non plus être genre. On donne aussi une autre raison pourquoi l'être n'est pas genre, c'est parce qu'il ne peut pas être univoque à l'égard de la substance et de l'accident. Il faut remarquer que dans l'exemple proposé ci-dessus la matière est prise dans un autre sens qu'on la prenoit d'abord, quand on a dit que les individus sont distingués par la matière, et que la matière est un principe d'individuation. Il y a, en effet, la matière première et la matière spécifique, savoir celle qui est caractérisée par la quantité et par les autres accidents qui opèrent l'individuation. Or, on appelle matière première ce qui est en puissance à l'égard de toutes les formes substantielles, et qui n'est considérée que dans sa pure potentialité, qui est appelée une par l'éloignement de toutes les formes en tant qu'on considère une nature potentielle perfectible par les formes, abstraction faite de ce qu'elle est parfaite par l'acte, et c'est de cette matière que nous parlions dans l'exemple mentionné plus haut. Quant à la matière spécifique, elle est ainsi appelée, suivant qu'elle a l'être avec telle quantité, telle qualité, et avec tels accidents, et sous ce rapport elle n'est pas une pour tout, mais elle est divisée par des individus quelconques, comme sont divisés les accidents susdits de chaque individu. Et parce que tous les individus et chacun a une partie de la matière première, en considé-

tione ipsarum et in earum principali significato, in ratione enim hominis, et in ejus principali significato includitur animal. Sed differentiae conveniunt in genere, sicut in quoddam determinabili secundum rationem per eas, quod est extra intellectum earum, sicut rationale et irrationale conveniunt in animali. Cum ergo nihil possit inveniri extra, cujus intellectum sit ens, nihil poterit esse differentia entis, nec per consequens ens poterit esse genus. Assignatur etiam alia ratio, quare ens non sit genus, quia non potest esse univocum ad substantiam et accidens. Notandum, quod in prædicto exemplo aliter sumitur materia quam sumebatur primo, quando dictum est, quod individua distinguuntur per materiam, et quod materia est principium individuationis. Est enim materia prima

et materia signata, seu hæc quæ videlicet quantitate signatur et aliis accidentibus individuantibus. Dicitur autem materia prima illud quod est in potentia ad omnes formas substantiales quæ consideratur solum in sua nuda potentialitate, quæ dicitur una per remotionem omnium formarum, in quantum consideratur una quidem natura potentialis perfectibilis per formas absque hoc, quod actu perfecta sit, et de ista materia loquebamur in exemplo supra-posito. Materia vero signata seu hæc dicitur prout habet esse cum hac quantitate et hac qualitate, et in aliis accidentibus; et sic considerata non est una omnium, sed per quælibet individua est divisa, sicut divisa sunt prædicta accidentia uniuscujusque individui. Et quia omnia individua et quodlibet eorum habet partem primæ

rant cette partie, non en tant que caractérisée par tels ou tels accidents, on dit que l'eau et le feu s'accordent dans une matière, comme dans l'exemple ci-dessus. Il est donc évident à l'égard des trois prédicables essentiels qui concourent à ordonner un prédicament, savoir : le genre, l'espèce et la différence qui sont appelés essentiels, qu'ils sont de l'essence des choses auxquelles ils sont appliqués.

## CHAPITRE VI.

*De l'origine du propre, et comment il se trouve dans tout individu de l'espèce et toujours.*

Nous allons parler maintenant des deux prédicables accidentels, savoir du propre et de l'accident. Ils sont appelés accidents, parce qu'ils ne sont pas de la substance ou de l'essence des sujets auxquels ils sont appliqués. Il faut observer que l'être réel se divise en substance et accident, c'est pourquoi en prenant ainsi l'accident en tant qu'il se divise d'avec la substance, le propre est accident, et se compte parmi les accidents ; car il n'est pas de la substance de ce dont il est le propre, et ne peut pas se trouver dans le prédicament de la substance. L'accident est pris dans un autre sens, non en tant qu'il se divise d'avec la substance, mais comme étant l'un des cinq prédicables, et dans ce sens le propre n'est pas accident, bien plus il en est séparé. Or, le propre se définit ainsi : le propre est ce qui se trouve dans une seule chose, et toujours, et se dit réciproquement de la chose. Or pour bien connoître les points de cette définition, parce qu'il nous est grandement nécessaire de connoître le propre, qu'Aristote appelle une passion propre, parce que dans une démonstration on ne conclut rien autre chose du sujet que la propre passion, il faut

dicatur ignis et aqua convenire in una materia, ut in dicto exemplo dictum est. Patet ergo de tribus prædicabilibus essentialibus, quæ concurrunt ad ordinandum prædicamentum, scilicet de genere, et specie, et differentia, quæ dicuntur essentialia, quia sunt de essentia eorum, de quibus prædicantur, etc.

### CAPUT VI.

*De origine proprii, et quomodo inest omni individuo speciei, et semper.*

Nunc dicendum est de duobus prædicabilibus accidentalibus, scilicet de proprio et accidente. Dicuntur autem accidentalibus, quia non sunt de substantia, sive de essentia subjectorum de quibus prædicantur. Notandum, quod ens reale dividitur in materia, considerando illam partem non ut est signata ex his vel his accidentibus,

substantiam et accidens, unde sic sumendo accidens prout dividitur contra substantiam, proprium est accidens, et inter accidentia computatur ; non enim est de substantia ejus, cujus est proprium, nec potest esse in prædicamento substantiæ. Alio modo sumitur accidens, non ut dividitur contra substantiam, sed ut est unum de quinque prædicabilibus, et sic proprium non est accidens, immo contra illud dividitur ; describitur autem proprium sic : Proprium est quod inest uni, soli, et semper, et conversim prædicatur de re. Ad videndum autem particulas hujus diffinitionis, quia valde est nobis necessarium scire proprium, quod Philosophus propriam passionem vocat, quia in demonstratione nihil aliud concluditur, nisi propria passio de subjecto. Sciendum, quod aliquid de aliquo dici seu prædicari contingit dupli-

savoir qu'il arrive qu'une chose est dite d'une autre ou appliquée à une autre de deux manières, savoir, par soi et par accident. La *prédication* par accident peut se faire de trois manières; la première quand l'accident se dit du sujet, comme l'homme est blanc; la seconde quand le sujet se dit de l'accident, comme le blanc est homme; la troisième, quand l'accident se dit de l'accident, comme le blanc est harmonieux. Par soi la *prédication* se fait de plusieurs manières, ainsi qu'on le verra dans le traité de la démonstration. Le second de ces modes de prédication par soi a lieu quand le propre se dit de ce dont il est propre, comme l'homme est risible. Donc comme le propre se dit du sujet, parce que ce n'est pas par accident, comme on l'a dit des accidents à l'égard de leurs sujets, il a par soi vis-à-vis de son sujet une autre habitude que n'ont pas les accidents communs. Car ceux-ci n'ont d'habitude à l'égard de leurs sujets que comme à la cause matérielle, en prenant cette matière pour sujet, qui est en puissance par rapport aux accidents, comme à certains actes qui lui sont inhérents. D'où il suit que si le propre n'avoit que cette habitude à l'égard du sujet, savoir que le sujet fût seulement passif et son réceptif, dans ce cas, comme ce qui n'est que le réceptif d'une chose, n'impose pas la nécessité d'être à la chose vis-à-vis de laquelle il est dans un tel rapport, il s'ensuit que le propre ne suit pas nécessairement le sujet, et que par conséquent par soi il ne pourroit être appliqué, et cependant nous avons vu le contraire. Nous voyons, en effet, dans les choses naturelles certaines opérations qui conviennent toujours à toutes les choses qui sont de la même espèce, comme attirer le fer convient toujours à l'aimant quel qu'il soit, c'est pourquoi il faut que ces opérations suivent quelque principe intrinsèque permanent dans ces corps. Néanmoins ce principe est appelé puissance en vertu,

citer, scilicet per se et per accidens. Prædicatio per accidens potest fieri tripliciter. Uno modo, quando accidens prædicatur de subjecto, ut homo est albus. Alio modo, quando subjectum prædicatur de accidente, ut album est homo. Tertio modo, quando accidens prædicatur de accidente, ut album est musicum. Prædicatio vero per se sit multipliciter, ut patebit in tractatu de demonstratione. Quorum secundus modus dicendi per se est, quando proprium prædicatur de eo cujus est proprium, ut homo est risibilis. Cum ergo proprium prædicatur de subjecto, quia non prædicatur per accidens, sicut dictum est de accidentibus respectu suorum subjectorum, sed per se aliam habitudinem habet ad subjectum suum quam habeant accidentia communia. Illa namque nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ut ad

causam materiale, sumendo hic materiam pro subjecto, quod est in potentia ad accidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhærentes. Unde si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus, tunc cum illud, quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei, respectu cujus est tale, sequitur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset prædicari, et tamen vidimus oppositum. Nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes, quæ conveniunt semper omnibus quæ sunt ejusdem speciei, sicut attrahere ferrum semper convenit omni magneti: unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum permanens in illis corporibus. Hoc tamen principium



parce que la vertu est la puissance qui est portée à la dernière chose qui peut se faire. Donc un tel principe tient la puissance d'être de la forme spécifique de cette chose. Et on ne peut pas dire que le sujet n'impose pas à une pareille vertu la nécessité d'être, mais un générateur, parce que si le sujet n'a aucune habitude nécessaire à un tel propre, quelque grand générateur que le sujet produise avec cette passion, cette passion propre cependant seroit par accident par rapport au sujet, et non par soi, et de cette manière elle ne pourroit être démontrée, le contraire se verra plus bas. Il reste donc maintenant que le sujet ait à l'égard de son propre l'habitude de cause efficiente, ce que l'on peut établir ainsi. En effet, les qualités propres agissent comme instruments de formes substantielles, car elles agissent pour produire les formes substantielles, comme la chaleur du feu agit sur le bois pour produire le feu, ce qu'elle ne pourroit pas faire, si elle n'étoit l'instrument de la forme substantielle de cet agent. Il en est ainsi, parce qu'elles reçoivent des formes substantielles la vertu de produire un tel effet, et ces qualités ne reçoivent pas des formes substantielles une vertu quelconque différente d'elles; elles ne reçoivent donc rien de plus qu'elles-mêmes; donc les formes substantielles des sujets sont la cause effective de leurs propres. Mais il s'élève à cet égard un grand doute, car il s'ensuit que le même sujet est sous le même rapport agent et patient et cause d'action et de passion, au moins dans les substances séparées, qui n'ont pas une partie en dehors de la partie; c'est pourquoi la même substance de l'ange, comme indivisible, seroit sous le même rapport effective de la passion propre, et réceptive en même temps, ce qui ne paroît pas convenable. Pour l'intelligence de cela il faut savoir qu'une chose se produit à sa manière dans l'action ainsi

*dicatur potentia sive virtus, quia virtus est potentia quæ fertur ad ultimum, quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Nec potest dici quod tali virtuti subjectum non imponat necessitatem essendi, sed generans, quia si subjectum nullam habeat necessariam habitudinem ad tale proprium, quantumcumque generans semper generet subjectum cum tali passione, tamen talis propria passio per respectum ad subjectum esset per accidens et non per se, et sic non posset demonstrari, cujus oppositum infra patebit. Restat ergo quod subjectum habeat ad suum proprium habitudinem causæ efficientis, quod sic potest patere. Nam propriæ qualitates agunt ut instrumenta formarum substantialium, agunt enim ad productionem formarum substantialium, sicut calor ignis agit in ligna ad generandum ignem, quod non posset facere, nisi esset instrumentum formæ substantialis hujus agentis; hoc ergo est, quia recipiunt virtutem a formis substantialibus agendi hoc, nec recipiunt tales qualitates, a formis substantialibus aliquam virtutem differentem ab eis, nihil ergo aliud recipiunt, nisi seipsas, formæ ergo substantiales subjectorum sunt causa effectiva suorum priorum. Verum circa hoc videtur magnum dubium, nam sequitur quod idem subjectum sit secundum idem agens et patiens, et quod idem sit causa agendi et patiendi respectu ejusdem, ad minus in substantiis separatis, quæ non habent partem extra partem: unde eadem substantia angeli secundum idem, quia indivisibilis est, esset causa effectiva propriæ passionis, et receptiva, quod videtur inconveniens; ad quod intelligendum sciendum est, quod sicut se habet res in patiendo, sic suo modo se habet in agendo;*

que dans la passion ; or, dans la passion on appelle passif non-seulement ce qui reçoit, mais encore ce qui dispose à recevoir, par exemple : la cire qui reçoit la figure est appelée passive à l'égard de la figure, et non-seulement la cire est dans un état passif par rapport à la figure, mais aussi la mollesse qui dispose la cire à recevoir une semblable impression est également dans un état passif par rapport à la figure ; car, quoique ce ne soit point la mollesse qui reçoive la figure comme étant la condition réceptive, cette disposition est néanmoins en quelque façon une condition susceptible, et encore à sa manière un principe donnant naissance à quelque chose dans un certain ordre, et par une certaine connexion nécessaire par le moyen de quelque autre chose, produit quelque chose, et ce qui est produit est dans un état actif par rapport au principe producteur. Comme un clou enfoncé dans une poutre, si le mouvement étoit toujours imprimé à la poutre au moyen du clou, quoique tout le mouvement vînt effectivement de l'homme vivant qui imprimeroit le mouvement, savoir à la poutre et au clou, cependant le clou seroit dans une disposition active au mouvement par rapport à la poutre, il se montre de même à l'égard du sujet par rapport à sa propre passion. Car le sujet est comme le clou, la passion comme la poutre, produisant et faisant mouvoir l'un et l'autre, et donnant l'être à l'un et à l'autre, savoir au sujet et à la passion, comme le mouvement est imprimé par le moteur dans le clou et dans la poutre. De cette manière les deux opinions sont sauvegardées, et tout doute est résolu. Ce que nous venons de dire peut donc établir deux points de la définition du propre. Savoir que le propre se trouve dans tout et toujours. En effet, si le propre a une connexion nécessaire et naturelle avec la forme spécifique, comme il a été dit, il doit se trouver nécessairement dans toutes les choses qui ont une

---

in patiendo autem non solum dicitur passive se habere illud quod recipit aliud, sed etiam illud quod illud disponit ad hoc recipiendum. Verbi gratia : Cera quæ recipit figuram, dicitur passive se habere ad figuram, et non solum ipsa cera passive se habet respectu figuræ, sed etiam mollities disponens ceram ad talem receptionem, passive se habet respectu figuræ ; licet enim mollities non sit in quo recipiatur figura, sicut in eo quod est ratio recipiendi, est tamen aliquo modo dispositio ratio suscipiendi, sic etiam suo modo principium originans aliquid quodam ordine et quadam necessaria connexionem, mediante aliquo alio, aliquid producit, etiam illud quod producit respectu illius quod producit, se habet active ; sicut clavus infixus trabi, si semper motus daretur trabi mediante

clavo, quamvis totus motus effective esset ab homine movente utrumque, scilicet trabem et clavum, tamen clavus ad motum se haberet active, respectu trabis, sic suo modo se habet de subjecto, respectu suæ propriæ passionis. Nam subjectum est sicut clavus, passio sicut trabs, generans sicut movens utrumque, et dans esse utrique, scilicet subjecto et passioni, sicut motus in clavo et trabe causatur a movente, et sic salvatur utraque opinio et omne dubium removetur. Ex dictis ergo possunt patere duæ particulæ diffinitionis proprii, scilicet quod proprium inest omni et semper. Si enim proprium necessariam et naturalem connexionem habet ad formam specificam, ut dictum est, oportet quod inveniatur in omnibus in quibus est forma specifica, sed forma specifica invenitur in omnibus indi-

forme spécifique, mais la forme spécifique se trouve dans tous les individus de la même espèce; donc le propre convient à tout ce qui est contenu dans l'espèce, et il se convient toujours, tant qu'il participe à la forme spécifique; ainsi se trouvent établis deux points de la définition du propre, etc.

## CHAPITRE VII.

*Le propre est inhérent à la seule espèce, et se dit d'elle réciproquement.*

Pour concevoir un autre point de la définition du propre, savoir comment il convient à une seule espèce, il faut savoir, ainsi que nous l'avons dit, qu'il y a différents degrés de perfection dans les êtres qu'Aristote compare aux nombres, dans le livre VIII de la Métaph. C'est ce qui lui fait dire que les espèces des choses sont comme les nombres, et en conséquence comme les nombres par rapport à l'unité ont divers degrés formels, comme le degré du quaternaire est différent de celui du quinaire et ainsi des autres : de même les degrés formels des espèces des choses sont différents par rapport à tout premier principe incomposé, et on ne peut pas trouver deux espèces dans le même degré pas plus que deux nombres d'espèce différente. Donc dans toute espèce il y a une forme spécifique n'existant en aucune manière dans le degré d'être ou d'opération de la forme spécifique d'une autre espèce. Or, ainsi que nous l'avons dit, le propre, suivant les principes propres de l'espèce, ne peut être que dans une espèce, c'est pour cela qu'on dit dans la définition qu'il est inhérent à une seule chose. Mais il faut savoir que le propre pris dans le sens le plus étroit, bien qu'il ne convienne qu'à une espèce très-spéciale, néanmoins rien n'empêche, dans un sens plus large, que le propre convienne aussi à une espèce subalterne, qui peut être un genre, par exemple. Nous disons, en effet, que le propre du triangle

viduis ejusdem speciei ; ergo proprium competit omni contento sub specie, et semper sibi convenit, quamdiu formam illam specificam participabit, et sic patent duæ particulæ diffinitionis proprii, etc.

### CAPUT VII.

*Quod proprium inest soli speciei, et conversim de ipsa prædicatur.*

Ad videndum autem aliam particulam diffinitionis proprii, scilicet quomodo convenit uni soli speciei, sciendum quod, ut supra dictum est, diversi sunt gradus perfectionis in entibus, quos Philosophus, VIII. *Metaph.*, comparat numeris. Unde dicit, quod species rerum sunt sicut numeri, et ideo sicut numeri, respectu unitatis, diversos habent gradus formales, sicut alius est gradus quaternarii, quam quinari, et

sic de aliis; ita diversi sunt gradus formales specierum rerum per respectum ad quodcumque primum principium inpositum; nec est invenire duas species in eodem gradu, sicut nec duos numeros speciei differentes, in qualibet ergo specie est una forma specifica, nullo modo existens in gradu essendi vel operandi formæ specificæ alterius speciei. Cum autem, ut dictum est, proprium scaturat propria principia speciei, nec potest esse nisi in una specie, propter hoc in diffinitione dicitur quod inest uni. Sciendum est autem, quod licet proprium stricto modo sumptum, solum conveniat uni speciei specialissimæ, tamen largo modo nihil prohibet proprium etiam convenire speciei subalternæ, quæ videlicet potest esse genus. Dicimus enim quod proprium trianguli est habere tres

est d'avoir trois angles égaux à deux droits, et cependant le triangle renferme en soi plusieurs espèces. On comprend par là ce que dit Porphyre, que le propre convient d'abord à l'espèce et ensuite aux individus, ce qui est le contraire dans l'accident commun. Car si le propre regarde les individus, en tant qu'ils participent à la forme spécifique, il se vérifie donc relativement à l'espèce qu'il regarde d'abord antérieurement aux individus, et par conséquent il convient aux individus parce qu'il convient à l'espèce; l'accident, au contraire, ne regardant le sujet qu'à raison de l'inhérence, doit, selon les convenances, se manifester dans les individus avant de le faire dans les secondes substances, comme on le dira plus bas; donc l'accident convient à l'espèce à raison de l'individu. Ensuite, dans la définition du propre on met cette particularité, savoir, qu'il se dit de la chose par mode de conversion. Remarquez bien, comme nous le dirons plus bas, qu'il y a une certaine différence entre la *prédication* par soi et la *prédication* de prime abord. La prédication par soi s'effectue à l'égard des choses qui ont une connexion nécessaire avec les sujets dont elles sont affirmées, tandis que la *prédication* première se fait à l'égard des choses qui sont l'objet de la *prédication* dont nous avons parlé, et où le prédicat a la même étendue que le sujet. C'est pourquoi, quoique risible se dise par soi de Sortès, ce n'est pas néanmoins de prime abord, parce que le propre, comme il a été dit, regarde l'espèce avant l'individu; et le propre ayant la même étendue que les espèces est dit s'affirmant d'abord ou par mode de conversion de l'espèce. Il est à remarquer que, quoique le propre convienne à une espèce, rien n'empêche néanmoins que le propre d'une espèce par participation convienne à plusieurs autres espèces, comme il est propre au feu d'être chaud, et néanmoins cette qualité convient à beaucoup d'autres espèces, en

---

angulos æquales duobus rectis, et tamen triangulus multas continet sub se species. Ex dictis patet illud quod dicit Porphyrius, quod proprium prius convenit speciei et posterius individuis, quod oppositum autem est de accidente communi. Si enim proprium respicit individua, in quantum participant formam specificam, per prius ergo verificatur de specie, quam primo respicit, quam de individuis, et per consequens individuis convenit, quia convenit speciei; accidens autem cum non respiciat subjectum, nisi ratione inhærentiæ, et per prius convenit substare individuis, quam secundis substantiis, ut infra dicetur, accidens ergo convenit speciei ratione individui. Deinde in diffinitione proprii ponitur ista particula, quod scilicet conversim prædicatur de re. Ubi nota, quod ut

infra dicetur, differt aliquo modo prædicari per se et prædicari primo. Ea enim per se prædicantur, quæ necessariam habent connexionem ad subjecta de quibus prædicantur, sed ea prædicantur primo, quæ prædicantur dicto modo, et tantum ambit prædicatum quantum subjectum. Unde licet risibile per se prædicetur de Sorte, non tamen primo, quia proprium, ut dictum est, per prius respicit speciem quam individua; et cum tanti ambitus sit proprium quanti sunt species, ideo dicitur prædicari primo, seu conversim de specie. Notandum quod licet proprium uni speciei conveniat, tamen nihil prohibet proprium unius speciei participatione, multis aliis speciebus convenire, sicut proprium est igni, quod sit calidus, et tamen multis aliis speciebus hoc convenit, in quantum

tant qu'elles tirent du feu la participation à cette qualité. Il faut aussi savoir, que le propre d'une espèce quelconque se prend quelquefois sous un seul nom et dans un seul objet signifié, comme risible est le propre de l'homme; quelquefois, au contraire, sous deux opposés avec disjonction, comme c'est le propre du nombre d'être pair ou impair, il en est évidemment de même du propre, etc.

## CHAPITRE VIII.

### *De l'origine de l'accident et exposition de sa cause.*

C'est un accident qu'il arrive d'être et de ne pas être dans la même chose sans la corruption du sujet. Pour l'intelligence de cela il faut savoir qu'une chose peut dépendre de l'autre de deux manières; la première c'est d'en dépendre comme d'une chose qui lui est antérieure au moins en nature, et dans ce sens une chose dépend de l'autre de quatre manières encore, et sous ce rapport il y a quatre causes. Dans l'homme le corps dépend de l'ame comme de la forme, et l'ame du corps comme de la matière, et l'homme de Dieu comme de la cause efficiente, et de la béatitude comme de la cause finale. Secondement, une chose peut dépendre d'une autre comme de ce qui se rapporte à elle consécutivement, comme le corps dépend de la figure, et la ligne de la rectitude ou de la courbure. Car on ne peut pas trouver de corps où il n'y ait pas de figure, ni une ligne où il n'y ait pas de rectitude ou de courbure, et dans ce sens tout sujet dépend de sa propre passion. C'est pourquoi quelque dépendance qu'il y ait dans les choses, soit causale, soit consécutive, et une chose dépend d'une autre de telle manière que son être ne peut se conserver ni en acte, ni en aptitude sans une telle chose, il est certain que cette chose sans cette autre dont elle dépend ainsi ne peut être conçue existante;

hoc participant ab igne. Sciendum est etiam quod proprium alicujus speciei aliquando sumitur sub uno nomine et in uno significato, ut risibile est proprium hominis. Aliquando vero sub duobus oppositis cum disjunctione, ut proprium est numeri, quod sit par vel impar, et sic patet de proprio, etc.

### CAPUT VIII.

#### *De origine accidentis, et dictione ipsius.*

Accidentis vero est, quod contingit eidem inesse et non inesse præter subjecti corruptionem. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod unum potest dependere ab alio dupliciter. Uno modo, sicut ab eo quod est prius eo ad minus natura et isto modo una res dependet ab alia quatuor modis, secundum quod quatuor

sunt causæ. Dependet enim in homine corpus ab anima sicut a forma, et anima a corpore sicut a materia, et homo a Deo sicut a causa efficiente, et a beatitudine sicut a causa finali. Alio modo potest esse dependentia alicujus rei ab alia sicut ab eo, quod se habet ad ipsam consecutive. Sicut corpus dependet a figura, et linea a rectitudine vel curvitate. Non enim potest inveniri corpus, in quo non sit figura vel linea in qua non sit rectitudo vel curvitas, et isto modo dependet omne subjectum a propria passione. Unde quæcumque dependentia sit in rebus, sive causalis, sive consecutiva, et una res ita dependet ab altera, quod esse suum nec actu nec aptitudine sine tali re possit conservari, certum est quod illa sine illa a qua sic dependet, non potest intelligi esse; non enim posset

car on ne pourroit pas concevoir que la matière existât sans la forme. Il faut remarquer à ce sujet qu'il peut arriver de deux manières que l'on conçoit une chose sans une autre ; premièrement, dans la première opération de l'intellect dans laquelle l'intellect conçoit l'objet signifié du terme ; secondement, dans la seconde opération de l'intellect dans laquelle il conçoit en composant ou en divisant par l'être et par le non-être, comme lorsque je conçois que pierre est ou n'est pas blanc. Or, dans la première intellection je puis concevoir un corps sans figure, et tout sujet sans sa passion propre, car la figure n'est pas de l'essence du corps, puisque le corps est dans le genre de la quantité, et la figure dans le genre de la qualité ; c'est pourquoi l'intellect peut concevoir un corps sans concevoir la figure. Il ne pourroit pas néanmoins concevoir un corps de cette manière sans concevoir le continu, parce que le continu est de l'essence du corps. Mais dans la seconde opération de l'intellect je ne puis pas concevoir qu'un corps soit sans figure, parce qu'un corps ne peut jamais être sans figure, ni un sujet sans sa passion propre, comme il a été dit. Or, le sujet n'a pas une pareille dépendance de l'accident commun ; car il ne suit pas nécessairement le sujet comme la figure suit les principes essentiels du corps, car s'il est corps il a nécessairement une position des parties dans le tout, comme on le dira plus loin, parce que la position est la différence de la quantité. Or, celle-ci entraîne nécessairement la figure, ce qui n'arrive pas à l'égard de l'accident commun, par rapport à son objet. Donc le sujet peut être conçu sans concevoir l'accident commun, et il peut être conçu existant sans concevoir l'accident commun. Mais il ne peut pas être conçu existant sans l'accident propre, puisqu'il ne peut exister sans l'accident propre, car si on enlève la figure il n'y a plus de situation de parties, et par conséquent plus de corps ; donc il ne

intelligi materia esse sine forma. Ubi nota, quod intelligere aliquam rem sine alia potest dupliciter contingere. Uno modo in prima operatione intellectus, in qua scilicet intellectus intelligit solum significatum termini. Alio modo in secunda operatione intellectus, in qua intelligit componendo vel dividendo per esse vel non per esse, sicut cum intelligo Petrum esse vel non esse album. In prima autem intellectione possum intelligere corpus sine figura, et omne subjectum sine propria passione ; non enim figura est de essentia corporis, cum corpus sit in genere quantitatis, figura vero in genere qualitatis ; et ideo intellectus potest intelligere corpus, non intellecta figura. Non tamen posset intelligere corpus isto modo non intellecto continuo, quia continuum est de essentia corporis ; in secunda vero operatione intellectus, non pos-

sum intelligere corpus esse sine figura, quia corpus nunquam potest esse sine figura, nec subjectum sine propria passione, ut dictum est. Cum autem subjectum non habeat talem dependentiam ab accidente communi ; non enim necessario sequitur subjectum, sicut figura sequitur principia essentialia corporis, nam si corpus est, necessario habet positionem partium in toto, ut infra dicetur. quia positio est differentia quantitatis ; ad hanc autem necessario sequitur figura, quod non contingit de accidente communi, respectu sui objecti. Ergo subjectum potest intelligi non intellecto accidente communi, et potest intelligi esse non intellecto accidente communi. Sine accidente vero proprio, non potest intelligi esse, cum sine accidente proprio esse non possit ; nam ablata figura, non erit situatio partium, et per conse-

pourra donc pas être conçu sans lui existant. Donc l'accident peut s'y trouver et ne pas s'y trouver en dehors de la corruption du sujet, parce que l'être du sujet ne dépend pas en quelque manière de son être, ainsi qu'il a été dit. Ainsi se trouve expliquée la susdite description du sujet. Il faut néanmoins savoir qu'il peut se trouver quelque accident commun qui est dans un tel rapport avec ce sujet singulier qu'il provient de ses principes essentiels, comme, par exemple, la noirceur du corbeau, qui est nécessairement produite par cette matière caractérisée du corbeau. En parlant donc d'un semblable accident, je dis que l'on ne pourroit pas concevoir que ce sujet existât sans lui, et c'est ce qu'on appelle un accident inséparable qui est au principe singulier comme l'accident propre au principe de l'espèce. Et comme la matière caractérisée est en dehors de l'intellect de l'espèce, car cela est de l'intellect de l'homme qu'il a l'humanité, et pas davantage. Mais qu'une pareille chose soit telle ou telle chose caractérisée, cela n'est pas de l'intellect explicite de l'homme, comme les différences sont en dehors de l'intellect du genre, ainsi qu'il a été dit plus haut, c'est pour cela qu'on peut concevoir que le corbeau ou l'espèce du corbeau soit sans noirceur, et même avec la blancheur; c'est pourquoi l'accident inséparable est classé avec l'accident commun et non avec le propre, quoique dans un sens il convienne à l'un et à l'autre, comme nous l'avons dit. Ainsi donc il y a des accidents inséparables et des accidents séparables. A l'accident inséparable convient la susdite définition de l'accident, savoir que le sujet peut être conçu existant sans lui, s'il est pris pour l'espèce, et non pour le singulier. Or, il faut savoir que quoique le sujet puisse être séparé d'un autre accident, comme il a été dit, l'accident néanmoins ne peut pas être séparé du sujet en acte ou en aptitude, je dis en aptitude, car

quens non erit corpus. Ergo non poterit intelligi esse sine eo. Potest ergo accidens inesse et non inesse præter subjecti corruptionem, cum esse subjecti non dependeat aliquo modo ab esse suo, ut dictum est; et sic patet prædicta descriptio accidentis. Sciendum tamen est, quod aliquod accidens commune potest inveniri, quod respectu hujus subjecti singularis ita se habet, quod causatur ex principiis essentialibus ejus, puta nigredo corvi, quæ causatur ab hac, sive ex hac materia signata corvi necessario. Loquendo igitur de tali accidente, dico, quod non posset intelligi hoc subjectum esse sine eo, et hoc dicitur accidens inseparabile, quod ita se habet ad principium singulare, sicut accidens proprium ad principium speciei. Et quia materia signata est extra intellectum speciei (de intellectu enim hominis est habens hu-

manitatem, et non plus. Utrum autem tale habens sit hoc signatum vel illud, non est de intellectu explicite hominis, sicut differentia sunt extra intellectum generis, ut supra dictum est, ideo potest intelligi corvus sive species corvi esse sine nigredine vel etiam cum albedine, et propter hoc accidens inseparabile collocatur cum accidente communi et non cum proprio, licet aliquo modo conveniat cum utroque, ut dictum est. Sic ergo accidens quoddam est inseparabile et quoddam est separabile. Accidenti inseparabili convenit prædicta definitio accidentis, scilicet quod subjectum potest intelligi esse sine eo, si sumatur subjectum pro specie et non pro singulari. Sciendum est autem, quod licet subjectum possit separari ab alio accidente, ut dictum est, non tamen accidens potest separari a subjecto actu vel aptitudine, et

quoique Dieu puisse séparer un accident du sujet, comme on l'enseigne communément des accidents de l'hostie consacrée, il est néanmoins impossible que ces accidents n'aient pas une aptitude au sujet. Car ce qui appartient à la raison propre d'une chose ne peut pas en être séparé, mais être en acte ou en aptitude dans le sujet, est de la raison propre de l'accident, car l'être de l'accident est l'*inêtre*, donc il ne peut pas en être séparé. Tout cela peut recevoir un nouveau jour de ce qui a été dit relativement à l'espèce. En effet, les accidents et toutes les formes substantielles n'étant pas un acte pur, lequel de soi n'est pas plurifiable, s'ils sont plurifiés numériquement, c'est à raison de la potentialité qu'ils possèdent essentiellement de manière à être une partie réelle d'un composé substantiel ou accidentel. D'où il résulte que, comme la matière et la forme sont des parties substantielles de la chose, de même les accidents sont des parties accidentelles de la chose, comme la blancheur qui est une partie de ce composé qui est un homme blanc. Or, tous les accidents étant tels, il faut nécessairement qu'ils adhèrent au sujet en acte ou en aptitude. Voilà ce qui concerne l'accident et les cinq prédicables, etc.

*Fin du premier traité des cinq universaux relativement à la chose et à l'intention logique.*

dico aptitudine. Nam licet Deus possit aliquod accidens separare a subjecto, ut communiter tenetur de accidentibus hostiæ consecratæ, tamen quod illa accidentia non habeant aptitudinem ad subjectum, hoc est impossibile. Quod enim est de ratione propria alicujus, ab eo separari non potest, sed inesse actu vel aptitudine subjecto est de ratione propria accidentis, quia accidentis esse est inesse. Ergo ab eo separari non potest. Hoc autem potest patere ex his quæ supra dicta sunt de specie. Cum enim accidentia et omnes formæ substantiales non sint actus purus, qui de se plurificabilis non est, si ipsa plurificentur numero,

hoc est propter potentialitatem quam habent essentialiter, ut scilicet sint pars realis alicujus compositi sive substantialis sive accidentalis. Unde sicut materia et forma sunt partes rei substantiales, ita accidentia sunt partes rei accidentales, sicut albedo, quæ est pars hujus compositi, quod est homo albus; cum autem omnia accidentia sint talia. Ergo necessario oportet quod insint subjecto actu vel aptitudine; et sic patet de accidente et de quinque prædicabilibus, etc.

*Explicit Tractatus primus de quinque universalibus secundum rem et secundum intentionem logicam.*



## TRAITÉ II.

DU MÊME DOCTEUR, DES PRÉDICAMENTS.

### CHAPITRE PREMIER.

#### *Des divers modes de prédication.*

Nous allons nous occuper maintenant des prédicaments ; comme le prédicament s'entend de quelques prédicables disposés dans un ordre prédicamental, il faut examiner de combien de manières s'opère la prédication. Notez qu'une chose se dit d'une autre de trois façons, univoquement, équivoquement et dénommativement. On dit que la prédication se fait d'une manière univoque pour les choses qui conviennent à celles dont elles se disent non-seulement quant au nom, mais encore quant à la raison des essences ; et j'appelle ici raison ce qui est dit par la définition ou est signifié par elle, ou par quelque chose pris à la place de la définition, comme animal se dit de l'homme et du bœuf. D'où il résulte que non-seulement ce mot animal convient à l'homme et au bœuf, mais encore sa définition essentielle, qui est corps animé sensible. En effet, non-seulement il est vrai de dire que l'homme est animal, mais encore que l'homme est un corps animé, sensible, et il en est de même du bœuf. On dit, au contraire, que la prédication se fait d'une manière équivoque pour les choses qui se disent de plusieurs, quant au même mot, mais non cependant sous la même raison, et de cette manière le chien se dit de celui qui aboie et de celui qui est marin. Quoique, en effet, le chien se dise de l'un et de l'autre sous le rapport du même mot, c'est néanmoins pour une raison qu'il convient au chien aboyant et au marin. Car la raison du

## TRACTATUS II.

EJUSDEM DOCTORIS, DE PRÆDICAMENTIS.

### CAPUT PRIMUM.

#### *De diversis modis prædicandi.*

Nunc dicendum est de prædicamentis : quia prædicamentum dicit quædam prædicabilia ordinata in ordine prædicamentali, videndum est quot modis fit prædicatio. Ubi nota quod aliquod de aliquo dicitur prædicari tripliciter, id est univoce, æquivoce et denominative. Univoce dicuntur prædicari, quæ non solum conveniunt his de quibus prædicantur quantum ad nomen, sed etiam quantum ad rationem essentialium ; et dico hic rationem illud quod per diffinitionem dicitur, seu significatur, vel per aliquod quod sumatur loco diffinitionis,

sicut animal prædicatur de homine et de bove. Unde non solum hoc nomen animal convenit homini et bovi, sed etiam diffinitio ejus essentialis, quæ est corpus animatum sensibile. Non solum enim vere dicimus quod homo est animal, sed etiam quod homo est corpus animatum sensibile, et similiter est de bove. Æquivoce vero dicuntur prædicari, quæ de pluribus prædicantur secundum idem nomen, non tamen secundum eandem rationem, et isto modo prædicatur canis de latrabili et de marino. Licet enim secundum idem nomen canis de utroque prædicetur, tamen alia ratione convenit cani latrabili, quam marino. Ratio enim latrabilis est, quod est

chien aboyant, qui est d'être un animal à quatre pieds marchant, ne convient pas au marin. Or, il est bon de savoir que les analogues sont compris sous la désignation des équivoques. Effectivement les analogues se disent de plusieurs, en tant qu'ils se rapportent à un, comme sain se dit de l'animal principalement et proprement. Car le sain est adéquate dans les humeurs, ce qui ne peut être que dans l'animal. Sain se dit néanmoins de l'urine et de la médecine. Nous disons effectivement, cette urine est saine, parce qu'elle est le signe de la santé qui est dans l'animal; on dit aussi, cette médecine est saine, parce qu'elle est la cause de la santé qui est dans l'animal. D'où il suit que, bien que ce mot sain se dise de l'animal et de l'urine, néanmoins la raison de sain ne peut se dire de l'urine. Car l'urine n'est pas adéquate dans les humeurs, mais elle est un signe de cette adéquation, et de cette manière la prédication analogue s'accorde avec l'équivoque, comme on l'a dit, en quelque façon, et de même avec l'univoque. En effet, quoique sain, qui se dit de l'urine, n'exprime pas sa raison suivant l'adéquation des humeurs dans l'urine, il n'en exprime pas cependant une autre, mais il exprime la même adéquation des humeurs dont l'urine est le signe. On dit enfin que la prédication s'opère dénominalement pour les choses qui sont concrètes adjectivement, et reçoivent leur dénomination de certains accidents abstraits ou en dérivent, comme blanc se dit dénominalement de l'homme et du cheval; parce que blanc dérive de cette chose abstraite, qui est la blancheur, laquelle est dans l'homme, et qui, prise ainsi abstractivement, ne pourroit pas se dire de l'homme. Car, ainsi que nous l'avons dit, nulle partie ne peut se dire du tout. Et la blancheur est une certaine partie accidentelle de l'homme blanc qui, pour cette raison, ne pourroit se dire de lui. Or elle devient con-

animal gressibile quadrupes, quæ non convenit marino. Sciendum est autem quod sub æquivocis comprehenduntur analogæ. Prædicantur enim analogæ de pluribus, in quantum dicuntur ad unum, ut sanum dicitur de animali primo et proprie. Est enim sanum adæquatum in humoribus, quod non potest esse nisi in animali. Dicitur tamen sanum de urina et medicina. Nam dicimus, hæc urina est sana, quia est signum sani quod est in animali; et hæc medicina est sana, quia est causa sani quod est in animali. Unde licet hoc nomen sanum de animali et de urina dicatur, tamen ratio sani non potest dici de urina. Non enim urina est adæquata in humoribus, sed est signum talis adæquationis, et sic prædicatio analogæ aliquo modo convenit cum æquivoca, ut dictum est, et aliquo modo cum univoca. Licet enim sanum, quod de urina dicitur, non dicat suam rationem, scilicet adæquationem humorum in urina, non tamen dicit aliam rationem, sed eandem adæquationem humorum dicit, cujus urina est signum. Denominative vero dicuntur prædicari, quæ concreta sunt adjective, et ab aliquibus accidentibus abstractis denominantur, seu derivantur, ut album de homine prædicatur, et de equo denominative: quia album derivatur ab hoc abstracto, quæ est albedo quæ est in homine, quæ sic in abstracto sumpta de homine prædicari non posset. Nulla enim pars, ut supra dictum est, potest de toto prædicari. Albedo enim est quædam pars accidentalis hominis albi, et sic de eo prædicari non posset. Concernitur autem, et dicitur album, quod idem est quod habens albe-

crète, et elle est appelée blanc, ce qui est la même chose qu'ayant la blancheur, et ainsi elle peut se dire de l'homme. Pour concevoir les prédicaments, il faut savoir que le prédicament, ou le genre le plus général, peut se prendre de deux manières. La première pour l'intention prédicamentelle elle-même ou d'universalité; la seconde, pour la chose elle-même sur laquelle une telle intention se fonde, comme il a été dit. Dans le premier cas, le prédicament est un être de raison; dans le second, c'est un être réel. Or, pour mieux comprendre cela, il est bon de savoir que l'être, dans la plus grande universalité, se divise en métaphysique, en être par accident, et en être par soi. L'être par accident se divise d'autant de manières qu'une chose se dit d'une autre par accident, comme nous avons dit plus haut. L'être par soi se divise aussi, parce qu'il y a quelque chose dans l'ame et hors de l'ame. Pour savoir ce que c'est que l'être dans l'ame, il faut remarquer qu'une chose peut être dans l'ame de trois manières; la première effectivement, comme nous disons que l'édifice est dans l'esprit de l'architecte avant qu'il soit fait; la seconde subjectivement, comme nous disons que la science est dans l'ame, ou l'acte de l'intellection, ou le verbe qui sont dans l'ame, comme l'accident dans le sujet. Troisièmement, on dit qu'une chose est objectivement dans l'ame, comme le bois, objet de l'intellect, est dit être dans l'ame objectivement. Dans les deux premiers cas, l'être dans l'ame est un être réel, et je dis réel non en tant que le mot *res* vient de *reor*, *reris*, mais bien de *ratus*, *rata*, *ratum*, c'est-à-dire positif. Dans l'être pris de la troisième manière, c'est-à-dire comme étant objectivement dans l'ame, nous pouvons considérer deux choses, savoir, ce qui est objectivement dans l'intellect, comme le bois, et cela est encore une chose, ou ce qui convient seulement au bois, comme étant objectivement dans l'intellect, et ne

dinem, et tale potest de homine prædicari. Ad videndum prædicamenta, sciendum est quod prædicamentum, seu genus generalissimum dupliciter potest accipi. Uno modo. pro ipsa intentione prædicamentali, seu universalitatis. Alio modo, pro ipsa re, in qua talis intentio fundatur, ut dictum est. Primo modo, prædicamentum est ens rationis; secundo modo, est ens reale. Ad majorem autem notificationem horum sciendum est, quod ens in sua maxima universalitate dividitur, V. *Metaphys.*, in ens per accidens, et in ens per se. Ens autem per accidens tot modis dividitur, quot modis aliquid prædicatur per accidens, de quibus supra dictum est. Ens per se dividitur, quia quoddam est in anima, et quoddam extra animam. Ad sciendum autem

quid sit ens in anima, nota quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus quod arca est in mente artificis antequam fiat. Alio modo subjective, sicut dicimus quod scientia est in anima, vel actus intelligendi, vel verbum, quæ sunt in anima sicut accidens in subjecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima objective, sicut lignum intellectus dicitur esse in anima objective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale; et dico reale, non ut hoc nomen *res* dicitur a *reor* *reris*, sed ut dicitur a *ratus* *rata* *ratum*, id est firmum. Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est objective in anima, in eo possumus duo considerare, scilicet id quod est objective in intellectu, puta lignum, et istud adhuc est *res*; vel illud

lui convient pas suivant l'être réel, savoir l'être abstrait de tel ou tel bois, et, dans ce cas, l'être dans l'âme n'est pas une chose, mais une intention à laquelle, en dehors de l'âme, rien ne correspond, si ce n'est pour le fondement éloigné, et c'est ainsi que l'être est attribué au non-être. Car nous disons que la cécité est dans l'œil. Or la cécité étant un non-être, comment a-t-elle l'être qui nous fait dire, c'est la cécité? Il est certain que ce n'est que l'être d'intention qui n'a rien à faire avec l'être réel, mais est en opposition manifeste avec lui. Et si on demande où se trouve subjectivement un tel être, on répond qu'il n'est nulle part. Si, en effet, il étoit en quelque chose subjectivement, ce seroit un accident, et par conséquent un être réel, mais il n'a l'être qu'objectivement. L'être réel se divise en dix prédicaments, qui sont les dix genres des choses. Et comme une chose est le fondement éloigné de l'intention, les prédicaments peuvent néanmoins être pris de deux manières, suivant cette double division. Mais pour bien connoître les prédicaments, il faut diviser l'être réel. Il faut observer ici que, quoique l'être ne puisse pas être genre, parce qu'il ne se trouve pas de différence contractive, il est néanmoins contracté par les modes d'être. Or, le mode d'être d'une chose peut se prendre de deux manières. Premièrement, en tant qu'il est la propriété réelle de quelque chose différente de lui, comme nous disons de quelqu'un, cet homme a un bon caractère, parce qu'il est doux et conciliant. Or, il est constant que la douceur et la concorde, que nous appelons des modes, sont des choses différentes de celui auquel elles appartiennent. Secondement, le mode est dit la chose conçue, en tant qu'elle est conçue sous un rapport relativement à elle-même; et dans un autre sens que les divers modes à considérer ne se prennent pas dans les modifications diverses qui se trouvent dans une chose, mais de l'ha-

quod convenit ligno solum, ut est objective in intellectu, et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet esse abstractum ab hoc ligno et ab illo, et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio; cui ei nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto, et sic attribuitur esse non enti. Dicimus enim quod cæcitas est in oculo. Cum autem cæcitas sit non ens, quomodo ergo habet esse, quia dicimus cæcitas est? certe solum esse intentionis, quod nihil habet facere cum ente reali, sed opposito ab eo dividitur. Et si quærat de tali ente ubi sit subjective, dicitur quod est nusquam. Si enim esset in aliquo subjective, esset accidens, et per consequens ens reale, sed solum habet esse objective. Ens autem reale dividitur in decem prædicamenta, quæ sunt decem genera rerum.

Et quia res est fundamentum intentionis remotum, tamen secundum istam duplicem divisionem possunt dupliciter accipi prædicamenta. Ad sciendum autem prædicamenta, oportet dividere ens reale. Ubi nota quod licet ens non possit esse genus, quia non invenitur differentia contrahens, illud tamen contrahitur per modos essendi. Modus autem essendi alicujus rei potest accipi dupliciter. Uno modo, ut est proprietas realis alicujus realiter differens ab eo, sicut dicimus de aliquo: Iste habet bonum modum, quia est mansuetus vel concors. Constat autem quod mansuetudo et concordia, quas diximus modos, res sunt differentes ab eo cujus sunt. Secundo modo dicitur modus res concepta: uno modo respectu sui ipsius, ut est concepta; alio modo, qui quidem diversi modi conside-

bitude à diverses choses sous laquelle la chose est comprise. Par exemple la substance, en tant qu'elle est le sujet des accidents, est signifiée par le mode de substance, parce que substance vient de *substare*; mais en tant qu'elle ne dépend de rien d'antécédent sur quoi elle s'appuie, elle se comprend comme un être par soi, et ces modes sont ce qu'est la substance ne différant que par la seule raison de l'ame qui la conçoit suivant les diverses habitudes; cette raison n'est pas fictive, mais elle est prise de la chose, car elle est ainsi dans la chose. La substance, en effet, est supposée aux accidents et ne s'appuie sur aucun, néanmoins ce ne sont pas deux choses distinctes, il n'y a qu'une distinction de raison. C'est ce qui fait que ces modes sont un être réel, savoir la substance, laquelle est supposée aux accidents sans s'appuyer sur aucun, la distinction néanmoins est toute de raison. D'un autre côté, l'être se contracte par les modes, non que le mode soit quelque différence qui le contracte, mais parce que dans l'être réel, pris communément, se trouvent quelques êtres ayant entre eux divers modes d'être auxquels ne répond pas une seule et même chose, si ce n'est peut-être l'être en général. Or, les premiers modes par lesquels l'être est contracté sont, être par soi et être dans un autre. Être par soi est le mode de prédicament de la substance, et être dans un autre est le mode des neuf autres prédicaments. L'être se contracte encore d'une autre manière par deux modes, dont l'un est d'être pour être, et ce mode comprend les trois prédicaments absolus, savoir la substance, la quantité et la qualité. Le second est d'être pour autre chose, et ce mode comprend les sept prédicaments respectifs, savoir, la relation, l'action, la passion, l'époque, le lieu, la situation et la possession, toutes choses dont nous déterminerons plus bas les différences. Or, il faut observer que la division de l'être

randi non sumuntur ex diversis in re existentibus, sed ex habitudine ad diversa, sub qua habitudine res intelligitur. Verbi gratia, substantia secundum quod est subiectum accidentium, significatur per modum substantiæ, quia substantia dicitur a substando; secundum autem quod a nullo priori dependet cui innitatur, significatur ut ens per se; et isti modi sunt idipsum quod substantia, differentes sola ratione animæ concipientis ipsam secundum diversas habitudines; quæ ratio non est ficta, sed accipitur a re, ita enim in re est. Nam et substantia substat accidentibus, et nulli innititur; tamen istæ non sunt duæ res distinctæ, sed distinctio inter ista solum est ex ratione. Unde tales modi sunt ens reale, scilicet substantia, quæ et substat accidentibus, et nulli innititur, distinctio tamen totum est a ratione. Contrahitur

autem ens per modos, non quod modus sit aliqua differentia contrahens ipsum, sed quia in ente reali communiter sumpto inveniuntur aliqua entia habentia inter se diversos modos essendi, quibus non respondet una et eadem res, nisi forte ipsum ens in universali. Primi autem modi quibus contrahitur ens, sunt esse per se, et esse in alio. Esse autem per se est modus prædicamenti substantiæ; esse vero in alio est modus aliorum novem prædicamentorum. Alio modo adhuc contrahitur ens per duos modos, quorum unus est esse ad esse; et iste modus comprehendit tria prædicamenta absoluta, scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem. Secundus est esse ad aliud, et iste modus comprehendit septem prædicamenta respectiva, scilicet relationem, actionem, passionem, quando, ubi, situm et habere: quæ omnia qualiter inter se

en dix prédicaments n'est pas une division d'univoque, mais d'analogie. En effet, l'être se dit analogiquement de ceux-ci, car il se dit *per prius* de la substance qui sauvegarde surtout sa réalité, tandis qu'il ne se dit des autres qu'en tant qu'ils sont quelque chose de la substance même; la quantité est effectivement la matière étendue ou l'extension de la substance, et la qualité en est l'affection, c'est-à-dire la disposition, et ainsi des autres. C'est pourquoi l'être se dit d'eux, comme sain se dit de l'animal, de l'urine, de la médecine. L'être se divise donc en dix prédicaments, qui sont la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, l'époque, le lieu, la situation et l'habitude, dont nous allons parler succinctement. Nous commencerons par la substance.

## CHAPITRE II.

### *Ce que c'est que la substance suivant l'intention logique.*

La substance est un être existant par soi. Pour concevoir ce qu'il y a de spécial dans cette définition, il est bon de savoir que, malgré tout ce qui a été dit de l'être, c'est néanmoins ce qui se présente tout d'abord à notre intelligence. Car nous sommes raisonnables, c'est-à-dire discoureurs, et c'est presque toujours par le mode discursif que se forment les conceptions dans notre intellect. Ce sont d'abord des choses confuses qui se présentent à notre intelligence. En effet, nous sommes conduits de la puissance à l'acte par un moyen, c'est-à-dire par un acte imparfait, par lequel l'intellect ne conçoit pas une chose déterminée et se détermine en discourant à la perfection, comme il est possible qu'une chose soit comprise; Aristote tire à ce sujet un exemple des choses sensibles dans le livre I de la Phys. En

differant, dicitur infra. Notandum est autem quod divisio entis in decem prædicamenta non est divisio univoci, sed analogi. Ens enim analogice dicitur de eis, per prius enim dicitur de substantia in qua maxime salvatur sua realitas; de aliis vero dicitur in quantum sunt aliquid ipsius substantiæ. Quantitas enim est materia extensa, vel extensio substantiæ. Qualitas vero est ejus affectio, id est dispositio, et sic de aliis. Unde de eis prædicatur ens, sicut sanum prædicatur de animali urina et medicina. Dividitur ergo ens in decem prædicamenta, quæ sunt substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs et habere seu habitus, de quibus sigillatim dicendum est, et primo de substantia.

### CAPUT II.

#### *Quid sit substantia secundum intentionem logicam.*

Est autem substantia ens per se existens. Ad videndum particulam hujus descriptionis, sciendum quod licet de ente plura dicta sint, tamen ens est quod primo occurrit nostro intellectui. Nos enim sumus rationales, id est discursivi; quicquid enim intelligimus, fere cum discursu intelligimus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa. De potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem, et discurrendo determinat se ad perfectionem sicut possibile est intelligi rem, ut ponit Philosophus, I. *Physic.*, exemplum in sen-

apercevant quelque chose à une grande distance, je reconnois d'abord que c'est un corps, ensuite, en approchant je vois que c'est autre chose, je reconnois plus tard que c'est un homme, enfin que c'est Pierre. C'est ainsi que discourt notre intellect dans l'opération intellectuelle. D'abord il conçoit que la chose est un être, ensuite qu'elle est une substance, plus tard qu'elle est un corps, et ainsi jusqu'à l'espèce la plus spéciale; mais ce qui est conçu le plus confusément, c'est l'être. Donc l'être est ce qui s'offre de prime-abord à notre intelligence. Et l'on voit ainsi de quelle manière se prend l'être dans la définition susdite de la substance. Mais comme on a dit que la substance est un être par soi, il faut observer qu'elle se divise au contraire par accident, comme nous disons que l'homme est animal par soi; or il est blanc par accident, et de cette matière il est pris présentement par soi; car la quantité et la qualité ne sont pas des êtres par accident, mais par soi, comme il a été dit, parce que l'être par soi se divise en dix prédicaments, l'être par soi se divise d'une autre manière par opposition à l'être dans un autre. Ce n'est que de cette seconde manière que l'être par soi convient à la substance, et c'est là son mode propre. Encore on peut dire que la substance est un être existant par soi, parce qu'il lui convient proprement d'exister, tandis qu'il convient aux autres accidents d'exister par elle. Comme le feu est chaud par soi, parce que toutes choses deviennent chaudes par lui, car sa propriété est d'être chaud. Mais il faut savoir que la substance se divise en matière, forme et composé. On ne dit pas proprement de la matière qu'elle est par elle-même, puisqu'elle n'a l'être que par la forme. De même on ne dit pas de la forme qu'elle est par soi, puisqu'elle n'a l'être que dans la matière. On dit au contraire du composé qu'il est par soi, je dis le composé avec toutes ses parties,

sibilibus. Videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio quod sit corpus, deinde accedendo video quod sit aliud, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re percipit quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, et sic usque ad speciem specialissimam. Confusius autem quod intelligi potest, est ens. Ens ergo est illud quod primo occurrit intellectui nostro. Et sic patet qualiter in prædicta notificatione substantiæ sumitur ens. Sed quia dictum est quod substantia est ens per se, notandum quod per se dividitur contra per accidens, sicut dicimus quod homo est animal per se, est autem albus per accidens, et hoc modo nunc sumitur hic per se. Nam quantitas et qualitas non sunt entia per accidens, sed per se, ut dictum

est, quia ens per se dividitur in decem prædicamenta. Alio modo esse per se dividitur contra esse in alio. Secundo modo solum substantiæ convenit esse per se, et iste est modus proprius ejus. Vel potest dici quod substantia est ens per se existens, eo quod sibi proprie convenit existere; aliis vero accidentibus convenit existere per eam. Sicut ignis per se est calidus, quia omnia sunt calida per eum, est enim ejus proprietas esse calidum. Sciendum tamen est quod substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Materia enim non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam. Similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se, et dico compositum, scilicet integratum ex suis partibus; licet enim partes integrales sint compositæ,

car, quoique les parties intégrales soient composées, on ne dit pas néanmoins qu'elles sont par soi. Le composé est directement dans le prédicament, comme le dit Boèce dans le commentaire des prédicaments, malgré même qu'on puisse dire que la forme, la matière et les parties intégrales sont par soi, parce qu'elles ne sont pas dans un autre, comme l'accident dans un sujet. Il faut observer que quoique on décrit ici la substance composée, la substance peut cependant être composée de deux manières, savoir, la nature et le suppôt. Or, j'appelle cela nature, comme l'humanité, quant au suppôt, je ne le prends pas ici pour le singulier dans le genre de la substance, mais pour le concret de la nature, comme est l'homme. L'humanité, quoiqu'elle soit appelée forme, est cependant composée de matière et de forme, comme il a été dit plus haut; car l'humanité dit corps et ame. Cependant l'humanité ou une nature quelconque dit forme substantielle et matière, de sorte que, relativement à l'objet principal qu'elle signifie, elle écarte toute autre chose de la forme susdite et de la matière; mais il n'en est pas de même du suppôt qui est homme. L'homme, en effet, relativement à l'objet principal qu'il signifie, dit ayant l'humanité, ou ayant une telle forme et une telle matière que signifie l'humanité. Et comme ce qui a l'humanité peut être un suppôt non humain, comme on le voit de l'humanité du Christ, qui est fondée sur le suppôt divin, ou avoir d'autres choses, par exemple des accidents que l'humanité sépare complètement; c'est pourquoi le suppôt et la nature sont différents dans les créatures. Et comme la nature, par exemple l'humanité, est quelque chose de spécial existant dans celui qui l'a, quoiqu'elle soit composée, il ne lui convient pas cependant d'être par soi. C'est donc proprement qu'est dite être par soi la substance composée qui est suppôt, et celle-là est la cause

non tamen dicuntur proprie esse per se. Compositum enim directe est in prædicamento, ut Boetius in *Commentario Prædicamentorum* dicit, licet etiam possit dici quod forma, et materia et partes integrales sint per se, quia non sunt in alio, sicut accidens in subjecto. Notandum quod licet hic describatur substantia composita, tamen dupliciter potest esse substantia composita, scilicet natura et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas, suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiæ, sed pro concreto naturæ, ut homo. Humanitas enim licet forma dicatur, est tamen composita ex materia et forma, ut supra dictum est; dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas, sive quæcumque natura dicit formam substantialem et materiam, quod de suo prin-

cipali significato præscindit omne aliud a prædicta forma et materia; non autem sic est de supposito quod est homo. Homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quæ suppositatur supposito divino, vel potest habere aliqua alia, puta accidentia, quæ humanitas omnino præscindit; ideo in creaturis differunt suppositum et natura. Et quia natura, puta humanitas, est quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non proprie convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita, quæ est suppositum, et hæc est causa quare genera et species substantiæ sumun-



pourquoi les genres et les espèces de la substance sont pris au concret et non abstractivement, tandis qu'il n'en est pas de même des autres prédicaments. Mais la forme substantielle, qui est une partie du composé, ne soutient pas de soi les accidents, mais bien le composé; au contraire la forme, qui est nature, essence et humanité, quoiqu'elle soit composée de matière et de forme, se suppose cependant aux accidents dans l'objet qu'elle caractérise. Les autres accidents sont tels que leurs genres et leurs espèces sont des formes, quoiqu'elles ne forment pas avec le sujet une unité par soi. C'est dit ensuite quelque chose d'existant. Il faut observer ici que, dans les créatures, l'être de l'essence et l'être de l'existence actuelle diffèrent réellement, comme deux choses diverses. En voici la preuve : ce qui est en dehors de l'essence d'une chose en diffère réellement; or l'être de l'existence actuelle est en dehors de l'existence de la chose, car la définition indique toute l'essence de la chose; or l'être de l'existence actuelle est en dehors de la définition, car dans la définition on ne met que le genre et la doctrine, et l'on ne dit nullement si la chose définie existe ou n'existe pas. La chose devient encore plus évidente. Il est impossible de concevoir quelque chose sans concevoir les choses qui sont de son essence. Cependant il est constant que je conçois une rose sans concevoir si elle est ou non actuellement. Donc être en acte ou l'être de l'existence actuelle diffère réellement de l'essence. C'est pourquoi, sous le premier rapport, il y a une composition de l'être et de l'essence, qui n'est pas la composition de la matière et de la forme, mais bien la composition de deux principes du supôt dont l'essence est la puissance, et l'être l'acte, d'où l'être, par rapport à l'essence, est dit accident, parce qu'il est en dehors de l'essence de la chose, et est appelé substance, parce qu'il est dans le genre de la

tur in concreto, et non in abstracto, non autem aliorum prædicamentorum. Forma autem substantialis, quæ est pars compositi, de se non substat accidentibus, sed compositum; forma vero quæ est natura seu essentia, et humanitas, quamvis sit composita ex materia et forma, tamen in suo significato præscindit substare accidentibus. Alia vero accidentia ita se habent, quod eorum genera et species sunt formæ, cum tamen ex eis cum subjecto non sit unum per se. Dicitur autem postea quid existens. Ubi nota quod in creaturis esse essentiæ et esse actualis existentie differunt realiter, ut duæ diversæ res. Quod sic patet: illud enim quod est extra essentiam alicui, differt realiter ab ea; esse autem actualis existentie est extra essentiam rei, nam diffinitio indicat totam essentiam rei;

esse autem actualis existentie est extra diffinitionem, quia in diffinitione ponitur solum genus et doctrina, et nulla fit mentio, utrum res diffinita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea quæ sunt de essentia ejus; tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. Ergo actu esse, vel esse actualis existentie differt realiter ab essentia. Unde circa primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentia, quæ non est compositio materie et formæ, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus; unde esse respectu essentie dicitur accidens, quia est extra essentiam rei, et dicitur substantia, quia est in genere

substance, comme principe du supôt, et il est simplement acte, parce que, dans le genre de la substance, quoiqu'il ne soit point forme, laquelle est acte de la matière et un acte *secundum quid*, parce que l'essence en laquelle il survient n'est pas une pure puissance comme est la pure matière. Néanmoins il est bon de savoir que l'être de l'essence convient à *priori* aux espèces, parce que, comme il a été dit, la seule espèce est définie, et la définition signifie l'être de l'essence, et se dit à *posteriori* de l'individu, ou autrement lui convient. Or l'être de l'existence convient à *priori* aux individus. En effet, si l'on enlève l'être des individus, il est impossible qu'il reste autre chose, comme le dit Aristote dans le livre des Prédicaments; il convient à *posteriori* aux espèces elles-mêmes. C'est pourquoi exister se dit du genre et de l'espèce, comme des accidents communs. De même, en effet, qu'on dit, l'homme existe, parce que Pierre existe, de même aussi l'homme court, parce que Pierre court.

### CHAPITRE III.

*De la première et de la seconde substance; ce que c'est; de l'ordre de la substance.*

La substance se divise en première et seconde. La substance première est celle qui est dite subsister proprement, principalement et dans la plus grande compréhension, qui n'est pas dans le sujet et ne se dit pas de lui. Pour comprendre cette définition, il faut savoir que subsister se dit en deux sens, savoir, subsister sous les accidents, ainsi que nous le disons, parce que la substance subsiste sous les accidents, et subsister sous les universaux, comme nous disons que ce qui est moins universel subsiste sous ce qui est plus universel; car cette subsistance est dans l'ordre prédicamental. Si l'on prend le mot subsister dans le premier sens, la substance première subsiste

substantiæ sicut principium suppositi, et est actus simpliciter, quia in genere substantiæ; licet non sit forma, quæ est actus materiæ, et est actus secundum quid, quia essentia cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia. Sciendum tamen est quod esse essentiæ per prius convenit speciebus, quia ut supra dictum est, sola species diffinitur, et diffinitio significat esse essentiæ, et per posterius dicitur de individuo, seu convenit ei. Esse autem existentie per prius convenit individuis. Ablato enim esse individuorum, impossibile est aliquid aliud remanere, ut Philosophus dicit in lib. *Prædicamentorum*; posterius autem convenit ipsis speciebus. Unde existere sic de genere et specie dicitur, sicut accidentia communia. Sicut enim dicitur, homo exis-

tit, quia Petrus existit; sicut homo currit, quia Petrus currit.

#### CAPUT III.

*De prima et secunda substantia, quid sint, et de ordine substantiæ.*

Dividitur autem substantia in primam et secundam. Est autem prima substantia, quæ proprie, principaliter et maxima dicitur substare, quæ nec in subjecto, nec de subjecto dicitur. Ad videndum autem prædictam descriptionem, sciendum est quod substare dicitur dupliciter, scilicet pro substare accidentibus, sicut dicimus quod substantia substat accidentibus; et pro substare universalibus, sicut dicimus quod minus universale substat magis universali, stat enim sub eo in ordine prædicamentali.

proprement. En effet, ainsi que nous l'avons dit plus haut, une chose est proprement inhérente à une autre qui lui est inhérente par soi, et non par une autre, comme la chaleur est proprement inhérente au feu, de même il est inhérent à la substance première de subsister sous les accidents. Car, quoique la superficie subsiste sous la couleur, la ligne sous la courbure, elle n'a point une telle manière de subsister par soi, mais bien par une autre, savoir la substance première. En enlevant, en effet, à la superficie et à la ligne l'inhérence qu'elle a relativement à la substance en acte et en aptitude, il n'y aura plus ni superficie, ni ligne. Elles subsistent donc sous les accidents, parce que la substance première leur est subsistante. Donc le propre de la substance première est de subsister sous les accidents. D'où il suit que subsister sous les accidents est une qualité qui convient principalement et avant tout à la substance première. En effet, une chose convient avant tout à une autre qui lui convient à elle-même et non par une autre. Car il ne convient pas principalement à Pierre d'être risible, parce que cela lui convient par autre chose, c'est-à-dire par homme, d'où il convient à l'homme principalement d'avoir la faculté de rire. Ainsi, quoique subsister sous les accidents convienne à la substance première et à la seconde, cela néanmoins ne convient que secondairement aux substances secondes, savoir aux genres et aux espèces, parce que cela leur convient par des individus, qui sont les substances premières. En effet, l'homme ne court que parce que Pierre ou Sortès court, et l'on voit par là de quelle manière la substance première subsiste proprement et principalement. Mais on dit qu'elle subsiste surtout, et l'on prend subsister dans le second sens, c'est-à-dire pour être sous une autre, comme ce qui est moins universel sous ce qui est plus universel. Or, comme les substances premières sont sou-

Unde majus universale de minus universali prædicatur. Si substare sumatur primo modo, sic prima substantia proprie substat. Sicut enim supra dictum est, illud inest alicui proprie, quod inest per se ei, et non per aliud, sicut calor proprie inest igni, sic eodem modo inest primæ substantiæ substare accidentibus. Licet enim superficies substet colori, et linea curvitati, tale substare habet non per se, sed per aliud, scilicet per substantiam primam. Remota enim inhærentia superficiæ et lineæ, quam habet ad primam substantiam actu et aptitudine, non erit superficies nec linea. Substant igitur accidentibus, quia substantia prima substat eis. Proprium ergo primæ substantiæ est substare accidentibus. Ex quo sequitur quod substare accidentibus insit principaliter et primo substantiæ

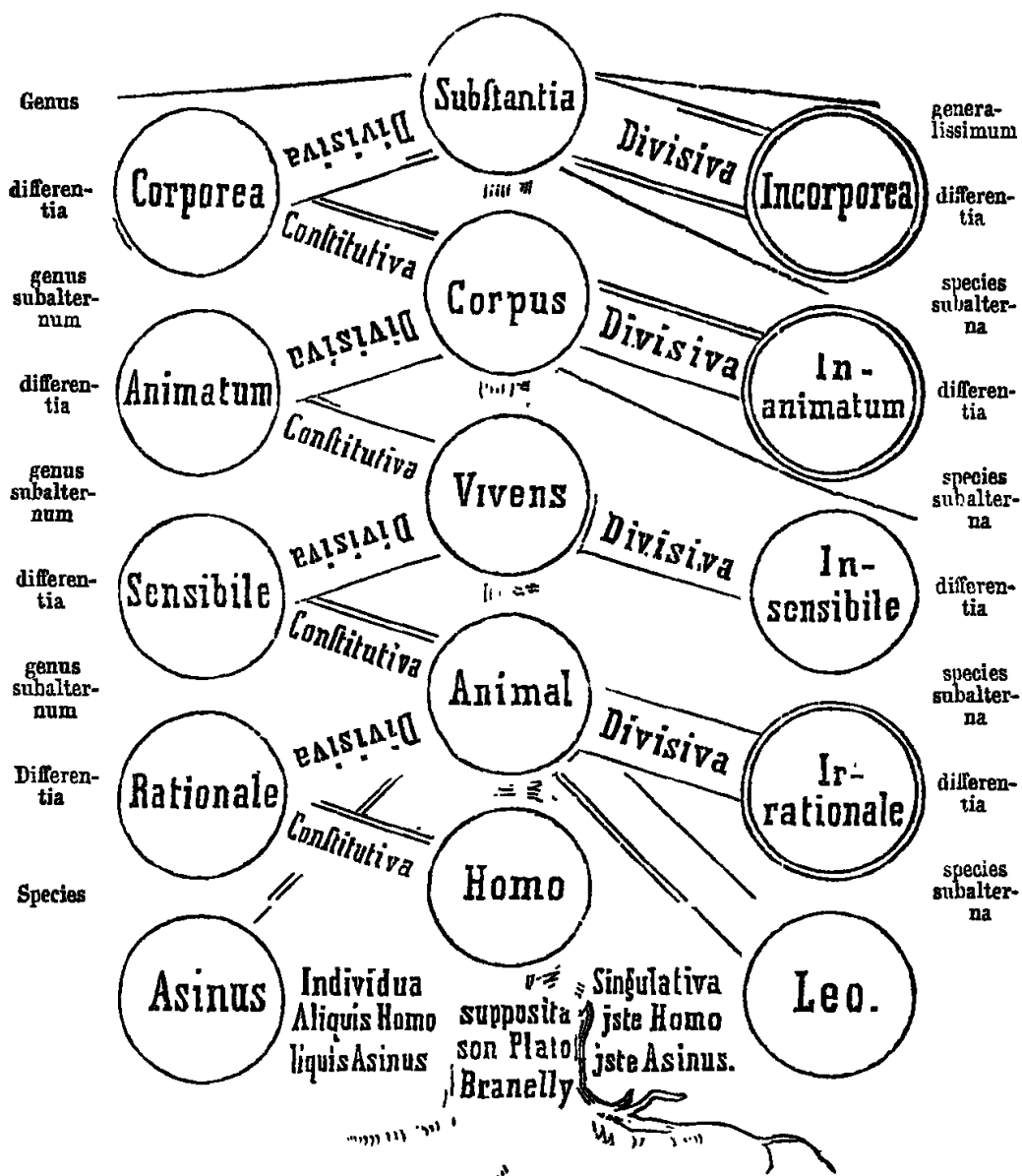
primæ. Illud enim primo convenit alicui, quod convenit sibi, et non per aliud. Petro enim non convenit primo esse risibile, quia sibi per aliud, scilicet per hominem, unde homini convenit primo esse risibile. Sic licet substare accidentibus conveniat substantiæ primæ et secundæ, tamen secundis substantiis, scilicet generibus et speciebus, convenit secundario, quia convenit eis per individua, quæ sunt primæ substantiæ. Non enim homo currit, nisi quia Petrus vel Sortes currit, et sic patet qualiter prima substantia substat proprie et principaliter. Sed dicitur quod substat maxime, et sumitur substare secundo modo, scilicet pro esse sub alio, sicut minus universale sub magis universali. Cum autem primæ substantiæ subjiciantur omnibus speciebus et generibus quæ sunt supra se, species

mises à toutes les espèces et à tous les genres qui sont au-dessus d'elles, et comme les espèces et les genres ne subissent pas une subjection égale, il s'ensuit que les substances premières sont dites dans ce sens subsister, surtout par rapport aux substances secondes. On dit ensuite qu'elles ne se disent pas du sujet, parce qu'elles ne sont pas prédicables des autres, comme les espèces et les genres, et ne sont pas dans le sujet, parce qu'elles ne sont pas des accidents. Car les accidents seuls sont dans le sujet, dans le sens que l'on prend être dans le sujet, et c'est ainsi que s'explique la définition de la substance première ou de l'individu. On appelle substances secondes les espèces et les genres qui sont dans le prédicament de la substance. Quant aux différences qui tombent de côté, on ne les nomme pas proprement des substances, parce qu'elles ne sont pas proprement dites existant dans le prédicament, si ce n'est peut-être d'une façon réductive. Elles sont appelées substances secondes, parce qu'elles subsistent secondairement sous les accidents, comme il a été dit. Or, parmi les substances secondes, les espèces sont regardées comme possédant la qualité de substance plus que les genres, non que la substance reçoive plus et moins, comme il sera dit plus loin, mais bien parce que les espèces sont plus subsistantes que les genres dans l'un et l'autre mode de subsistance, comme on peut le déduire de ce qui a été dit. Pour les espèces les plus spéciales, elles sont également dites substances, parce qu'elles ont une subsistance égale pour tout; tel est l'enseignement relativement aux premières et aux secondes substances. Quant à l'ordre qui existe dans le prédicament de la substance, on peut le voir dans l'arbre de Porphyre que nous plaçons ici, quoique nous ne l'estimions pas d'une vérité complète, car animal raisonnable n'est pas genre, comme il le suppose, et les dieux ne sont pas raisonnables, ainsi qu'il le dit.

---

vero et genera non subsunt tot. Ergo primæ substantiæ respectu secundarum isto modo maxime dicuntur substare. Dicitur postea quod non dicuntur de subjecto, quia non sunt prædicabilia de aliis, sicut species et genera, et non sunt in subjecto, quia non sunt accidentia. Sola enim accidentia sunt in subjecto, ut hic sumitur esse in subjecto, et sic patet descriptio primæ substantiæ seu individui. Secundæ vero substantiæ dicuntur species et genera, quæ sunt in prædicamento substantiæ. Differentiæ vero, quæ cadunt ex latere, non proprie dicuntur substantiæ, quia non proprie dicuntur esse in prædicamento, nisi forte reductive. Dicuntur autem secundæ substantiæ, quia secundo, ut dictum est, substant

accidentibus. Inter secundas autem substantias dicuntur magis substantiæ species quam genera, non quod substantia suscipiat magis et minus, ut infra dicetur, sed quia utroque modo substandi magis substant species quam genera, ut ex dictis haberi potest. Species vero specialissimæ dicuntur æqualiter substantiæ, quia æqualiter omnibus substant, et sic patet de primis et secundis substantiis. Qualiter autem prædicamentum substantiæ sit ordinatum, patet in arbore Porphyrii, quam gratia exempli ponimus, licet non in toto reperiam eam veram. Nam rationale animal non est genus, ut ipse ponit, nec dii sunt rationales, ut ipse dicit.



CHAPITRE IV.

*La substance ne reçoit point la contrariété, ni le plus et le moins, quoi- qu'elle soit sujet de l'un et de l'autre par le changement qui s'opère en elle.*

Il reste maintenant à parler des communautés et des propriétés de la substance. La substance a deux choses communes avec quelques ac-

CAPUT IV.

*Quod substantia non suscipit contrarietatem, nec magis et minus, licet sit subjectum utriusque per sui mutationem.*

Restat nunc dicere de communitatibus

et proprietatibus substantiæ. Habet autem substantia duo communia cum aliquibus accidentibus, scilicet quod non suscipit contrarietatem, et quod non suscipit magis et minus. Ad quæ intelligenda sciendum est, quod quædam formæ habent in se la-

cidents, elle ne prend pas de contrariété, ni le plus et le moins. Pour comprendre cela il faut savoir que certaines formes ont en soi de la latitude, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont pas, et ces formes qui ont de la latitude ont par là même la contrariété, quoique cela ne soit pas toujours vrai en toutes. Pour connoître cette latitude, il faut remarquer que dans les choses spirituelles l'augment se transfère de la quantité corporelle; or on appelle grand dans la quantité corporelle ce qui conduit à la perfection normale de la quantité. C'est pour cela qu'une quantité est réputée grande dans l'homme, tandis qu'elle ne l'est pas dans l'éléphant. De même dans les formes on appelle une chose grande en raison de la perfection. Or, on peut considérer de deux manières la perfection d'une forme, ou par rapport à la forme elle-même, ou par rapport à la participation du sujet. Sous le premier rapport, la forme est dite petite ou grande, comme une petite blancheur. Sous le second rapport elle est dite plus ou moins, comme plus ou moins blanc. Donc les formes qui sont d'elles-mêmes indéterminées, comme étant plus ou moins, plus parfaitement ou moins parfaitement dans le sujet, ces formes sont dites avoir la latitude dont nous avons parlé, et les degrés d'intention ou de rémission que nous avons dit. Pour savoir quelles sont ces formes, remarquez bien qu'on peut considérer trois choses dans une forme; d'abord, si l'agent peut avoir différents rapports avec elle; secondement, si le sujet qui la reçoit a parfois plus ou moins de dispositions pour elle; troisièmement, la manière dont cette forme participe au sujet. C'est pourquoi les formes dans lesquelles l'agent n'a pas divers rapports, et dans lesquelles le sujet est quelquefois plus, d'autres fois moins disposé, ces formes, dis-je, n'ont point la latitude susdite; mais elles sont toujours reçues dans le sujet dans la dernière perfection de leur espèce, par exemple :

titudinem, quædam vero non, et quia quædam formæ habent prædictam latitudinem, ideo habent contrarietatem, licet non semper sit verum in omnibus. Ad sciendum autem prædictam latitudinem, nota quod in rebus spiritualibus augmentum transfertur a quantitate corporali, dicitur autem in quantitate corporali aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Sic etiam in formis dicitur aliquid magnum ex hoc quod est perfectum; perfectio autem formæ dupliciter potest considerari, vel secundum ipsam formam, vel secundum participationem subjecti. Primo modo, dicitur ipsa forma parva vel magna, ut parva albedo. Secundo modo dicitur

magis vel minus, ut magis vel minus album. Formæ ergo quæ de se indeterminatæ sunt, ut magis vel minus, seu perfectius et imperfectius sint in subjecto, illæ formæ dicuntur prædictam habere latitudinem, et prædictos gradus intensionis et remissionis; ad sciendum autem quæ sint illæ formæ, nota quod in forma tria possumus considerare. Primo, si agens potest se diversimode habere ad eam. Secundo, si subjectum eam recipiens, aliquando sit magis vel minus dispositum ad ipsam. Tertio, qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Unde in illis formis in quibus agens non se habet diversimode, nec aliquando subjectum est magis, et aliquando minus dispositum: illæ formæ non habebunt prædictam latitudinem, sed in ultima perfectione suæ speciei, semper recipiuntur in

si l'air étoit toujours disposé de la même manière à recevoir la lumière et si l'agent qui illumine l'air étoit toujours dans le même état, l'air ne recevrait jamais plus ou moins de lumière et ne seroit jamais plus ou moins illuminé; mais comme il y a des variations dans ces deux choses, il y en a aussi dans la lumière. Or, comme dans les formes substantielles l'agent est toujours dans le même état, et le sujet qui est la matière première dans des dispositions identiques, la forme substantielle n'a point la latitude susdite. Il n'est pas nécessaire de prouver que la matière première est toujours également disposée, parce que c'est évident. C'est également évident pour l'agent ou producteur de la forme substantielle. En effet, quoique cet agent se produise sous différents rapports en écartant les dispositions contraires de la matière elle-même, et qu'il le fasse en vertu des formes accidentelles ou qualités, il introduit néanmoins la forme substantielle en vertu de sa forme substantielle qui est toujours uniforme dans toutes les choses générales de la même espèce. On peut déduire la même chose et de la même manière relativement aux passions propres qui se produisent toujours avec le sujet; et à leur égard le sujet revêt une certaine activité, comme il a été dit plus haut. Telles sont donc les formes tant substantielles que les propres passions, parce que l'agent ne change pas d'état pour les produire, et parce que le sujet qui les reçoit est toujours disposé de la même manière relativement à la forme, quand même l'agent seroit dans des rapports différents, il faut considérer la troisième chose qui a été dite, savoir quelle est la participation de la forme avec le sujet. Car si la participation s'opère sous le rapport de l'indivisibilité, cette forme ne recevra ni le plus ni le moins, comme il est évident à l'égard des espèces du nombre qui consistent dans une indivisible unité, et à l'égard des espèces de la

subjecto. Verbi gratia, si enim aer esset semper eodem modo dispositus ad recipiendum lucem, et illuminans aerem eodem modo semper se haberet, nunquam lumen in aere reciperetur magis nec minus, nec aer esset magis vel minus illuminatus; sed quia aliquod istorum variatur, ideo aliter se habet de lumine. Cum autem in formis substantialibus semper eodem modo se habeat agens, et subjectum, quod est materia prima, sit semper æque dispositum, forma ergo substantialis non habebit latitudinem prædictam. Quod ipsa materia prima sit semper æque disposita, non oportet probare quia clarum est. De agente vero seu producente formam substantialem patet. Licet enim tale agens diversimode se habeat abjiciendo disponens contrarias ab ipsa materia, et hoc faciat virtute formarum accidentalium seu qualitatum, tamen formam substantialem introducit virtute suæ formæ substantialis quæ uniformiter se habet in omnibus generalibus ejusdem speciei. Et idem et eodem modo potest concludi de propriis passionibus, quæ simul cum subjecto producuntur, et subjectum respectu earum aliquo modo se habet active, ut supra dictum est. Tales igitur formæ, tam substantiales quam proprie passionibus, quia agens ad eas producendas non se habet diversimode, et quia subjectum eas recipiens semper eodem modo dispositum, ad formam vel agens adhuc diversimode se haberet, oportet considerare tertium quod dictum est, scilicet qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Nam si participatur secundum rationem indivisibilitatis, talis forma non suscipiet magis nec minus, sicut patet de speciebus numeri, quæ consistunt in indivisibili unitate. Et

quantité suivant les nombres, comme la double, la triple coudée, de quelques relations, comme le double, la moitié, des figures, comme le trigone, le tétragone; et comme toutes les quantités et figures sont reçues de cette manière dans le sujet, il s'ensuit que la quantité, les figures et ces relations ne reçoivent ni le plus, ni le moins. Et ce n'est pas seulement des quantités ainsi considérées, mais tout simplement de la quantité, comme la ligne, la surface et le corps qu'il est vrai de dire qu'elle ne reçoit ni le plus, ni le moins. La raison en est que la perfection et l'imperfection de la quantité se prend suivant l'extension plus ou moins grande, en vertu de laquelle une chose est dite plus ou moins; or, le plus ou le moins de grandeur de l'extension ne suffit pas pour faire dire qu'une chose est plus ou moins, parce qu'on ne le dit pas suivant l'extension, ainsi qu'on le voit dans les autres formes dans lesquelles il y a extension et non intention, comme dans les formes des êtres inanimés et des brutes dont les formes ont de l'extension, et ne se disent pas suivant le plus et le moins. On voit donc quelles sont les formes qui reçoivent le plus et le moins et celles qui ne le reçoivent pas, parce que ce sont celles qui, ayant la latitude susdite, reçoivent le plus et le moins. On connoît de suite par là quelles sont les formes qui reçoivent la contrariété et celles qui ne la reçoivent pas, car nulle forme ne reçoit la contrariété si elle ne reçoit le plus et le moins. Sur quoi il faut remarquer que parmi les formes qui ont la latitude susdite, quelques-unes ne l'ont qu'en conservant la même espèce, et d'autres dans le genre et l'espèce. Car les degrés de latitude sont tels jusqu'au dernier où la forme se conserve; si la forme dépasse ce degré elle changera l'espèce, et le genre restera le même; dans cette espèce aussi elle a un degré, jusqu'à ce qu'elle arrive au dernier, et si elle venoit à le dépasser, elle ne seroit plus dans la

de speciebus quantitatis continuæ, secundum numeros, ut bicubitum, tricubitum, et de aliquibus relationibus, ut duplum et dimidium, et de figuris, ut trigonum et tetragonum; et quia omnes quantitates et figuræ sic recipiuntur in subjectis, ideo quantitas et figuræ et hæ relationes non suscipiunt magis nec minus. Non solum autem de quantitativibus sic consideratis, sed simpliciter loquendo de quantitate, ut linea, superficies et corpus, verum est quod non suscipit magis nec minus. Cujus ratio est, quia perfectio et imperfectio quantitatis est secundum majorem vel minorem extensionem, secundum quam aliquid dicitur magis aut minus, non autem major vel minor extensio est causa sufficiens quod aliquid dicatur magis vel minus, quia non dicitur esse secundum extensionem, ut patet in aliis formis, in quibus est extensio, et non intensio, sicut in formis inanimatorum et brutorum, quorum formæ sunt extensæ, et non dicuntur secundum magis et minus. Patet ergo quæ formæ suscipiunt magis et minus, et quæ non, quia videlicet habentes prædictam latitudinem suscipiunt magis et minus. Ex his scitur statim quæ formæ recipiunt contrarietatem, et quæ non, nulla enim forma quæ non recipit magis et minus, recipit contrarietatem. Ubi nota quod formarum, quæ habent latitudinem prædictam, quædam habent eam solam servando eandem speciem, quædam vero in genere et in specie. Nam tales gradus latitudinis sunt usque ad ultimum, in quo salvatur species illa, quem gradum si transeat forma variabit speciem, et remanebit sibi idem genus, et in ista secunda specie habet etiam gradum, quandiu perveniat ad ultimum, quem si transcederet,



même espèce. Par exemple, il y a des degrés dans la couleur jaune, qui peut devenir de plus en plus jaune jusqu'à ce qu'elle arrive au rouge, et quoique le rouge soit d'une espèce différente du jaune, ces deux couleurs sont néanmoins du même genre. Elles s'accordent en ce qu'elles participent de la lumière incorporée, et du rouge on passe au noir jusqu'au dernier degré de noir, lequel ne peut être dépassé dans le même genre. Si l'on affoiblit la couleur jaune, elle devient pâle, puis blanche, et ces formes de ces deux degrés, savoir la blancheur et la noirceur, sont contraires. Remarquez que plusieurs modernes pensent que deux degrés font une contrariété, comme la blancheur et la rougeur, le blanc et le plus blanc. Suivant eux il y a deux sortes de contrariété, savoir la complète et l'incomplète. La première existe entre les extrêmes les plus éloignés, savoir la plus grande blancheur et la plus grande noirceur; la seconde se trouve entre les degrés mitoyens, parce que deux degrés numériquement distincts ne sont pas compatibles ensemble et dénominativement dans la même partie du sujet, comme les degrés de dualité et les degrés de trinité, et ainsi de chacun des autres. C'est pourquoi cette latitude, qui consiste à participer au sujet plus ou moins parfaitement, suit les formes ou à raison de la forme, ou à raison du sujet. A raison de la forme, ainsi qu'on le voit dans les couleurs, car la lumière incorporée produit les espèces contraires par le plus ou le moins de participation. Car l'espèce qui participe le plus à cette lumière, comme la blancheur, est contraire à l'espèce qui y participe plus imparfaitement, comme la noirceur, et ici il y a contrariété. Quand elle ne participe pas dans cette latitude à raison de la forme, mais seulement à raison du sujet, comme on le voit dans ce qui est plus ou moins illuminé, une telle forme alors, quoique recevant le

non esset in eadem specie. Verbi gratia, croceum habet gradus, et fit magis croceum quamdiu veniat et fiat rubeum, et licet rubedo sit alia species quam croceitas, sunt tamen ejusdem generis. Conveniunt enim in hoc quod est participare lucem incorporatam, et de rubeo venitur ad nigrum usque ad ultimum gradum nigri, qui in eodem genere transcendendi non potest. Si etiam croceitas remittatur, fit palliditas, et postea albedo, et istæ formæ istorum duorum graduum, scilicet albedo et nigredo, sunt contrariæ. Nota quod multi moderni tenent quod duo gradus faciunt unam contrarietatem, sicut albedo et rubedo, albus et magis albus. Et apud ipsos duplex est contrarietas, scilicet completa et incompleta. Prima est inter extrema maxime distantia, scilicet inter albedinem summam et nigredinem summam. Secunda

est inter gradus medios, quia duo gradus distincti numero non compatiuntur se ad invicem et denominative in eadem parte subjecti, sicut gradus ut duo et gradus ut tria, et sic de singulis. Unde talis latitudo, scilicet perfectius et imperfectius, participari a subjecto sequitur formas aut ratione formæ, aut ratione subjecti. Ratione formæ, ut patet in coloribus, nam lux incorporata magis vel minus participata causat species contrarias. Nam species, quæ perfectius participat de tali luce, puta albedo, est contraria speciei, quæ imperfectius talem lucem participat, puta nigredo, et in talibus invenitur contrarietas. Quando vero tali latitudine non participat ratione formæ, sed solum ratione subjecti, ut patet de magis vel minus illuminato, tunc talis forma, licet recipiat magis vel minus, tamen non habet contrarium, lumini enim nihil est

plus et le moins, n'a néanmoins rien de contraire, parce que rien n'est contraire à la lumière, et pourtant il est constant que l'air est parfois plus et parfois moins illuminé. Car partout où il y a contrariété, il y a plus et moins, avec la latitude susdite dans les formes. Partout où cette latitude ne se trouve pas, il n'y a pas de vraie contrariété; je dis de vraie contrariété, parce qu'on appelle contraires certaines choses qui sont opposées suivant l'état et la privation, comme raisonnable et irraisonnable, pair et impair, ainsi que nous l'avons dit, et dans chaque genre il y a une première contrariété, qui n'est pas vraiment une contrariété, mais bien plutôt habitude et privation; ce que je dis là, je le dis aussi de tous les contraires immédiats, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une opposition de contrariété, quoiqu'ils soient l'habitude et la privation. C'est de cette manière que la santé et la maladie sont opposées, car si la santé est l'équilibre des humeurs, et la maladie l'absence de cet équilibre, comme il y a opposition de privation entre ce qui est égal et ce qui est inégal, il seroit plus juste de dire que la santé et la maladie sont opposées par manière d'état et de privation que par contrariété; c'est pour cela qu'on ne leur reconnoît pas de moyen terme.

Il est bon de savoir que bien que, comme il a été dit, on trouve en quelques choses la latitude et le degré, il ne faut pas néanmoins comprendre que lorsqu'une forme prend de l'intensité, cet accroissement se fait par l'addition d'un degré à un autre, de manière qu'il y ait deux degrés distincts, dont l'un est ajouté à l'autre et pourroit être distinctement désigné, tandis que cet accroissement s'opère dans ce sens qu'une forme imparfaite devient parfaite, de sorte que cette forme parfaite a quelque chose de plus qu'avant, non quant aux parties susceptibles de désignations distinctes, mais virtuellement, de manière que le premier degré est contenu dans le second virtuellement,

contrarium; et tamen constat quod aer est aliquando magis illuminatus et aliquando minus. Ubi cumque enim est contrarietas, ibi est magis et minus, et latitudo prædicta in formis. Ubi cumque vero talis latitudo non est, ibi non est vera contrarietas. Et dico vera contrarietas, quia quædam dicuntur contraria, quæ opponuntur secundum habitum et privationem, sicut rationale et irrationale, par et impar, sicut dicimus, et in unoquoque genere est una prima contrarietas, quæ non est vere contrarietas, sed magis est habitus et privatio, et hoc idem dico de omnibus contrariis immediatis, scilicet quod non opponuntur vere contrarie, licet sint habitus et privatio. Sanitas enim et ægritudo sic opponuntur; nam, si sanitas est humorum æqualitas, et ægri-

tudo inæqualitas, et quia æquale et inæquale opponuntur privative, melius diceretur quod sanitas et ægritudo opponuntur per modum habitus et privationis quam contrarie, et hæc est causa quare non dicuntur habere medium.

Sciendum est autem, licet, ut dictum est, in aliquibus inveniatur latitudo et gradus, non tamen est intelligendum, quod cum una forma intenditur, augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti quorum unus addatur alteri, et posset ab eo distincte signari, sed fit tale augmentum in quantum forma imperfecta sit perfecta, ita quod ipsa perfecta habet plusquam prius non secundum partes signabiles diversas, sed virtute, ita quod primus gradus conti-

comme l'imparfait est contenu dans le degré parfait. On voit par là que, comme la substance ne reçoit pas le plus ou le moins, ainsi qu'il a été dit, il n'y a rien de contraire à la substance. Ainsi se connoissent les communautés de la substance. Le propre de la substance est d'être susceptible des contraires suivant son changement. Or, on dit que c'est là le propre de la substance parce que cela ne convient qu'à elle seule par soi. Car s'il est certaines choses auxquelles on attribue cette qualité de recevoir les contraires, comme la ligne est appelée droite ou courbe, néanmoins la ligne ne reçoit ces modifications qu'à raison de la substance. On allègue encore le langage et l'opinion qui sont vrais quelquefois et d'autres fois faux. A cela Aristote répond que cela n'arrive pas à raison du changement du langage ou de l'opinion, parce que le langage et l'opinion ne changent pas, si Socrate étant assis, vient à se lever, mais bien la chose, car ce n'est pas par un changement opéré en elle que la substance est dite susceptible des contraires, mais par un changement de la chose significative. Une semblable propriété ne convient donc qu'à la substance, et si elle convient à d'autres choses, c'est à raison de la substance dans laquelle elles ont leur être, comme on le voit par rapport à la superficie qui est susceptible de blancheur et de noirceur, à l'essence de laquelle il appartient d'être dans la substance en acte ou en aptitude, ainsi qu'on l'a dit plus haut; tel est le prédicament de la substance.

netur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Ex istis patet quod, quia substantia non suscipit magis vel minus, ut dictum est, quod substantia nihil est contrarium. Et sic patent communitates substantiæ. Proprium autem substantiæ est, quod secundum sui mutationem sit susceptibilis contrariorum. Dicitur autem hoc esse proprium substantiæ, quia sibi soli per se convenit. Nam si aliqua dicuntur suscipere contraria, sicut linea dicitur recta vel curva, tamen linea non suscipit ista nisi ratione substantiæ. Datur enim instantia de oratione et opinione, quæ eadem manens, ali-

quando est vera, aliquando est falsa. Ad quam respondet Philosophus, quod hoc non fit secundum mutationem orationis vel opinionis, non enim mutatur oratio vel opinio, dum Socrates sedet eo surgente, sed mutatur res, non enim per sui mutationem oratio vel opinio dicitur esse susceptibilis contrariorum, sed per mutationem rei significativæ. Soli ergo substantiæ hujusmodi convenit, et si aliis convenit, hujusmodi est ratione substantiæ, in qua habent esse, ut patet de superficie, quæ est susceptibilis albedinis et nigredinis, de cujus essentia est actu vel aptitudine esse in substantia, ut supra dictum est, et sic patet de prædicamento substantiæ, etc.

## TRAITÉ III.

## DU PRÉDICAMENT DE LA QUANTITÉ.

## CHAPITRE PREMIER.

*Du nombre qui est une quantité discrète.*

La quantité se divise en continue et en discrète. On appelle discrète la quantité dont les parties sont séparées et ne sont pas unies pour un but commun. En effet, les parties du nombre dix ne sont unies pour aucun but commun. Car dans le nombre dix il ne se trouve aucune particule en vue de laquelle les autres soient unies, puisqu'elles sont toutes séparées l'une de l'autre. On appelle, au contraire, continue la quantité dont les parties sont unies pour un but commun, parce qu'elles sont toutes unies entre elles, et ne sont pas actuellement séparées, mais sont susceptibles de l'être, comme on le dira plus bas. La quantité discrète se divise en nombre et langage, or le nombre est la réunion de plusieurs unités. Le nombre se définit encore d'une autre manière : le nombre est une collection mesurée par l'unité. Pour comprendre ces définitions il faut savoir que l'unité se prend pour l'être, et l'unité est le principe du nombre. Or l'unité prise dans la première acception n'est autre chose que l'être indivis. L'unité ajoute à l'être la négation ou la privation de division, et comme tout être est une unité dans ce sens, l'unité en conséquence prise dans ce sens, est non-seulement dans le genre de la quantité, mais aussi dans tous les genres comme l'être, c'est pourquoi l'unité se rapporte aux transcendants, comme la collection produite par l'u-

## TRACTATUS III.

## DE PRÆDICAMENTO QUANTITATIS.

## CAPUT PRIMUM.

*De numero, qui est quantitas discreta.*

Quantitas dividitur in continuam et discretam. Dicitur autem discreta quantitas, cujus partes inter se ita se habent, quod sunt separatæ, et ad unum communem terminum non copulantur. Partes enim hujus numeri, qui est decem ad nullum communem terminum copulantur. Non enim in numero, qui est decem, invenitur aliqua particula ad quam copulentur aliæ particule, cum omnes particule ejus sint separatæ una ab alia. Continua vero quantitas dicitur, cujus partes ad unum communem terminum copulantur, quia omnes sunt conjunctæ, et non sunt actu separatæ, sed

sunt separabiles, ut infra dicitur. Dividitur autem quantitas discreta in numerum et orationem, est autem numerus multitudo ex unitatibus aggregata. Aliter autem diffinitur numerus sic : Numerus est multitudo mensurata per unum. Ad videndum autem prædictas diffinitiones, sciendum est, quod unum convertitur cum ente, et unum est principium numeri. Unum autem primo modo sumptum nihil aliud est quam ens indivisum. Addit autem unum supra ens negationem seu privationem divisionis, et quia omnis ens est unum isto modo sumptum, ideo unum sic sumptum non solum est in genere quantitatis, sed in omnibus generibus sicut et ens, ideo unum est de transcendentibus, et multitudo cau-

nité dans ce sens n'est pas le nombre qui est une espèce de quantité, mais se rapporte aux transcendants. Nous disons, en effet, qu'il y a quatre anges ou trois personnes en Dieu, et cependant il n'y a de quantité ni dans les anges, ni en Dieu. L'unité, qui est le principe du nombre, ajoute à l'unité qui se prend pour l'être non par une chose quelconque, mais elle l'affecte en lui ajoutant deux rapports, parce qu'elle exprime non toute indivision, c'est-à-dire qu'elle n'exprime pas tout être en tant qu'indivis, mais bien l'être indivis de la quantité continue; elle exprime aussi le rapport de la mesure discrète. Comme le nombre qui est une espèce de la quantité, est produit par la diction du continu, supposons une ligne divisée en plusieurs parties, chaque partie de la ligne ainsi divisée étant indivise, la ligne ainsi considérée est une unité; c'est pourquoi la ligne n'est autre chose que le continu indivis. Donc l'unité qui est convertie avec l'être, signifie un être indivis quel qu'il soit. Or, l'unité qui est le principe du nombre, dit un être continu indivis, et le nombre se compose de semblables unités, lorsqu'il y a plusieurs continus séparés entre eux et indivis en eux-mêmes. Le second rapport qu'ajoute l'unité, principe du nombre, à l'unité qui admet la conversion avec l'être, est le rapport de mesure discrète, en quoi il faut remarquer que la *mesuration* discrète peut se prendre de deux manières. La première c'est la même chose que de s'assurer intellectuellement du nombre de certaines choses, connoissance qui s'acquiert en redoublant une unité un certain nombre de fois, et prise dans ce sens la mesure est une propriété accidentelle du nombre lui-même, et elle convient aussi à l'unité qui se convertit avec l'être. De la seconde manière mesurer se prend pour produire formellement tant de choses, comme la blancheur produit

sata per unum, isto modo sumptum non est numerus, qui est species quantitatis, sed est de transcendentibus. Dicimus enim esse quatuor angelos vel tres personas in divinis, et tamen nec in angelis nec in Deo est quantitas. Unum autem quod est principium numeri, addit super unum quod convertitur cum ente non rem aliquam, sed concernit illud addendo sibi duas rationes, scilicet quia dicit non omnem indivisionem, id est, non dicit omne ens in quantum est indivisum, sed dicit ens indivisum quantitatis continuæ, et dicit rationem mensuræ discretæ. Quia enim numerus, qui est species quantitatis, causatur ex dictione continui, supponatur quod videremus unam lineam in multas partes, cum quælibet pars lineæ, quæ sic dividitur sit indivisa, et linea sic considerata est unum: unde unum nihil aliud est quam continuum indivisum. Unum ergo quod

convertitur cum ente, dicit ens indivisum, quodcumque sit illud. Unum autem quod est principium numeri, dicit ens continuum indivisum, et numerus ex talibus unitatibus aggregatur, ubi sunt multa continua divisa ab invicem et in se indivisa. Secunda ratio quam addit unum, quod est principium numeri, supra unum quod convertitur cum ente, est ratio mensuræ discretæ, ubi nota quod mensurari discreto potest sumi dupliciter. Uno modo, ut idem sit quod certificari apud intellectum, quot sunt aliquæ res in quantum aliquis per unum aliquotiens replicatum certificatur de numero illorum quæ numerat, et isto modo sumpta, mensura est proprietatis accidentalis ipsius numeri et convenit etiam uni quod convertitur cum ente. Alio modo, sumitur mensurare pro eo quod est facere tot res formaliter, sicut albedo formaliter facit album, et talis mensura est de ratione

formellement le blanc, et cette mesure appartient au rapport de l'unité ou du nombre. Nous savons donc ce que c'est que l'unité dont l'assemblage forme le nombre, et ce qu'est la mesure essentiellement et accidentellement. Pour comprendre ce qu'est la multitude il faut savoir, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que ce que notre intellect conçoit d'abord c'est l'être, et secondairement la négation de l'être, lorsqu'on comprend qu'une chose n'est pas tel être. On conçoit tout de suite d'après cela une division, d'où il résulte que la division est la distinction par l'être et le non-être. En troisième lieu, on conçoit une unité qui ne comporte pas la division. Il y a, en effet, un être en qui ne se rencontre pas la division susdite, et ainsi l'idée de l'unité est postérieure à celle de la division, comme l'idée de la privation est postérieure à celle de l'habitude qui subit la privation. Quatrièmement, on conçoit la multitude, qui dit deux négations, dont l'une consiste en ce que telle chose n'est pas telle autre, et l'autre en ce que chacune de ces choses n'est pas divisée; c'est pourquoi la multitude se définit par l'unité, parce qu'il n'y a jamais multitude, sans que chacune des choses qui composent cette multitude ne soit une unité ou un être indivis. Et il faut prendre dans la quantité comme nous avons pris dans les transcendants, l'être, la division, l'unité et la multitude, de sorte que nous prenions le continu de la même manière que nous prenions l'être, quoiqu'il y ait entre eux quelque différence, comme nous l'avons dit. Il faut savoir que cette multitude, qui est dans la quantité, est l'assemblage de plusieurs continus, dont l'un n'est pas l'autre et dont chacun est indivis en soi ou un, ce qui est la même chose, et ainsi s'explique la première définition du nombre, le nombre est un assemblage de plusieurs unités, aussi bien que la seconde, le nombre est une multitude mesurée par l'unité, parce

unius vel numeri. Habebus ergo quid est unum, ex cuius aggregatione fit numerus, et qualiter sit mensura essentialiter et accidentaliter. Ad videndum autem quid sit multitudo, sciendum quod, ut supra dictum est, primum quod intellectus noster intelligit, est ens, secundo vero intelligit negationem entis, prout intelligitur aliud non esse hoc ens. Ex his duobus statim intelligit divisionem, unde divisio est distinctio per ens et non ens. Tertio intelligit unum, quod privat divisionem. Est enim unum ens in quo non est prædicta divisio, et sic intellectus unius posterior est intellectu divisionis, sicut intellectus privationis posterior est intellectu habitus quem privat. Quarto intelligit multitudinem, quæ dicit duas negationes, quarum una est, quod hoc non sit illud; et altera est,

quod quodlibet eorum non sit divisum et per consequens sit unum, et propterea multitudo diffinitur per unum; quia nunquam dicuntur multa, nisi quodlibet eorum sit unum seu ens indivisum. Et sicut modo sumpsimus ens, et divisionem, et unum, et multitudinem in transcendentibus, sic sumatur in quantitate, ita quod sicut sumebatur ens, ita hic sumatur continuum, licet aliqua differentia sit inter ea, ut supra dictum est. Sciendum, quod hæc multitudo quæ est in quantitate, est multa continua, quorum unum non est aliud, et quodlibet eorum est indivisum in se, sive unum, quod idem est, et sic patet prima diffinitio numeri, scilicet: Numerus est multitudo ex unitatibus aggregata. Patet etiam secunda diffinitio, scilicet: Numerus est multitudo mensurata per unum. Nam

que l'unité plusieurs fois redoublée, produit la multitude, et nous constatons par là la grandeur discrète de la multitude, c'est ainsi que l'unité est la mesure de la multitude, c'est évident pour le nombre, etc.

## CHAPITRE II.

*De la seconde espèce de la quantité discrète, c'est-à-dire du langage.*

Le discours est un mot formé de syllabes distinctes qui le mesurent et qui n'a point de permanence dans ses parties. Pour comprendre cette définition, il faut savoir que *mot* n'est pas pris ici pour la qualité, car le mot est dans la troisième espèce de la qualité, comme on le verra par la suite, mais pour quelque chose qui a été dans le mot, parce que dans tel mot il y a plusieurs dictiones et syllabes, qui, quoique indivisibles, sont néanmoins successives, car l'une succède à l'autre; c'est pourquoi il y a deux choses à considérer dans ces syllabes, savoir leur indivisibilité et leur succession. Cette indivisibilité n'est pas une indivisibilité d'unité, autrement le discours seroit un nombre, mais une indivisibilité qui mesure la durée, suivant que plusieurs syllabes indivisibles durent plus qu'une; c'est pourquoi si dans le discours nous considérons l'indivisibilité des syllabes nous trouvons que par là il y a convenance avec le nombre. D'un autre côté, si nous considérons la mesure de la durée, qui cependant n'est pas permanente, mais successive, nous voyons qu'en cela elle s'accorde avec le temps qui est une mesure successive, aussi bien que des choses successives, comme il sera démontré plus loin. Néanmoins le discours n'est pas un nombre simplement, mais un nombre appartenant à la mesure de la durée; ce n'est pas non plus un temps continu, lequel n'est autre chose qu'une succession continue, toujours divisible, mais

quia unum multotiens replicatum causat multitudinem, per hoc certificamur de multitudine quantasit discrete, et sic unum est mensura multitudinis, et patet de numero, etc.

### CAPUT II.

*De secunda specie quantitalis discretæ, scilicet de oratione.*

Oratio est vox aggregata ex distinctis syllabis eam mesurantibus et in partibus suis non habens permanentiam. Ad intelligendum autem prædictam diffinitionem, sciendum, quod vox non ponitur hic pro qualitate. Est enim vox in tertia specie qualitatis, ut infra patebit, sed pro aliquo, quod fuit in voce; quia in tali voce sunt multæ dictiones et syllabæ, quæ licet indivisibiles sint, tamen successivæ. Nam una succedit alteri: unde in talibus syl-

labis est duo considerare, scilicet indivisibilitatem earum et successionem. Talis autem indivisibilitas non est indivisibilitas unitatis, alioquin oratio esset numerus; sed est indivisibilitas mensurans durationem, secundum quod tales plures syllabæ indivisibiles plus durant quam una; unde si in oratione consideramus indivisibilitatem syllabarum, per hoc convenit cum numero. Si vero ubi consideratur mensura durabilitatis, quæ tamen non est semper stans, sed est successiva, in hoc convenit cum tempore, quod est mensura successiva et successivorum, ut infra patebit. Non tamen oratio est numerus simpliciter, sed est numerus pertinens ad mensuram durationis; nec est tempus continuum, quod nihil aliud est quam successio continuata semper divisibilis, sed etiam successio aliquorum indivisibilium, puta syllabarum

c'est encore la succession de quelques indivisibles, des syllabes. Or, il faut savoir qu'Aristote, dans son livre des Prédicaments, dit, Que le discours se mesure par la syllabe brève et la syllabe longue. Un autre texte porte que la syllabe brève et la syllabe longue se mesurent par le discours. Or, le discours se mesure par la syllabe de la même manière, comme nous l'avons dit, que le nombre est mesuré par l'unité, qui comme telle est indivisible. Quand on dit qu'une telle syllabe est brève ou longue, il ne faut pas regarder cette brièveté ou cette longueur comme appartenant au temps continu, de telle sorte que le discours soit un assemblage de temps continus, autrement ce ne seroit pas une espèce différente du temps; car les parties du temps produisent une espèce différente du temps; mais le temps continu coexiste quelquefois avec la durée indivisible d'une syllabe, c'est-à-dire qu'il y a existence simultanée, parce que le temps est quelquefois court et d'autres fois long; c'est pourquoi le temps continu est la mesure des successifs dans le mouvement. Mais les syllabes existent dans quelque chose d'indivisible et sans mouvement, quoiqu'elles admettent le changement et la succession, dans une certaine mesure toutefois, comme il a été dit. D'où il suit que la mesure qui est le temps et la mesure de la syllabe, quoique des mesures diverses de la durée ou des choses durables, peuvent néanmoins coexister, et ainsi la syllabe sera dite brève ou longue, non d'une longueur ou d'une brièveté continue existant en elle, puisqu'elle est indivisible, mais de la longueur ou de la brièveté du temps continu, qui lui est coexistant. Néanmoins il en est qui disent que les syllabes, sans être le mouvement, s'opèrent par le mouvement, et comme tout mouvement se mesure par le temps continu, c'est pour cela que les syllabes sont appelées longues ou brèves, de la longueur ou de la brièveté du temps continu mesurant

Sciendum est autem, quod Philosophus, lib. *Prædicament.*, dicit, quod oratio mensuratur syllaba brevi et longa. Alius textus habet, quod syllaba brevis et longa mensuratur oratione. Mensuratur autem oratio syllaba eo modo sicut dictum est, quod numerus mensuratur unitate quæ indivisibilis est, in quantum hujusmodi. Similiter etiam oratio mensuratur syllaba, quæ ut dictum est, indivisibilis est. In hoc autem, quod dicitur talis syllaba brevis est vel longa, non est intelligendum, quod talis brevitatis vel longitudinis pertinet ad tempus continuum, ita videlicet quod oratio sit aggregata ex multis temporibus continuis, alioquin non esset alia species a tempore. Partes enim temporis faciunt aliam speciem a tempore, sed indivisibili durationi syllabæ aliquando coexistit tempus continuum, seu simul cum eo exis-

tit, quod tempus aliquando est breve et aliquando longum: unde tempus continuum est mensura successorum, quæ sunt in motu. Syllabæ vero existunt in quodam indivisibili et sine motu, licet sint cum mutatione et successione, sub aliqua tamen mensura, ut dictum est. Unde mensura, quæ est tempus, et mensura, quæ est ipsius syllabæ, licet sint diversæ mensuræ durationum seu durabilium, tamen possunt simul existere, et sic syllaba dicetur brevis vel longa, non ex longitudine vel brevitate continua, quæ sit in ea, cum ipsa sit indivisibilis; sed ex longitudine et brevitate temporis continui, quod ei coexistit. Aliqui tamen dicunt, quod licet syllabæ non sint motus, tamen fiunt per motum; cum autem omnis motus mensuretur tempore continuo, propter hoc syllabæ dicuntur longæ, vel breves ex



les mouvements qui les produisent. D'autres tiennent un langage différent. Suivant eux, le nombre étant produit par la division du continu, et n'ajoutant au continu rien autre chose que la division en laquelle chaque chose est indivise, il est néanmoins une espèce de la quantité différente de la continue ; il en est de même du discours relativement au temps. Car le discours est l'assemblage de plusieurs temps divisés, dont chacun est indivis, et néanmoins c'est une espèce différente du temps, telle est la quantité discrète, etc.

### CHAPITRE III.

*De la quantité continue en commun suivant l'intention logique.*

La quantité continue est celle dont les parties sont liées pour un but commun. Il faut observer qu'il en est qui conçoivent la chose dans ce sens que les parties du continu sont liées pour un but commun. Car les parties de la ligne se terminent au point qui la limite en acte, et non au point en puissance ; de même les parties de la surface sont liées pour former la ligne qui la termine en acte, et les parties du corps pour la superficie qui le limite. Pour comprendre ceci, il faut savoir que nous devons imaginer un point indivisible dans la ligne comme étant en mouvement, lequel produit la ligne par son mouvement, que la ligne soumise au mouvement produit la surface, que la surface soumise au mouvement produit le corps, et que le mouvement ensuite produit le temps. Par cette supposition de causes agissant de cette manière, quoiqu'il n'en soit pas réellement ainsi, nous comprendrons cette définition. En effet, si le point soumis au mouvement produit la ligne, toutes les parties de la ligne sont liées par le point, et comme dans toute partie de la ligne, comme nous venons de le dire, il faut imaginer un point auquel se rapporte une autre particule sans

longitudine vel brevitate temporis continui mensurantibus motus per quos syllabæ fiunt. Alii dicunt aliter de oratione. Secundum enim eos cum numerus causetur ex divisione continui et nihil addat supra continuum nisi divisionem in qua quodlibet est indivisum, et tamen est alia species quantitatis quam continua, ita accidit de oratione respectu temporis. Nam oratio est multa tempora divisa, quorum quodlibet est indivisum, et tamen est alia species a tempore, et sic patet de quantitate discreta, etc.

#### CAPUT III.

*De quantitate continua in communi secundum logicam intentionem.*

Continua vero quantitas est cujus partes ad unum communem terminum copulantur. Notandum, quod aliqui sic intelligunt

hoc, scilicet quod partes continui copulantur ad unum terminum communem. Nam partes lineæ terminantur ad unum punctum, quæ actu eam terminat non ad punctum in potentia ; similiter superficiei partes copulantur ad lineam, quæ actu eam terminat, et partes corporis ad superficiem terminantem illud. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod nos debemus imaginari punctum, quod est indivisibile in linea moveri, et motu suo causare lineam, et lineam motam causare superficiem, et superficiem motam causare corpus, et nunc motum causare tempus. Quibus sic causatis et imaginatis, licet non ita sit realiter, intelligemus prædictam diffinitionem. Si enim punctus motus causat lineam, omnes partes lineæ per punctum copulantur ; et quia in qualibet parte lineæ est imaginari secundum istam viam,

autre déviation, il résulte que la ligne est dite continue. Il en est de même de la superficie par rapport à la ligne que nous supposons la produire par le mouvement qu'elle subit. Il en est aussi de même du corps par rapport à la surface, et comme le lieu est une espèce de surface, il a un terme commun pour ses particules de la même manière que la superficie. Il est bon pourtant de savoir qu'Aristote dit, dans ses Prédicaments, que les parties du lieu sont liées par le même terme qui est le but de la liaison des parties du corps, ce qui ne se comprend pas très-bien, si le lieu est une surface d'un corps de capacité. En effet, la superficie étant le terme commun des parties d'un corps, il s'ensuit que le terme d'un lieu est la superficie, et ainsi le terme de la superficie sera le terme de la superficie. En quoi il faut observer que le lieu peut se considérer de deux manières; premièrement, pour la surface du corps contenant, et alors le terme de ses parties est appelé ligne, ainsi qu'il a été dit; secondement, le lieu se prend pour tout le corps locatif, comme l'air est dit le lieu de l'eau, et le feu le lieu de l'air, et c'est dans ce sens qu'Aristote dit que les parties d'un lieu sont liées en vue du même terme que les parties du corps. Or, les parties du temps sont liées pour le moment présent, telle est l'explication de la quantité continue.

#### CHAPITRE IV.

*De la quantité qui a une position, et de ce qui est requis par rapport à cette position.*

La quantité continue a une position, quoiqu'il s'en trouve qui n'en ont pas. Il faut observer que la position est la même chose que l'ordre des parties dans un lieu, et c'est là un des dix prédicaments qui est aussi appelé situation; il en sera question plus loin. On dit aussi que

punctum aliquem ad quem se continue habet alia particula sine alia decisione, ideo dicitur linea esse continua. Eodem modo se habet de superficie respectu lineæ a qua mota, ut dictum est, imaginamur eam causari. Nam partes ejus per lineam et ad lineam continuantur. Similiter etiam se habet de corpore respectu superficiei, et quia locus superficies quædam est, eodem modo habet terminum communem suarum particularum, sicut superficies. Sciendum tamen est, quod Philosophus, lib. *Prædic.*, dicit, quod partes loci copulantur ad eundem terminum, ad quem copulantur partes corporis. Quod non bene intelligitur si locus est superficies corporis continentis. Cum enim terminus communis partium corporis sit superficies, sequitur quod terminus loci sit superficies, et sic superficies erit terminus superficiei. Ubi nota quod

locus potest dupliciter considerari. Uno modo, pro superficie corporis continentis, et tunc terminus partium ejus dicitur linea, ut dictum est. Alio modo sumitur locus pro toto corpore locante, sicut aer dicitur esse locus aquæ, et ignis locus aeris, et isto modo dicit Philosophus quod partes loci copulantur ad eundem terminum, ad quem copulantur partes corporis. Partes autem temporis copulantur ad nunc, et sic patet de diffinitione quantitatis continuæ.

#### CAPUT IV.

*De quantitate habente positionem, et de requisitis ad ipsam.*

Habet autem quantitas continua positionem, licet non omnis. Notandum, quod positio idem est quod ordo partium in loco et hæc est unum de decem prædicamentis quæ etiam dicitur situs, de quo infra di-

la position est l'ordre des parties dans le tout, et dans ce sens la position est la différence de la quantité. Pour que la quantité ait une position, trois choses sont requises. Il faut d'abord qu'elle ait ses parties continues marquées et non marquées; secondement, qu'en vertu de cette désignation, elle ait ses parties coordonnées entre elles, c'est-à-dire l'une après l'autre; troisièmement, que ces parties possèdent la permanence. Relativement à la première qualité, le nombre dont les parties ne sont pas *signables* mais désignées, quel que soit leur ordre, comme deux après un, trois après deux et ainsi de suite, n'a pas de position. Relativement à la troisième qualité, quoique le temps ait des parties *signables* et non marquées et ordonnées, comme néanmoins elles n'ont pas de permanence, elles n'ont pas pour cette raison de position entre elles. Le discours, d'autre part, dont les parties ne sont ni continues, ni permanentes, comme il a été dit, n'a pas à cause de cela de position dans ses parties. Donc les espèces de la quantité qui ont une position sont la ligne, la surface, le corps, le lieu; et quoique le point ne soit pas une quantité, parce qu'il est quelque chose d'indivisible et le principe de la quantité, parce qu'il est le principe de la ligne et qu'il est ordonné pour les parties de la ligne, il est dit avoir une position. Car, comme on dit communément, le point est quelque chose d'indivisible ayant une position, puisqu'il est la fin de la première partie et le commencement de la seconde, tandis que l'unité est quelque chose d'indivisible et n'a pas de position, on voit ainsi quelles sont les quantités qui ont une position et celles qui n'en ont pas.

## CHAPITRE V.

*Des espèces de la quantité continue, et d'abord de la ligne.*

Nous allons parler maintenant de ces espèces de la quantité conti-

cetum. Alio modo dicitur positio ordo partium in toto, et sic positio est differentia quantitatis; ad hoc autem quod quantitas habeat positionem requiruntur tria. Primo, quod habeat partes suas continuas signatas et non signatas. Secundo, quod secundum hanc signabilitatem habeat partes inter se ordinatas, unam videlicet post aliam. Tertio, quod partes illæ habeant permanentiam. Ratione primi, numerus qui habet partes suas non signabiles sed signatas, quantumcumque habeat eas ordinatas, puta duo post unum et tria post duo, et sic de aliis, non habet positionem. Ratione tertii, licet tempus habeat partes continuas signabiles, et non signatas, et ordinatas, quia tamen non habet eas permanentes, ideo non habent inter se positionem. Oratio vero partes suas neque continuas habet

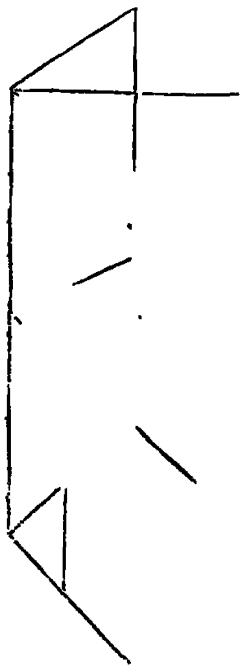
nec etiam permanentes, ut dictum est; ideo non habet positionem in partibus suis. Species ergo quantitatis habentes positionem, sunt lineæ, superficies, corpus, locus, et licet punctus non sit quantitas, quia est quid indivisible et principium quantitatis, quia est principium lineæ, quia tamen habet ordinem ad partes lineæ, dicitur habere positionem. Nam ut communiter dicitur, punctus est indivisible habens positionem, cum sit finis prioris partis et initium posterioris. Unitas vero est indivisible, non habens positionem, et sic patet quæ quantitas habet positionem, et quæ non.

### CAPUT V.

*De speciebus quantitatis continuæ, et primo de lineæ.*

Nunc dicendum est de prædictis specie-

nue, et d'abord de la ligne. Or la ligne est une longueur sans largeur ni profondeur terminée par deux points. Pour comprendre cela, il faut savoir que la quantité étant une mesure, ou extension de la substance, comme il a été dit, une substance corporelle, comme telle, peut être mesurée ou étendue de trois manières sans plus, suivant la façon dont s'opère l'interjection des diamètres dans les angles droits. Car si l'un doit couper l'autre à angles droits, ce doit être en forme de croix, suivant la figure suivante, dans laquelle se trouvent deux angles droits dans la partie supérieure et deux dans la partie inférieure.



On appelle angle droit celui qui se forme en tirant une ligne perpendiculaire sur une ligne droite, de sorte que si cette ligne tombe sur le milieu, elle forme deux angles droits, comme il a été dit. Nous avons donc deux diamètres qui se coupent à angles droits dans la forme de la croix. Pour qu'un troisième diamètre coupe les deux premiers à angles droits, il faut qu'il passe par le point où se réunissent les quatre angles droits. Un quatrième diamètre ne peut couper les trois autres sans former un angle droit. L'un de ces diamètres s'appelle longueur, le second largeur, le troisième profondeur, que l'on nomme les trois dimensions. De sorte qu'en considérant la longueur sans les autres deux dimensions, elle s'appelle ligne. Les extrémités de la ligne, si elle en a, ce que je dis à cause de la ligne circulaire

qui n'en a pas, sont deux points, car ils terminent la ligne jusqu'à l'indivisibilité suivant cette dimension. En effet, si la division étoit

bus et primo de linea. Est autem linea longitudo sine latitudine et profunditate, cujus extrema sunt duo puncta. Ad quod intelligendum, sciendum est quod cum quantitas sit mensura sive extensio substantiæ, ut supra dictum est, substantia corporea, in quantum hujus tripliciter mensurari seu extendi potest, secundum quod tripliciter diametri in angulis rectis possunt se intersecare, et non pluries. Si enim unus diameter debet intersecare alium in angulis rectis, oportet quod sit ad modum crucis sic.

Ubi sunt duo anguli recti ex parte superiori, et duo ex parte inferiori. Dicitur autem angulus rectus, qui causatur ex ductu lineæ perpendiculariter cadentis super lineam rectam sic. Unde si talis linea cadit in medio, causat duos angulos rectos,

ut dictum est. Habemus ergo duos diametros, se in angulis rectis in cruce supposita intersecantes. Si vero tertius diameter debet prædictos duos diametros intersecare in angulis rectis, oportet quod transeat per punctum, ubi quatuor anguli recti junguntur. Nec potest quartus diameter prædictos tres diametros intersecare, quin causet angulum rectum. Unus ergo diameter dictarum trium dicitur longitudo, secundus latitudo, tertius vero profunditas, quæ dicuntur tres dimensiones : unde si consideretur longitudo sine aliis duabus dimensionibus dicitur linea. Extrema vero linea, si habet extrema, quod dico propter lineam circularem, quæ non habet extrema, sunt duo puncta ; terminant enim lineam ad indivisibile secundum illam dimensionem. Si enim semper esset dare di-

toujours possible dans cette dimension, cette dimension étant une ligne, dans ce cas la ligne seroit sans limites. La surface contient deux des susdites dimensions, savoir la longueur et la largeur, dont les extrémités sont deux lignes, ou une, je dis cela à cause de la surface circulaire qui est limitée par une seule ligne. En effet, ainsi que nous l'avons dit, pour borner une ligne il faut que la limite atteigne l'indivisibilité dans cette dimension, de sorte que la limite de la surface doit aller à l'indivisibilité en largeur, ce qui est la ligne. Un corps renferme les trois dimensions ci-dessus, ou en d'autres termes, un corps est une triple dimension, comme la surface est une double dimension, et la ligne une seule. Or, le corps se termine à la surface qui est indivisible en profondeur, ou à la ligne qui l'est en largeur. Il faut observer que quoique le corps soit une triple dimension, savoir, longueur, largeur et profondeur, le corps ne tient son caractère de perfection que de la profondeur. De même, quoique la surface contienne deux dimensions, la longueur et la largeur, néanmoins sa raison spécifique n'est complétée que par la largeur, comme la raison spécifique de l'homme n'est complétée que par la rationalité, quoiqu'il soit doué de la sensibilité et de la vie. La raison spécifique de la brute est complétée par la sensibilité, quoiqu'elle jouisse aussi de la vie. Quant à la ligne, c'est la longueur qui fait la perfection spécifique. Et comme la quantité continue a la propriété d'être toujours divisible, si le corps, tant que corps, doit se terminer à l'indivisible, ce sera à la surface, laquelle, quoique divisible, ne l'est pas cependant en profondeur en quoi consiste la raison spécifique du corps, comme il a été dit, il en est de même de la surface par rapport à la ligne. Telles sont les trois espèces de la quantité continue.

visibile secundum illam dimensionem, cum hujusmodi dimensio sit linea, ut dictum est, tunc linea nunquam terminaretur. Superficies vero continet duas dimensiones de prædictis, scilicet longitudinem et latitudinem, cujus extrema sunt duæ lineæ vel una; quod dico propter superficiem circulearem, quæ una linea terminatur. Sicut enim dictum est, ad hoc quod linea terminetur, oportet quod terminetur ad indivisibile secundum illam dimensionem, sic oportet quod superficies terminetur ad indivisibile secundum latitudinem, et hæc est linea. Corpus autem continet omnes prædictas tres dimensiones, seu ipsum corpus est ipsa trina dimensio, sicut superficies est duplex dimensio, et linea una. Terminatur autem corpus ad superficiem, quæ indivisibilis est secundum profunditatem vel ad lineam, quæ indivisibilis est secundum latitudinem. Notandum, quod

licet corpus sit trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, tamen ratio corporis perficitur ex sola profunditate. Similiter etiam licet superficies contineat duas dimensiones, scilicet longitudinem et latitudinem, tamen ratio ejus specifica completur ex sola latitudine, sicut ratio specifica hominis completur ex rationali; quamvis homo sit sensibilis et vivus. Ratio vero bruti ex sensibili completur, licet etiam cum hoc sit vivum. Lineæ vero ratio specifica perficitur ex sola longitudine. Et quia quantitas continua hoc habet, quod semper sit divisibilis, si corpus in quantum corpus terminari debet ad indivisibile, terminabitur ad superficiem, quæ licet sit divisibilis, non tamen secundum profunditatem in qua consistit ratio specifica corporis, ut dictum est, et similiter de superficie respectu lineæ. Et sic patet de tribus speciebus quantitatis continuæ.

## CHAPITRE VI.

*Du lieu qui est une espèce de la quantité continue.*

*Nous passons au lieu.* Le lieu est la surface d'un corps contenant immobile. En effet, quoique le lieu soit une surface, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans le genre de la surface, mais c'est un autre genre de quantité à raison d'une autre différence spécifique surajoutée qui ne convient pas à la surface, en tant que surface, et n'est pas disparate à son égard, quoiqu'il soit immobile. Il faut savoir que, comme il n'y a point de vide dans la nature, il faut qu'un corps soit enveloppé d'un autre corps. Laissons pour le moment la dernière sphère. C'est pourquoi la surface du corps, qui enveloppe celle qui est contiguë au corps enveloppé, est appelée lieu. Néanmoins cette surface n'est pas appelée lieu par la raison qu'elle enveloppe, autrement le vaisseau qui suit le cours du fleuve étant toujours entouré de la surface de la même eau, parce qu'il suit le courant de l'eau, pourroit être regardé comme restant dans le même lieu, ce qui est faux. De même aussi le vaisseau amarré au bord du fleuve, changeant continuellement de surface par le flux de l'eau, changeroit à chaque instant de lieu dans ce cas, ce qui est également faux. Donc la nature du lieu n'est pas celle de la surface, ni réciproquement; la nature du lieu consiste en ce qu'il est immobile par rapport à l'univers; c'est pourquoi, en supposant que le monde fût vide, qu'il n'y eût que le ciel pour contenir le vide et qu'une pierre fût au centre, quand bien même elle ne seroit pas enveloppée par la surface d'un corps contenant, elle seroit malgré cela dans un lieu, parce qu'elle seroit dans une place qui, par rapport à l'univers ou le ciel, seroit immobile. Ainsi s'explique le lieu.

## CAPUT VI.

*De loco qui est species quantitatis continuæ.*

Sequitur de loco. Est autem locus superficies corporis continentis immobilis. Licet enim locus sit superficies, non tamen sequitur quod locus sit in genere superficiei, sed est aliud genus quantitatis propter aliam differentiam specificam superadditam, quæ non convenit superficiei in quantum superficies est, nec sibi disconvenit, scilicet immobilis. Sciendum, quod cum non sit dare vacuum in natura, oportet omne corpus alio corpore circumdari. Dimittamus modo de ultima sphaera. Unde superficies corporis circumdantis illam, quæ contigua est corpori circumdato, dicitur esse locus. Nec propter hoc talis superficies dicitur locus, quia circumdat, alioquin navis, quæ

vadit cum fluminè, cum semper sit circumdata superficie ejusdem aquæ, eo quod ipsa semper descendit sicut aqua descendit, diceretur esse in eodem loco, quod tamen falsum est. Similiter etiam navis ligata ad ripam fluminis, cum propter fluxum aquæ semper mutet superficiem, tunc semper mutaret locum, quod etiam falsum est. Non ergo ratio loci est ratio superficiei, nec e converso, sed ratio loci consistit in hoc quod est immobilis, scilicet secundum situm universi: unde dato, quod mundus esset vacuum, et esset solum cælum continens vacuum, et unus lapis esset in centro quantumcumque non circumdaretur superficie corporis continentis, tamen adhuc esset in loco, quia esset in parte, quæ per respectum ad situm universi seu cæli esset immobilis, et sic patet de loco.

## CHAPITRE VII.

*Du temps, comment c'est une quantité successive.*

Le temps est le nombre du mouvement du premier mobile suivant la priorité et la postériorité. Pour comprendre cette définition, il faut savoir qu'il y a deux sortes de nombres, l'un qui sert à la numération, comme deux, trois et ainsi de suite, et c'est là la première espèce de la quantité discrète dont nous avons parlé. La seconde espèce est ce qu'on appelle nombre nombré, ce sont les choses auxquelles nous appliquons ce nombre dans la numération, comme deux chiens, trois lignes, et c'est dans ce sens que nous prenons ici le nombre. Il faut savoir aussi que dans tout mouvement il y a une quantité successive qui le produit formellement, sous le rapport de quantité successive, laquelle quantité successive n'est pas le mouvement, mais un de ces accidents. Or, le mouvement du premier mobile, savoir du dernier ciel, étant le plus régulier et le plus simple de tous les mouvements, il s'ensuit que sa quantité successive est la plus régulière et la plus simple de toutes les autres quantités successives; c'est pourquoi, en l'appliquant à tous les autres mouvements, lesquels, comme on l'a dit, sont successifs, nous nous assurons de leur durée, c'est ce que nous avons appelé mesurer. Mais comme l'ame, dans cette succession du mouvement du premier mobile, considère la priorité et la postériorité, cette succession ainsi nombrée ou mesurée par l'ame par le moyen de l'antériorité et de la postériorité, est ce qu'on appelle le temps. De même que nous appelons jour la succession d'une partie du mouvement du premier mobile, en tant que ses parties se meuvent d'Orient en Occident. C'est pourquoi cette antériorité dans la succession suivant qu'une partie du premier mobile avoit son mouvement

## CAPUT VII.

*De tempore, quomodo est quantitas successiva.*

Tempus autem est numerus motus primi mobilis secundum prius et posterius. Ad intelligendum autem prædictam diffinitionem, sciendum quod duplex est numerus scilicet quo numeramus, ut duo, tria et hujusmodi, et ista est prima species quantitatis discretæ, de qua dictum est. Alius est numerus numeratus, scilicet istæ res, quibus nos istum numerum applicamus in quantum numerantur, ut duo canes vel tres lineæ, et isto modo sumitur hic numerus. Sciendum quod in omni motu est quantitas successiva, faciens ipsum formaliter quantum quantitate successiva, quæ quantitas successiva non est motus, sed ac-

cidens ejus. Motus autem primi mobilis, scilicet ultimi cœli, quia est regularissimus et simplicissimus omnium motuum, ideo quantitas ejus successiva est regularissima et simplicissima omnium aliarum quantitatum successivarum; et ideo applicando illam ad omnes alios motus, qui, ut dictum est, successivi sunt, certificamur de duratione ipsorum, et hoc est mensurari, ut supra dictum est. Quia vero anima in illa successione motus primi mobilis considerat prius et posterius, illa successio sic numerata vel mensurata ab anima per prius et posterius, dicitur esse tempus. Sicut diem vocamus successionem unius partis motus primi mobilis, prout scilicet partes ejus moventur ab Oriente in Occidente. Unde tale prius in successione, prout scilicet pars primi mobilis movebatur in

vers l'Orient, et cette postériorité selon que cette partie étoit en mouvement vers l'Occident, considérées par l'ame, produisent le temps ci-dessus, savoir le jour, et ainsi des autres. Et en appliquant ce temps, comme nous l'avons dit, à toutes les choses successives, nous constatons leur durée dans cette succession. On voit donc de quelle manière le temps est le nombre du mouvement suivant l'antériorité et la postériorité. Il faut observer, qu'ainsi que nous l'avons dit, comme le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, de même que la passion dans son sujet, nous disons de certaines choses qu'elles sont dans le temps suivant qu'elles sont dans ce mouvement. C'est pourquoi il faut considérer dans le mouvement le mobile et l'indivisible du mouvement, qui s'appelle changement, et qui est au mouvement comme le point est à la ligne; et comme dans toute partie de la ligne il faut imaginer un point, de même dans chaque partie du mouvement il faut considérer une mutation; car tout mouvement terminable se termine à la mutation, comme à un terme intérieur, comme la ligne au point. D'où il résulte que le temps répond à ce mouvement de deux manières, comme sa passion, puisqu'il en est la succession, et comme sa mesure. Car le temps ne mesure pas seulement les autres mouvements, il mesure encore les parties du mouvement du premier mobile. Nous disons, en effet, qu'une révolution s'est opérée en un jour. Quant à la mutation d'être qui est l'indivisible dans le mouvement, ce qui lui répond c'est dans le temps le présent qui est l'indivisible du temps, ou le même en réalité, quoiqu'il pût y avoir une différence de raison, et dans tout temps il faut noter le présent, et si le temps avoit un terme, il se termineroit au présent. Voilà ce qui regarde le temps.

Oriente, et tale posterius prout scilicet pars movebatur in Occidente, considerata ab anima faciunt dictum tempus, puta diem, et sic de aliis; et hoc tempus, ut dictum est, applicando ad omnia successiva, de eis certificamur quantum ad ipsorum durationem in tali successione. Patet ergo qualiter tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Notandum quod quia ut dictum est, tempus est subjective in motu primi mobilis, sicut est passio in suo subjecto, secundum ea quæ sunt in illo motu, dicimus aliqua esse in tempore. Unde in motu est considerare mobile et indivisible ipsius motus, quod dicitur mutatum esse, quod se habet ad motum, sicut punctus ad lineam, et sicut in qualibet parte lineæ est imaginari punctum, sic in qualibet parte motus est considerare mu-

tatum esse, omnis enim motus si terminabilis est, terminatur ad mutatum esse, sicut ad terminum intraneum, sicut linea ad punctum. Unde illi motui respondet tempus dupliciter, quia et sicut ejus passio, quia est successio ejus, ut dictum est, et sicut ejus mensura. Non enim tempus solum mensurat alios motus, sed etiam partes motus primi mobilis; dicimus enim quod una circulatio facta est in una die. Ipsi vero mutato esse, quod est indivisibile in motu, respondet in tempore nunc, quod est indivisibile temporis vel est idem re, licet posset ratione differre, et in omni tempore est signare nunc, sicut in linea punctum, et si tempus terminaretur, utique ad nunc terminaretur. Patet ergo de tempore.



## CHAPITRE VIII.

*Que la quantité ne reçoit ni le plus, ni le moins, et n'a pas de contrariété, mais une chose est dite égale ou inégale à une autre suivant l'être.*

Toutes les quantités ont cela de commun qu'elles ne reçoivent pas le plus et le moins, pas plus que la contrariété. Nous avons dit comment il faut l'entendre en parlant du prédicament de la substance. Or il faut savoir qu'Aristote, dans son livre des Prédicaments, fait une objection relativement à la grandeur et à la petitesse qui semblent être dans la quantité, et qui paroissent être contraires. Il répond d'abord que la grandeur et la petitesse ne sont pas dans le genre de la quantité, bien qu'elles en soient des passions, mais dans le genre de la relation. Car une chose n'est pas appelée grande d'une manière absolue, autrement on ne diroit pas un grand arbre et une petite montagne, si ce n'est par rapport à un autre arbre ou à une grande montagne. Il répond en second lieu qu'en accordant que le grand et le petit sont dans le genre de la quantité, ils ne seroient pas néanmoins contraires. Car la même chose ne pourroit pas être contraire à soi-même, et cependant une seule et même quantité est dite grande par rapport à une plus petite, et petite par rapport à une plus grande. Or le propre de la quantité est qu'une chose soit dite égale ou inégale par rapport à elle. Pour comprendre cela, il faut savoir qu'une quantité peut se prendre de deux manières; d'abord pour la grandeur de la masse, en second lieu pour la grandeur de la perfection. Dans le premier sens elle appartient à ce prédicament, car c'est là la première et la plus connue acception de la quantité. Dans le second sens la quantité appartient aux transcendants, car elle se trouve

## CAPUT VIII.

*Quod quantitas non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, sed secundum esse aliquid dicitur æquale vel inæquale alteri.*

Commune est autem omni quantitati non suscipere magis et minus, nec suscipere contrarietatem. Quod qualiter intelligatur, supra de prædicamento substantiæ dictum est. Sciendum autem quod a Philosopho, lib. *Prædicam.*, ponitur instantia de magno et parvo, quæ videntur esse in quantitate et videntur esse contraria. Et respondet primo, quod magnum et parvum non sunt in genere quantitatis, licet sint passionibus ipsius quantitatis, sed sunt in genere relationis. Non enim magnum dicitur aliquid absolute, alioquin non dice-

retur milium magnum et mons parvus, nisi per respectum ad aliud milium vel per respectum ad montem magnum. Secundo respondet quod dato quod magnum et parvum essent in genere quantitatis, non tamen essent contraria. Idem enim non potest esse contrarium sibiipsi, et tamen una et eadem quantitas dicitur magna per respectum ad minorem et parva per respectum ad majorem. Proprium autem quantitatis est secundum eam æquale vel inæquale dici. Ad quod intelligendum, sciendum est quod quantitas dupliciter potest sumi. Uno modo pro magnitudine molis, alio modo pro magnitudine perfectionis. Primo modo quantitas pertinet ad hoc prædicamentum, quia ista est prior et notior acceptio quantitatis. Secundo modo, quantitas est de transcendentibus, quia in multis generibus

dans plusieurs genres, comme le parfait. Nous disons, en effet, cet homme est un grand médecin, c'est-à-dire un médecin parfait, et c'est là une grande similitude; une chose est dite aussi égale ou inégale suivant la quantité prise dans les deux sens. Nous disons, en effet, que deux lignes sont égales et deux blancheurs aussi, et parce que la quantité dans le premier sens est plus connue et plus propre. Dans le second sens elle est dite transumptivement, et c'est pourquoi l'égalité ou l'inégalité se disent proprement de la quantité dans le premier sens. Il faut observer que l'unité se convertit avec l'être, et ainsi tout ce qui est être est un. Or la substance, la quantité, la qualité étant des êtres, il faut que chacun d'eux soit un; et comme dans la substance, la quantité et la qualité, il peut y avoir plusieurs êtres, il peut donc y avoir en elles plusieurs choses, dont chacune est une, et qui présentent la multiplicité. Donc dans chacun de ces prédicaments il y a unité et multiplicité. Dans la substance c'est sur l'unité qu'est fondée la relation qui s'appelle identité, dans la quantité c'est la relation qui est appelée similitude, mais néanmoins d'une façon différente. Car l'unité se prend en trois sens différents, l'unité numérique, comme Socrate, Platon, chacun est effectivement numériquement un. L'unité d'espèce, comme Socrate et Platon sont un dans l'homme. L'unité de genre, comme l'homme et le cheval sont un dans l'animal. Or, l'identité qui est fondée sur l'unité dans la substance, n'est pas fondée sur l'unité dans le genre, ni dans l'espèce, mais bien dans le nombre, comme s'il y avoit deux substances. Ce qui est un numériquement est identique à soi-même, dans le sens où nous prenons ici l'identité, quoiqu'on puisse le dire identique dans la substance et dans le genre; ce n'est pas néanmoins dans ce sens que nous venons de prendre l'identité. C'est pourquoi une semblable

invenitur, sicut et perfectum. Dicimus enim iste est magnus medicus, id est perfectus, et ista est magna similitudo, et secundum quantitatem utroque modo sumptam dicitur æquale et inæquale. Dicimus enim duas lineas esse æquales et duas albedines similiter, et quia quantitas primo modo est notior et magis propria. Secundo autem modo dicitur transumptive ab illa, ideo æquale vel inæquale dicitur proprie secundum quantitatem primo modo sumptam. Notandum quod unum convertitur cum ente, et sic quidquid est ens, est unum; cum autem substantia, quantitas, qualitas sint entia, oportet quodlibet eorum esse unum, et cum in substantia, quantitate et qualitate possunt esse plura entia, ergo in eis possunt esse plura, quorum quodlibet est unum, quæ sunt multa,

in quolibet ergo istorum prædicamentorum est unum, et multa. In uno autem in substantia fundatur relatio, quæ dicitur identitas. In uno vero in quantitate fundatur relatio, quæ dicitur similitudo, diversimode tamen. Nam unum dicitur tripliciter, scilicet unum numero, ut Sortes vel Plato. Quilibet enim per se est unus numero. Aliud est unum specie, ut Sortes et Plato sunt unum in homine. Aliud est unum genere, ut homo et equus sunt unum in animali. Identitas autem quæ fundatur in uno in substantia, non fundatur in uno in genere, nec in uno in specie, sed in uno in numero, ac si essent duæ substantiæ. Unum vero numero est idem sibiipsi, prout nunc sumitur idem, licet etiam in substantia possit dici idem specie et idem genere, tamen non sic modo sumitur idem

identité n'est pas une relation réelle, mais bien une relation de raison, comme on le dira plus loin. L'égalité et la similitude ne se fondent pas sur l'unité suivant le nombre, parce que rien n'est égal ou semblable à soi-même, mais elles se fondent sur l'unité suivant l'espèce, parce que nous disons que deux lignes sont égales, et deux blancheurs semblables. Il faut observer que l'égalité et la similitude se prennent communément pour les deux fondements de l'égalité comme pour ses deux termes. En effet, l'égalité se rapporte à deux choses, à l'une fondamentalement, à l'autre comme terme, et *vice versa*; pour la similitude, elle est multiple dans les termes. Car il suffit à la similitude de la participation de la qualité suivant la même espèce. En effet, les choses qui sont blanches sont semblables, et celles qui participent à diverses qualités quant à l'espèce sont dissemblables, comme le blanc et le noir; il n'en est pas de même de l'égalité. Il ne suffit pas, en effet, pour l'égalité, qu'il y ait deux quantités de même espèce, autrement toutes les lignes, qui sont de même espèce, seroient égales, ce qui est néanmoins faux; il faut, au contraire, qu'il y ait deux quantités de même espèce avec l'exclusion d'une plus grande ou d'une plus petite, de telle sorte que l'une ne soit en aucune manière ni plus grande ni plus petite que l'autre. Mais l'inégalité ne se prend pas suivant les diverses espèces de quantités, comme on l'a dit de la similitude en quantité, mais bien dans les choses qui sont de la même espèce sans l'exclusion d'une plus grande ou d'une plus petite. On voit de cette manière ce que c'est que l'identité, l'égalité et la similitude. Il faut savoir que bien que la substance soit le fondement de l'identité, comme il a été dit, elle peut néanmoins se dire des autres prédicaments et se fonder sur eux. Nous disons, en effet, que cette blancheur est identique à elle-même, cette ligne identique à elle-

titas. Unde talis identitas non est relatio realis, sed rationis, ut infra dicitur. *Æquale* vero et simile, non fundatur in uno secundum numerum, quia nihil est æquale vel simile sibiipsi, sed fundatur in uno secundum speciem; nam duas lineas dicimus æquales, et duas albedines similes. Notandum quod æquale et simile sumuntur communiter, scilicet pro utroque fundamento æqualitatis et utroque ejus termino. *Æqualitas* enim est duorum, unius fundamentaliter et alterius ut termini, et e converso; similitudo autem est multa terminis. Nam ad similitudinem sufficit participatio qualitatis secundum eandem speciem. Quæ enim sunt alba, sunt similia, et quæ participant diversas qualitates quantum ad speciem, sunt dissimilia, ut album et nigrum, non est autem sic de

æqualitate. Non enim sufficit ad æqualitatem, quod sint duæ quantitates ejusdem speciei, alioquin omnes lineæ, quæ sunt ejusdem speciei, essent æquales, quod tamen falsum est; sed requiritur quod sint duæ quantitates ejusdem speciei cum privatione majoris et minoris, ut scilicet una omnino non sit major nec minor altera. Inæquale vero non sumitur secundum diversas species quantitatis, ut dictum est de simili in quantitate, sed in eis, quæ sunt ejusdem speciei sine privatione majoris et minoris, et sic patet quid sit idem, quid æquale, quid simile. Sciendum quod licet fundamentum identitatis sit substantia, ut dictum est, tamen potest dici de aliis prædicamentis, et in eis fundari. Dicimus enim quod hæc albedo est eadem sibiipsi et hæc linea est eadem sibiipsi, et

même, c'est pourquoi ce n'est pas le propre de la substance que l'identité et la diversité se disent d'elle, puisque ces qualités conviennent aux autres prédicaments, quoiqu'ils conviennent principalement à la substance. La première propriété de la quantité est donc que l'égalité ou l'inégalité se disent d'elle, car on n'appelle égal ou inégal que ce qui est suivant elle; le propre, au contraire, de la qualité est que la similitude ou la dissemblance se disent suivant elle. Tel est le prédicament de la quantité.

## TRAITÉ IV.

### DU PRÉDICAMENT DE LA QUALITÉ.

#### CHAPITRE PREMIER.

##### *Ce que c'est que la qualité en général.*

Nous allons parler maintenant du prédicament de la qualité. On définit ainsi la qualité : la qualité est ce qui sert à qualifier. Il faut savoir que les prédicaments ne peuvent pas être définis. En effet, comme on met dans la définition le genre et la différence de la chose définie, et que les genres les plus généraux, tels que la substance, la quantité, la qualité, n'ont pas de genre au-dessus d'eux, comme on l'a dit, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas être définis. Ils peuvent néanmoins être décrits et expliqués par le moyen de certaines choses qui nous sont plus connues. Il faut observer, ainsi qu'on peut le déduire de ce qui a été dit, que notre intelligence abstrait non-seulement l'universel du particulier, mais encore la forme du sujet de cette forme. Car il conçoit l'humanité sans concevoir précisément l'être revêtu de l'huma-

---

ideo non est proprium substantiæ secundum eam dici idem vel diversum, cum hæc convenient aliiis prædicamentis, licet convenient substantiæ principaliter. Primum autem quantitatis est secundum eam dici	æquale vel inæquale, quia nihil dicitur æquale vel inæquale, nisi secundum quantitatem. Proprium vero qualitatis est secundum eam dici simile vel dissimile, et sic patet de prædicamento quantitatis.
--	--

---

## TRACTATUS IV.

### DE PRÆDICAMENTO QUALITATIS.

#### CAPUT PRIMUM.

##### *Quid sit qualitas in genere.*

Nunc dicendum est de prædicamento qualitatis. Describitur autem qualitas sic. Qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum, quod prædicamenta diffiniri non possunt. Cum enim in diffinitione ponatur genus et differentia diffiniti; genera autem generalissima, cujusmodi sunt

substantia, quantitas, qualitas et hujusmodi non habeant genus supra se, ut supra dictum est. Ergo diffiniri non possunt. Possunt autem per aliqua nobis magis nota describi seu notificari. Notandum quod, ut ex supradictis colligi potest, intellectus noster non solum abstrahit universale a particularibus, sed etiam formam ab habente talem formam. Intelligit enim humanitatem præcise non intelligendo cum ea

nité, c'est-à-dire l'homme, en qui se trouve non-seulement l'humanité, mais encore plusieurs autres êtres, tels que la blancheur et autres. Il conçoit de la même manière la blancheur en l'abstrayant de son sujet que nous appelons blanc. C'est pourquoi, bien que la blancheur ne se rencontre pas sans sujet, l'intellect la conçoit néanmoins en l'abstrayant du sujet, qui reste en dehors de la conception, et c'est pour cela qu'elle appartient plutôt à l'intellect agissant dans l'abstrait que dans le concret, et comme nos connoissances nous viennent des sens, les choses les moins sensibles nous sont aussi les moins connues. Or, les choses abstraites, comme on l'a dit, sont moins sensibles, c'est donc avec convenance que nous arrivons à en acquérir la connoissance par les choses concrètes comme étant connues antérieurement. On a donc bien donné la notion de la qualité qui est abstraite par l'être qualifié, en disant : la qualité est ce qui sert à qualifier. Il faut savoir qu'il existe une différence entre la qualité et les autres accidents, car le concret s'y dit de l'abstrait. En effet, nous disons : cette ligne est grande, ce qui n'arrive pas dans les autres prédicaments des accidents ; car on ne peut pas dire cette blancheur a telle qualité, c'est pour cela que la quantité dans l'abstrait n'est pas définie, mais décrite par le concret. Car si une chose se dit de l'autre et réciproquement, il y aura une chose mal connue comme le reste. Telle est la description de la qualité.

## CHAPITRE II.

*De la première espèce de qualité, qui est l'habitude et la disposition.*

Il y a quatre espèces de qualités qui sont les genres subalternes. La première est l'habitude ou la disposition. Sur quoi il faut savoir que la disposition est le genre par rapport à l'habitude. Car toute

habentem humanitatem, scilicet hominem, in quo non solum est humanitas, sed etiam multa alia entia, scilicet albedo et hujusmodi. Eodem modo intelligit albedinem abstrahendo ab habente ipsam, quod vocamus album. Unde licet albedo non inveniatur sine subjecto, tamen intellectus eam intelligit abstrahendo a subjecto, eo videlicet non intellecto, et secundum hoc magis pertinet ad intellectum accidens in abstracto, quam in concreto. Et quia cognitio nostra ortum habet a sensu, minus sensibilia sunt nobis minus nota; abstracta autem, ut dictum est, sunt minus sensibilia. Ergo convenienter notificantur per concreta, sicut per prius nota. Bene ergo data fuit notificatio qualitatis, quæ est abstracta per quale quod est concretum, dicendo: Qualitas est secundum quam qua-

les dicimur. Sciendum est quod est differentia inter quantitatem et alia accidentia; nam in ea prædicatur concretum de abstracto. Dicimus enim: Hæc linea est quanta, quod non contingit in aliis prædicamentis accidentium. Non enim potest dici, quod hæc albedo est qualis, et inde est, quod quantitas in abstracto non diffinitur seu describitur per concretum. Si enim unum de alio prædicatur conversim, ita erit male notum unum, sicut reliquum, et sic patet de descriptione qualitatis.

### CAPUT II.

*De prima specie qualitatis, quæ est habitus et dispositio.*

Sunt autem quatuor species qualitatis, quæ sunt genera subalterna. Prima est habitus seu dispositio. Ubi sciendum est quod

habitude est disposition ; mais toute disposition n'est pas habitude, parce que la qualité facilement mobile est disposition, et non pourtant habitude. C'est pourquoi si l'on prend la disposition pour la qualité qui est facilement mobile, elle est alors une espèce de qualité *condivise* avec l'habitude. Si, au contraire, la disposition est prise en tant qu'elle se dit soit de la qualité facilement mobile ou de celle qui est difficilement mobile, alors elle est genre relativement à l'habitude et à la disposition qui se divise avec l'habitude. Or, l'habitude se définit ainsi, V Métaph. : « L'habitude est une disposition par laquelle on est disposé bien ou mal, soit par rapport à soi, soit par rapport à autre chose. » Pour comprendre cette définition, il faut savoir que la disposition est l'ordre d'une chose qui a des parties non-seulement quantitatives, mais encore essentielles ou potentielles. C'est pourquoi l'ordre de ces parties entre elles, ou relativement à autre chose, s'appelle disposition. Plusieurs choses sont requises pour l'habitude, soit que ce soit des parties, des puissances ou des actes qui sont respectivement commensurables de diverses manières, de sorte qu'on puisse trouver en elles un certain moyen de commensuration mitoyen, et un tel moyen s'appelle habitude. Par exemple, la santé est la mesure des humeurs respectivement et diversement commensurables, lesquelles néanmoins sont ramenées à la santé comme à un moyen déterminé de commensuration, et c'est pour cela que la santé est une habitude. Car comme les qualités élémentatives se mesurent dans les éléments suivant un seul mode et non suivant plusieurs, il n'y a pas pour cette raison en eux habitude. C'est donc avec raison que l'on dit que l'habitude est une disposition ou un ordre des parties diversement commensurables bien ou mal, c'est-à-dire suivant un mode mitoyen déterminé. Mais, comme on dit par rapport à soi ou à

dispositio est genus ad habitum. Omnis enim habitus est dispositio, non tamen omnis dispositio est habitus; nam qualitas facile mobilis est dispositio, non tamen est habitus. Unde si sumatur dispositio pro qualitate, quæ est facile mobilis, tunc est una species qualitatis condivisa habitui. Si vero sumatur dispositio, prout dicitur tam de qualitate facile mobili, quam de difficile mobili, tunc est genus ad habitum et dispositionem, quæ habitui condividitur. Diffinitur autem habitus, V. *Metaph.*, sic : « Habitus est dispositio qua aliquis disponitur bene vel male, sive secundum se, sive ad aliud. » Ad quam diffinitionem intelligendam sciendum est, quod dispositio est ordo rei habentis partes non solum partes quantitativas, sed etiam essentielles vel potentiales. Unde ordo istarum partium inter se vel ad aliquid aliud, dicitur dispositio. Ad rationem quidem habitus requiritur plura sive sint partes, sive potentia, vel actus, quæ sunt ad invicem commensurabilia diversis modis, ita quod in eis possit inveniri aliquis modus medius commensurationis et talis modus dicitur habitus. Verbi gratia : Sanitas est debita commensuratio humorum diversimode ad invicem commensurabilium, quæ tamen reducuntur ad sanitatem, sicut ad determinatum modum commensurationis, et ideo sanitas est habitus. Nam quia qualitates elementales in ipsis elementatis secundum unum modum mensurantur, et non diversimode, ideo in eis non est habitus. Bene ergo dicitur, quod habitus est dispositio seu ordo partium diversimode commensurabilium bene vel male, id est, secundum modum medium determinatum. Sed quia dicitur sive secundum se, sive

quelque autre chose, il faut savoir qu'il y a une double habitude; l'une, qui est la disposition de la chose suivant le mode et la nature de la chose intrinsèquement, suivant que les parties naturelles se mesurent respectivement suivant un mode mitoyen, comme on l'a dit de la santé, qui est la mesure légitime dans quatre humeurs. De même la beauté qui est la légitime commensuration des membres, et c'est là ce qui est appelé dans la définition, habitude par rapport à soi. Le second mode d'habitude est la disposition de la chose relativement à la fin; et comme la fin des puissances se trouve être les opérations, le mode mitoyen se détermine suivant qu'elles sont bien ou mal ordonnées à l'égard de leurs opérations, comme sont les vertus et les vices; et c'est pour cela que dans la définition de l'habitude on dit, *soit par rapport à autre chose*, c'est-à-dire, la fin, et ces habitudes sont difficilement mobiles. En effet, une habitude vertueuse qui se contracte par la répétition des actes, n'est pas pour cette raison facilement mobile, tandis que celui qui n'auroit contracté que par un petit nombre d'actes un commencement de disposition ou d'habitude pour la vertu, seroit dit avoir une disposition facilement mobile en parlant de la disposition non en tant qu'elle est genre par rapport à l'habitude, mais suivant qu'elle est une espèce condivise à elle-même; c'est là la première espèce de la qualité, etc.

### CHAPITRE III.

*De la seconde espèce de la qualité qui est la puissance ou l'impuissance naturelle.*

La seconde espèce de la qualité est la puissance ou l'impuissance naturelle de faire ou de souffrir facilement quelque chose. Pour concevoir cette espèce de la qualité, il faut savoir que la puissance peut se prendre de deux manières. La première comme étant des transcen-

ad aliquid aliud, sciendum quod duplex habitus invenitur. Unus dispositio rei secundum modum et naturam rei intra, prout partes naturales ad invicem secundum unum modum medium commensurantur, ut dictum est de sanitate, quæ est debita commensura in quatuor humorum. Similiter pulchritudo, quæ est debita commensuratio membrorum, et hoc quod dicitur in diffinitione habitus, scilicet secundum se. Alius modus habitus est, qui est dispositio rei in ordine ad finem; et quia finis potentiarum sunt operationes, medius modus determinatur secundum quod ad suas operationes bene vel male ordinantur, sicut sunt virtutes et vitia, et propter hoc in diffinitione habitus dicitur sive ad aliud, scilicet ad finem, et tales

habitus sunt difficile mobiles. Quia enim habitus virtuosus ex multis actibus iteratis generatur, ideo non est ita de facili mobilis; qui vero ex paucis actibus inciperet vel disponi vel habituari ad virtutem, ille diceretur habere dispositionem quæ facile mobilis est loquendo de dispositione, non prout est genus ad habitum, sed ut est species sibi condivisa, et sic patet de prima specie qualitatis, etc.

#### CAPUT III.

*De secunda specie qualitatis, quæ est naturalis potentia vel impotentia.*

Secunda species qualitatis est naturalis potentia vel impotentia aliquid facile faciendi vel patiendi. Ad intelligendum autem hanc speciem qualitatis, sciendum

dants. En effet, la puissance et l'acte se partagent tout l'être, comme on le voit, V de la Métaph., et dans le genre où il y a acte il y a aussi puissance. Car si la ligne en acte est dans le genre de la quantité, elle est aussi en puissance dans ce même genre. Ce n'est pas de cette puissance que nous voulons parler pour le moment. La puissance se prend dans un autre sens suivant qu'elle est le principe de transmutation d'une chose comme telle, ou le principe de transmutation d'un état en un autre. Il faut remarquer que de même qu'un agent artificiel a besoin d'un instrument pour agir, et ne peut à raison des bornes de sa force avoir en même temps ce qui en lui et dans l'instrument est nécessaire pour agir, ainsi nulle substance créée ne peut être par soi un principe suffisant d'action et d'être; c'est pourquoi il faut en elle un autre principe qui ait immédiatement trait à l'opération, et c'est ce principe que nous appelons puissance. S'il est actif comme sont les puissances nutritives dans l'être animé, il est appelé puissance active, laquelle est le principe de transmutation d'une chose en tant que telle. Et j'en dis en tant que telle, car rien ne peut être en même temps actif et passif à l'égard d'une même chose. Si, au contraire, ce principe est passif, comme sont les puissances sensibles dans l'animal, il est alors le principe de transmutation d'une chose en tant qu'elle est autre chose; à cette espèce de la qualité appartiennent le dur, le mou, l'athlète, le coureur et autres choses semblables. De sorte que l'athlète n'est pas pris de l'art du pugilat, parce que alors il seroit dans la première espèce de la qualité, mais bien pour la puissance naturelle; telle est la seconde espèce de la qualité.

---

quod potentia potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est de transcendentibus. Potentia enim et actus dividunt omne ens, ut patet V. *Metaph.*, et in eo genere in quo est actus, est etiam potentia; nam si linea in actu est in genere quantitatis, et sic linea in potentia est in eodem genere; de tali autem potentia non loquimur modo. Alio modo sumitur potentia, prout est principium transmutandi aliud in quantum aliud, vel quod est principium transmutandi ab alio, in quantum aliud. Notandum, quod sicut agens artificiale requirit instrumentum per quod agat, et propter limitationem suæ virtutis non potest habere simul illud quod est in ipso, et in instrumento necessarium ad agendum, ita et nulla substantia creata potest esse per se sufficiens principium ad agendum et essendum: unde requiritur aliud principium in ea, quod immediate se habeat ad operationem, et hoc principium dicimus potentiam; quod quidem si activum est, sicut sunt potentie nutritive in animato, dicitur potentia activa, quæ est principium transmutandi aliud, in quantum est aliud; et dico, in quantum aliud, quia nihil simul potest esse activum et passivum respectu ejusdem. Unde si potentia activa est principium transmutandi, non erit principium transmutandi se, sed aliud in quantum aliud. Si vero tale principium sit passivum, ut sunt potentie sensitive in animali, tunc est principium transmutandi ab alio in quantum est aliud, et ad hanc speciem qualitatis pertinet durum et molle, pugillator et cursor, et hujusmodi. Ita quod non sumitur pugillator ab arte pugillandi, quia sic esset in prima specie qualitatis, sed pro potentia naturali, et sic patet de secunda specie qualitatis.



## CHAPITRE IV.

*De la troisième espèce de la qualité, qui est la passion ou la qualité passible.*

La troisième espèce de la qualité s'appelle passion, ou qualité passible. Il faut observer que la passion, étant dans le mouvement, est un des dix prédicaments, et de cette manière elle n'est pas prise pour une passion, mais elle est appelée passion ou qualité passible, parce qu'elle est occasionnée par quelque passion prise dans le premier sens, ou parce qu'elle en produit quelqu'une. Par exemple, la chaleur et le froid sont appelés des qualités passibles, parce qu'ils produisent dans le sens du tact une certaine passion. Mais la blancheur et la noirceur sont appelées qualités passibles, parce qu'elles sont produites par quelques passions accidentelles. En effet, les Ethiopiens sont noirs à cause de l'intensité de la chaleur qui agit sur leurs corps, et les Germains sont blancs à raison du froid, quoiqu'on puisse appeler qualités passibles la blancheur et la noirceur, parce qu'elles produisent une passion dans le sens de la vue, car voir c'est supporter quelque chose. Sur quoi il faut observer que, bien que certains êtres ne soient pas constitués quant à l'espèce par quelque chose d'extrinsèque, ce n'est pas de leur essence et ils sont distingués par eux-mêmes, comme on le voit dans les choses simples. La blancheur, en effet, se distingue réellement par elle-même de la noirceur ou de toute autre partie intrinsèque à elle-même, comme l'homme se distingue du cheval et réciproquement par leurs formes; car rien d'extrinsèque, qui soit un caractère de l'essence de la chose, ne constitue ou ne distingue spécifiquement une chose d'une autre. Rien néanmoins n'empêche que quelquefois certaines choses soient distinguées par des causes extrinsèques.

## CAPUT IV.

*De tertia specie qualitatis quæ est passio vel passibilis qualitas.*

Tertia vero species qualitatis dicitur passio vel passibilis qualitas. Notandum, quod passio, ut est in motu, est unum de decem prædicamentis, et sic non sumitur hic passio, sed dicitur passio, vel passibilis qualitas, quia infertur per aliquam passionem primo modo sumptam, vel quia infertur aliquam passionem. Verbi gratia: Calor et frigus dicuntur passibiles qualitates, eo quod inferunt sensui tactus aliquam passionem; sed albedo et nigredo dicuntur passibiles qualitates, quia generantur ex aliquibus passionibus illatis. Propter enim magnum æstum agentem in

corpora Æthiopum, Æthiopes sunt nigri, Germani sunt albi propter frigus, licet etiam albedo et nigredo possint dici passibiles qualitates, eo quod inferunt passionem sensui visus: videre enim est quoddam pati. Ubi nota, quod licet quædam entia absoluta non habeant speciem ab aliquo extrinseco, quod non est de essentia eorum, et quod distinguantur se ipsis, ut patet in simplicibus. (Albedo enim se ipsa distinguitur realiter a nigredine, vel ab aliqua parte intrinseca sui, sicut homo distinguitur ab equo, et e contrario per formas eorum. Nihil enim extrinsecum quod nota est de essentia rei, constituit vel distinguit aliud ab alio specifico) tamen nihil prohibet, quin aliquando aliqua distinguantur causis extrinsecis, scilicet finali et

ques, savoir par la cause finale ou efficiente. Comme nous disons que les puissances sont distinguées par les actes comme par des fins, et les actes par les objets, comme par les causes efficientes, et quoique de cette manière les choses extrinsèques qui opèrent la distinction ne soient pas de l'essence des choses distinguées, néanmoins leur raison spécifique se connoît par ces distinctions. En effet, la puissance est définie par les actes, parce qu'elle est un principe de transmutation, ainsi qu'il a été dit, comme par la manifestation de sa raison spécifique, et les actes sont définis par les objets, ainsi que nous le disons, parce que voir c'est avoir la vue mue par la couleur. Il en est ainsi dans l'exemple proposé. Quoique, en effet, la passion et la qualité passible, comme formes simples, soient par elles-mêmes dans l'être spécifique, certaines néanmoins sont définies par les actes comme par des fins, parce qu'elles doivent produire la passion dans le sens, quelquefois, il est vrai, par les causes efficientes, parce qu'elles doivent être produites par les passions. Or la passion et la qualité passible diffèrent en ce que la passion passe vite; comme la rougeur produite par la pudeur, et la pâleur qui provient de la crainte sont appelées passions, parce qu'elles passent vite; on n'appelle pas rouge ou pâle dans la langue grecque à raison de cette rougeur ou de cette pâleur, quoique peut-être il n'en soit pas ainsi dans la nôtre, mais dans le moment présent on appelle rouge celui qui est sous l'impression de la honte, et pâle celui qui éprouve de la crainte; et comme la colère, l'amour, la haine et autres sentiments semblables, qu'Aristote appelle des passions, se produisent avec quelque passion et une certaine transmutation du corps et durent peu, elles sont classées dans cette catégorie de passions. On appelle, au contraire, qualité passible celle qui ne passe pas rapidement, comme il a été dit du froid et de la chaleur. Mais si la colère, l'amour, la haine et tout ce qu'Aristote appelle pas-

efficiente. Sicut dicimus quod potentia distinguuntur per actus tanquam per fines et actus distinguuntur per objecta tanquam per causas efficientes, et licet hoc modo extrinseca distinguentia non sint de essentia distinctorum, tamen per tales distinctiones cognoscitur ratio specifica eorum; per actus enim diffinitur potentia, quia est principium transmutandi, ut dictum est, sicut per manifestationem suæ rationis specificæ, et per objecta diffiniuntur actus, sicut dicimus, quod videre est visum moveri a colore; sic est in proposito. Licet enim passio et passibilis qualitas, ut formæ simplices, se ipsis sint in esse specifico, tamen quædam diffiniuntur per actus sicut per fines, quia scilicet habent causare passionem in sensu, quandoque vero per causas

efficientes, quia scilicet habent causari ex passionibus. Differunt autem passio et passibilis qualitas, quia passio cito transit, sicut rubedo, quæ fit ex verecundia, et palliditas, quæ fit ex timore, dicuntur passionibus, quia cito transeunt, nec per talem rubedinem vel palliditatem in lingua græca denominantur rubei vel pallidi, licet forte non sic in lingua nostra, sed pro nunc denominatur verecundans rubeus et timens pallidus, et quia ita amor, et odium, et hujusmodi, quæ omnia Philosophus, II. *Ethic.*, passionibus vocat, fiunt cum aliqua passione et transmutatione corporis et parum durant, sub istis passionibus computantur. Passibilis vero qualitas dicitur, quæ non cito transit, sicut dictum est de frigore et calore. Si vero ira, amor, odium

sions relativement à l'ame, duroient longtemps, on les nommeroit qualités passibles.

## CHAPITRE V.

*De la quatrième espèce de la qualité, qui est la forme, ou la figure constante dans une chose.*

La quatrième espèce de la qualité est la forme ou figure constante d'une chose. Il faut savoir que la forme peut se prendre de deux manières. La première comme un acte, et ainsi elle appartient aux transcendants, parce qu'elle se trouve dans plusieurs prédicaments. La forme est encore des transcendants, parce qu'elle se trouve dans le prédicament de la substance, de la quantité et de la qualité et autres, et ce n'est pas dans ce sens qu'elle se prend ici. Pour comprendre ce qui provient ici de la forme, occupons-nous d'abord de la figure qui nous est plus connue. Sur ce il faut savoir, qu'ainsi qu'il a été dit plus haut, le propre de tout le prédicament de la quantité est l'affirmation de l'égalité ou de l'inégalité à son égard. D'où elle-même d'abord, et secondairement toute chose est affectée de grandeur. La raison de cela c'est que l'on appelle le propre d'une chose ce qui est produit immédiatement par les principes de son essence; mais comme, eu supposant deux quantités de même espèce, il s'ensuit immédiatement qu'elles sont égales ou inégales, cette conséquence se manifeste comme l'effet immédiat des principes essentiels. Donc l'égalité ou l'inégalité de la quantité, à quelque degré qu'elles se produisent dans le genre de la relation, sont néanmoins le propre de la quantité. Il en est donc ainsi de la figure par rapport à la quantité continue ayant une position, telles que la ligne, la surface, le corps et le lieu. Car il est de la ligne d'être droite, courbée; de la surface d'être triangulaire, quadrangulaire, ainsi de suite; du corps d'être pyramidal, cubique

et hæc quæ hic Philosophus passiones secundum animam vocat, diu durarent, passibiles qualitates dicerentur.

### CAPUT V.

*De quarta specie qualitatis, quæ est forma, vel circa aliquid constans figura.*

Quarta vero species qualitatis est forma vel circa aliquid constans figura. Sciendum quod forma potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est actus quidam, et sic est de transcendentibus, quia in pluribus prædicamentis invenitur; ideo etiam forma est de transcendentibus, quia invenitur in prædicamento substantiæ, quantitatis et qualitatis, et hujusmodi, et isto modo non sumitur forma hic. Ad videndum quid importatur hic per formam, primo videamus de figura, quæ est nobis magis nota. Unde sciendum, quod ut supra dictum est, pro-

prium totius prædicamenti quantitatis est secundum eam æquale vel inæquale dici: unde ipsa primo vel secundario omnis res quanta est. Ratio est, quia illud dicitur esse proprium alicujus, quod immediate causatur a principiis suæ essentiæ; sed quia positus duabus quantitibus ejusdem speciei, statim sequitur, quod sunt æquales vel inæquales, hoc statim sequitur tanquam immediate causatum ex principiis essentialibus; quantitatis ergo æquale et inæquale quantumcumque sint in genere relationis, tamen sunt proprium quantitatis. Sic ergo se habet figura respectu quantitatis continuæ habentis positionem, cujusmodi sunt linea, superficies, et corpus, et locus. Nam ad lineam sequitur rectum vel curvum. Ad superficiem sequitur triangulare et quadrangulare, et hujusmodi. Ad corpus sequitur pyramidale,

et ainsi de suite ; pour le lieu pris matériellement, sa figure change suivant ce qu'il contient. Or, toutes ces choses sont des figures qui appartiennent à la quatrième espèce de la qualité. Car la figure n'est pas une quantité, mais une qualité produite immédiatement par les espèces ci-dessus de la quantité. C'est pour cela que la figure nous fait mieux connoître la substance tant individuelle que spécifique, que tout autre accident. Or, la quantité, quoique le fondement des autres accidents, suit néanmoins la matière, et comme la matière par elle-même n'est pas une cause de cognition, mais bien la seule forme, il s'ensuit que la quantité ne nous fait pas bien connoître la substance où elle se trouve. Mais comme la figure est quelque chose de formel, et comme la forme a trait d'une manière absolue et immédiate à la quantité qui ne peut être complétée par elle-même, ainsi qu'il a été dit, ce qui n'a pas lieu pour les autres espèces de la quantité, il en résulte que la figure nous fait plus parfaitement connoître la substance, comme on le voit clairement dans les figures sculptées des hommes et des animaux ; tel est ce qui concerne la figure ; pour ce qui est de la forme dans le sens où elle est prise ici, elle diffère de la figure, quoiqu'elles appartiennent l'une et l'autre au même genre. Car, ainsi que nous l'avons dit, la figure suit la quantité continue ayant une position, tandis que la forme suit l'âme dans certains sacrements. En effet, il y a un caractère imprimé dans l'essence de l'âme par la réception de certains sacrements, lequel sert à distinguer ceux qui ont reçu et ceux qui n'ont pas reçu ce sacrement ; ainsi la forme qui est dans la quatrième espèce de la qualité, ne pourroit pas être appelée figure, parce qu'il n'y a pas de quantité continue. Il en est néanmoins qui disent que toute figure peut être appelée forme, et que ces deux choses sont comme synonymes.

cubicum et hujusmodi. Ad locum materialiter sumptum sequitur variatio figuræ secundum variationem contenti ; omnia autem prædicta figuræ sunt, quæ sunt in quarta specie qualitatis. Non enim figura est quantitas, sed qualitas immediate causata a prædictis speciebus quantitatis ; et inde est quod figura magis ducit nos in cognitionem substantiæ tam individualis quam specificæ, quam aliquod aliud accidens. Quantitas autem licet sit fundamentum aliorum accidentium, tamen sequitur materiam, et quia materia de se non est causa cognitionis, sed sola forma ; ideo quantitas non bene ducit nos in cognitionem substantiæ in qua est. Sed quia figura est tanquam quid formale, et forma absolute se habet immediate ad quantitatem, a qua non potest absolvi quantitas, ut dictum est, quod non est sic de aliis speciebus

quantitatis ; ideo figura perfectius ducit in cognitionem substantiæ, ut clare patet de figuris animalium vel hominum sculptis, et sic patet de figura ; forma autem, ut hic sumitur, differt a figura, licet ad idem genus reducantur. Figura enim, ut dictum est, sequitur quantitatem continuam habentem positionem, forma vero sequitur animam habentem aliqua sacramenta. Character enim impressus est in essentia animæ ex receptione aliquorum sacramentorum, quod est signum distinctionum inter habentes illud sacramentum et non habentes ; sic forma quæ est in quarta specie qualitatis, non posset dici figura, quia ibi non est quantitas continua. Licet aliqui dicant, quod omnis figura etiam forma dici possit, et quod sint sicut synonyma.

## CHAPITRE VI.

*De la qualité et de ses conditions d'après ses trois modes.*

*Quel* vient de qualité. Pour comprendre ceci il faut savoir que dans tous les prédicaments il y a deux modes d'intellection et de signification, l'un abstrait et l'autre concret. Car tout ce que nous concevons ou connoissons *ut quo est*, est habitude, ou, *ut quod est*, est l'être qui en est revêtu. En effet, l'humanité se comprend comme une chose par quoi est quelque chose, c'est par l'humanité que l'homme est homme. Il en est de même de la blancheur; en effet, c'est par la blancheur qu'une chose est blanche, et l'homme et la blancheur se conçoivent *ut quod est*, et comme ayant l'humanité et comme ayant la blancheur. Le *quale* s'explique ainsi: le *quale* est ce qui est dénommé suivant la qualité. Il faut savoir que logiquement blanc est dénommé par la blancheur, mais non *vice versa*, car les choses vraiment dénominatives doivent avoir trois propriétés, la première c'est de s'accorder dans les termes avec la chose qui les dénomme, comme dans le principe, la seconde de différer dans la fin, la troisième de signifier la même chose, l'une cependant *ut quo aliquid est*, l'autre *ut quod est*, et comme possédant, ainsi qu'il y a lieu pour la blancheur. En effet, blancheur et blanc s'accordent dans le principe quant au terme, et diffèrent à la fin, et signifient la même chose, quoique de différentes manières. Il faut savoir que certaines choses *qualia* possèdent parfaitement ces trois propriétés, comme blanc, et d'autres qui diffèrent des choses qui les dénomment dans la signification, comme coureur, athlète, en tant qu'elles sont dans la seconde espèce de la qualité. En effet, le coureur et l'athlète sont dénommés par la course et le pugilat et non par la puissance, car une telle puissance n'a pas

## CAPUT VI.

*De qualitate et conditionibus ejusdem ex tribus modis ejus.*

Quale autem sumitur a qualitate. Ad quod intelligendum sciendum est, quod omnium prædicamentorum duplex est modus intelligendi vel significandi, scilicet abstractus et concretus. Omne enim quod intelligimus vel cognoscimus, ut quo est, est habitum; vel ut quod est, est habens. Humanitas enim intelligitur ut quo est aliquid; humanitate enim homo est homo. Similiter se habet de albedine; albedine enim aliquid est album, homo vero, et album intelligitur ut quod est, et ut habens humanitatem et ut habens albedinem. De scribitur autem quale sic. Quale est, quod secundum qualitatem denominatur.

Sciendum enim logicum album denominatur ab albedine et non e converso; nam vere denominativa tria debent habere. Primo, quod convenient in voce cum eo a quo denominantur. scilicet in principio. Secundo, quod differant in fine. Tertio, quod idem significant, unum tamen ut quo aliquid est et alterum ut quod est et ut habens, sicut se habet de albedine et albo. Conveniunt enim albedo et album in principio quantum ad vocem, et differunt in fine vocis, et significant idem, licet diversis modis. Sciendum, quod quædam sunt qualia quæ omnia ista tria perfecte habent, ut album; quædam vero sunt qualia quæ differunt ab his, a quibus denominantur in significatione, sicut cursor et pugilator, prout sunt in secunda specie qualitatis. Cursor enim et pugilator denominantur

de nom, ou ils sont dénommés par la course et le combat qui ne sont pas dans la seconde espèce de la qualité, c'est pour cela qu'ils ne s'accordent pas dans la signification avec les choses qui servent à les dénommer. Il est d'autres *qualia* qui sont appelés dénominatifs, lesquels ne s'accordent avec les choses qui les dénomment, ni dans le terme, ni dans le principe, ni dans la fin, ni dans la signification, comme quand on dit studieux à raison de la vertu. Ainsi ces deux derniers modes du *qualis* sont appelés diminutifs, parce qu'ils ne se disent pas dénominativement d'une manière parfaite; voilà ce qui regarde la qualité.

## CHAPITRE VII.

### *Des communautés et des propriétés de la qualité.*

Il y a contrariété dans la qualité, mais non dans toute. Nous avons dit dans le prédicament de la substance comment il faut entendre ceci. Or, Aristote dit que l'on doute si la qualité prend le plus et le moins, mais il n'en est pas de même du *qualis*, car on doute si la justice est quelque chose de plus ou de moins, mais on n'a pas ce doute sur le juste, qui est appelé *justior* ou plus juste. Nous avons dit au même endroit comment il faut l'entendre. Le propre de la qualité consiste à être dit par rapport à elle semblable ou dissemblable, ce que nous avons expliqué dans le prédicament de la quantité, etc.

ab arte currendi et pugilandi, et non a potentia, quia non est nomen impositum tali potentiae. Vel dicuntur denominative a cursu et pugna, quæ non sunt in secunda specie qualitatis, et ideo non conveniunt in significatione cum his a quibus denominantur. Aliqua vero qualia dicuntur denominativa, quæ cum his a quibus denominantur, nullo modo conveniunt nec in voce, nec in principio, nec in fine, nec in significatione, ut a virtute dicitur studiosus. Et sic prædicti duo ultimi modi qualis, diminute dicuntur, quia non dicuntur perfecte denominative, et sic patet de qualitate.

## CAPUT VII.

### *De comunitatibus et proprietatibus qualitatis.*

Inest autem qualitati contrarietas, licet non omni, quod qualiter intelligatur, dictum est in prædicamento substantiæ. Dicit autem Philosophus, quod dubitatur, utrum qualitas suscipiat magis, et minus, non autem dubitatur de quali, nam dubitatur utrum justitia sit magis, vel minus, non autem utrum justus, quia dicitur justior, seu magis justus, quod qualiter intelligatur, ibidem dictum est. Proprium vero qualitatis est secundum eam simile, vel dissimile dici, quod in prædicamento quantitatis declaratum est, et sic patet, etc.

## TRAITÉ V.

DU PRÉDICAMENT AD ALIQUID.

## CHAPITRE PREMIER.

*Ce qu'est ad aliquid, suivant l'intention logique.*

Après avoir traité des prédicaments absolus, il faut parler des prédicaments relatifs, et d'abord de la relation. Il faut observer que, comme la relation a peu de chose de l'entité, Aristote ne s'en occupe pas, mais seulement des relatifs qui, à raison de leur concrétion, sont susceptibles d'être mieux connus de nous, car il les appelle relatifs à quelque chose et les définit ainsi : *Ad aliquid talia dicuntur, quæcumque hoc ipsum quod sunt, aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud.* Pour comprendre cette définition il faut savoir qu'il y a certaines choses relatives suivant l'attribution, d'autres suivant l'être; d'autres sont relatives réellement, d'autres suivant la raison. On appelle relative suivant l'attribution les choses qui disent de l'objet principal qu'elles signifient ce qui concerne un autre prédicament, et secondairement la relation ou le rapport. Comme la science dit l'habitude de l'ame du principal sujet qu'elle désigne, et elle se trouve ainsi dans la première espèce de la qualité; secondairement, elle dit le rapport à ce qui est susceptible d'être appris, et les sens relativement au sensible, c'est une certaine puissance dans la seconde espèce de la qualité, tels sont les relatifs suivant la signification. Les relatifs suivant l'être sont ceux qui à l'égard de l'objet principal qu'elles désignent signifient le rapport à un autre. Les relatifs réels sont ceux qui doivent réellement être rapportés par tout acte circonscrit de

## TRACTATUS V.

DE PRÆDICAMENTO AD ALIQUID.

## CAPUT I.

*Quid sit ad aliquid secundum intentionem logicam.*

Dicto de prædicamentis absolutis, dicendum est de respectivis. Et primo de relatione. Notandum, quod quia relatio parum habet de entitate, ideo de ipsa non tractat Philosophus, sed solum de relativis, quæ propter concretionem magis a nobis possunt cognosci, vocat enim relativa ad aliquid, et diffinit ea sic. Ad aliquid talia dicuntur, quæcumque hoc ipsum quod sunt, aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud. Ad intelligentiam hujus diffinitionis sciendum, quod quædam sunt relativa secun-

dum dici, quædam secundum esse, quædam sunt relativa realia, quædam vero secundum rationem. Relativa secundum dici ea dicuntur, quæ de suo principali significato dicunt rem alterius prædicamenti, secundario autem dicunt relationem, seu dicunt respectum, sicut scientia de suo principali signato dicit habitum animæ, et sic est in prima specie qualitatis, secundario autem dicit respectum ad scibile, et sensus ad sensibile, quæ est quædam potentia in secunda specie qualitatis, et talia sunt relativa secundum dici. Relativa vero secundum esse sunt quæ de suo principali significato significant respectum ad alium. Relativa realia sunt, quæ habent referri realiter cir-

l'intelligence, comme le père, le fils. En effet, le père est rapporté au fils, et le fils au père par tout acte circonscrit de l'intelligence, parce que le père a réellement engendré le fils, et le fils a réellement été engendré par le père. Il faut observer que, pour que la relation soit réelle, cinq choses sont requises, deux du côté du sujet, deux du côté du terme, et une du côté des choses qui sont l'objet de la relation. Et d'abord du côté du sujet, il faut que la relation suppose quelque fondement réel en ce qui lui appartient comme sujet. Ainsi le non-être ne peut pas avoir de relation réelle. La seconde chose du côté du sujet, c'est qu'il y ait en lui une raison fondamentale, cause et motif de la relation, de sorte que l'objet de la relation renferme quelque chose de réel, comme le moteur dans ce qu'il fait mouvoir renferme une puissance active en vertu de laquelle il peut agir. D'où il suit qu'à raison du défaut de cette condition la chose comprise n'est pas rapportée réellement à celui qui comprend, parce que la chose comprise en ce qui le concerne est dénommée par l'acte de l'intellection qui ne met réellement rien dans la chose comprise, mais bien dans celui qui comprend. La troisième chose requise, la première du côté du terme, c'est que le terme qui est l'objet de la relation soit une chose quelconque. La quatrième, c'est que le terme soit réellement différent d'un autre corrélatif, car il n'y a pas de relation réelle d'une chose à elle-même. La cinquième, qui regarde les corrélatifs, c'est qu'ils soient du même ordre, c'est-à-dire qu'ils soient tous deux limités au genre et à l'espèce, ou qu'ils soient l'un et l'autre hors du genre, de sorte que la raison du genre et de l'espèce réponde également à tous deux. Quelle que soit celle de ces conditions qui manque dans tout relatif, il n'y aura pas de relatif réel, mais seulement un relatif de raison. C'est pourquoi il n'y a pas de relation réelle de Dieu à la creature,

cumscripto omni actu intellectus, ut pater, et filius. Circumscripto enim omni actu intellectus, pater refertur ad filium, et filius ad patrem, quia realiter pater genuit filium, et filius a patre fuit genitus. Notandum, quod ad hoc ut relatio sit realis, quinque requiruntur, duo ex parte subjecti, duo ex parte termini, et unum ex parte relatorum. Primum ex parte subjecti est, quod relatio supponat aliquod fundamentum reale in eo, cujus est ut subjecti, unde non entis non potest esse relatio realis. Secundum ex parte subjecti est, quod in eo sit ratio fundamentalis quare referatur, ut videlicet illud secundi quod dicitur referri, includat aliquod reale, sicut movens in eo quod movet, includit potentiam activam secundum quam potest agere, unde propter defectum hujus conditionis res intellecta non

refertur realiter ad intelligentem, quia res intellecta in eo, quod hujus, denominatur ab actu intelligendi, qui nihil secundum rem ponit in re intellecta, sed solum in intelligente. Tertium quod requiritur, est primum ex parte termini, est, quod terminus ad quem est relatio; sit res quædam. Quartum est, quod terminus sit diversus realiter ab alio corrélativo, quia ejusdem ad se ipsum non est relatio realis. Quintum autem, quod ratio ex parte corrélativorum est, quod sint ejusdem ordinis, ita videlicet quod ambo sint limitata ad genus, et speciem, vel ambo sint extra genus, ita quod ex æquo respondeat eis ratio generis, aut speciei. Quacunque autem harum conditionum non existente in quocunque relativo, non erit relativum reale, sed secundum rationem, unde Dei ad creaturam non est



parce que tout ce qui est en Dieu n'est pas dans le genre de relation. D'où il résulte que, bien que Dieu soit réellement le maître de toutes les créatures, et les créatures ses sujettes, néanmoins le *maître* n'est pas en Dieu un relatif réel, parce que ce domaine n'est pas dans le genre de la relation *ex æquo* comme l'espèce opposée correspondante à la servitude de la créature. Il a été traité fort au long des autres quatre conditions. Il faut remarquer que le domaine du côté de Dieu est quelque chose d'infini, à quoi ne peut pas correspondre d'une manière adéquate la servitude de la créature qui est bornée. Or, l'infini ne correspond pas au fini, parce qu'il est plus étendu. Donc le domaine de Dieu est une relation de raison, tandis que la servitude de la créature est bien une relation réelle; ainsi s'explique ce qui regarde les corrélatifs mentionnés plus haut. En effet, la formule renferme tous les relatifs, tant les relatifs suivant l'attribution, que les relatifs suivant l'être, les relatifs réels comme les relatifs de raison. Car ils sont tous dits *ad alia*, c'est-à-dire aux corrélatifs, soit dans l'habitude du cas appelé génitif, comme le père est père du fils, soit de toute autre manière, c'est-à-dire dans l'habitude de toute espèce de cas, comme le semblable est semblable au semblable, soit du génitif, comme une grande montagne relativement à une petite, soit de l'ablatif, comme le supérieur est plus grand que le supérieur. Telle est la première définition.

## CHAPITRE II.

*De la seconde définition des relatifs qui convient aux relatifs suivant l'être, et aux relatifs réels.*

Voici secondement la définition de *ad aliquid*. On appelle *ad aliquid* les choses dont l'être est de se rapporter en quelque manière à une autre chose. Cette définition ne convient qu'aux relatifs suivant

relatio realis, quia quicquid est in Deo, non est in genere relationis. Unde licet Deus realiter sit dominus creaturæ; et creatura realiter serva, tamen dominus non est in Deo relativum reale, quia illud dominium non est in genere relationis ex æquo ut opposita species servituti creaturæ correspondens. De aliis quatuor conditionibus jam exemplificatum est. Notandum, quod dominium ex parte Dei est quid infinitum, cui non adæquatur ut possit correspondere servitus creaturæ, quæ est finita, infinitum autem non correspondet finito, quia plus habet. Dominium ergo Dei est relatio rationis, servitus vero creaturæ est relatio realis, ex his patet descriptio relativorum supra posita. Nam ipsa comprehendit omnia relativa tam secundum dici quam se-

cundum esse, tam relativa realia, quam relativa rationis. Omnia namque dicuntur ad alia, scilicet ad correlativa, vel in habitudine casus genitivi, propter quod dicit, aliorum dicuntur, ut pater filii pater, sive quomodolibet aliter, id est, in habitudine cujuscunque casus, sive dicti, ut similis simili similis, sive accusativi, ut mons magnus ad parvum montem, sive ablativi, ut majus majore majus, et sic patet prima diffinitio.

### CAPUT II.

*De secunda diffinitione relativorum, quæ convenit relativis secundum esse, et realibus.*

Diffinitur secundo. Ad aliquid sic. Ad aliquid sunt, quibus hoc ipsum est esse, ad aliud quodammodo se habere, hæc diffini-

l'être, et aux relatifs réels. Car leur être consiste à se rapporter à une autre chose. Il faut remarquer que pour constituer une relation deux choses sont requises, l'une comme fondement, l'autre comme terme, sans lesquelles la relation non-seulement ne pourroit pas exister, mais ne pourroit pas même être conçue. Par exemple : La similitude demande deux objets blancs réels, dont l'un est fondement et l'autre terme. En effet, la ressemblance de Socrate blanc avec Platon blanc est dans la blancheur de Socrate en fondement, et comme en terme dans la blancheur de Platon. Il en est réciproquement de même de la ressemblance de Platon avec Socrate, car dans deux choses semblables il y a deux ressemblances, l'une comme le fondement de l'autre, et comme terme de l'autre, il en est ainsi réciproquement de la seconde. Or, quand je dis que la ressemblance de Socrate a sa blancheur comme fondement, il ne faut pas entendre que la ressemblance de Socrate soit en lui quelque chose de différent de la blancheur elle-même ; ce n'est que la blancheur en tant qu'elle se rapporte à la blancheur de Platon comme au terme. Si, en effet, la similitude ajoutoit quelque chose à la blancheur de Socrate, personne ne pourroit ressembler à un autre sans subir un changement dans sa personne ; or on peut ressembler à un autre sans subir aucun changement, la chose est évidente, car si un Indien devenoit blanc, il deviendroit semblable à moi, et moi à lui, sans éprouver aucun changement. En effet, la similitude n'ajoute en moi à la blancheur rien qui y soit réellement, comme on le voit évidemment.

tio convenit solum relativis secundum esse, et realibus, eorum namque esse est ad aliud se habere. Notandum, quod ad constitutionem relationis duo requiruntur. Unum ut fundamentum, aliud ut terminus, sive quibus relatio non solum non posset esse, sed etiam non posset intelligi. Verbi gratia. Similitudo requirit duo alba realia, quorum unum est fundamentum, alterum terminus. Similitudo enim Sortis albi ad Platonem album, in albedine Sortis est ut in fundamento, in albedine vero Platonis est ut in termino. E converse se habet de similitudine Platonis ad Sortem, semper enim in duobus similibus sunt duæ similitudines. Una unius ut fundamentum, et alterius ut

terminus, et alia est e converso : cum autem dico, quod similitudo Sortis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum, quod similitudo Sortis sit aliqua res in Sorte alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum. Si enim similitudo adderet supra albedinem Sortis aliquam rem, nullo modo posset aliquis alicui fieri similis sine sui mutatione ; fit autem homo similis alicui sine sui mutatione, ut patet ; nam si quis in India fieret modo albus, fieret similis mihi, et ego sibi, nulla in me facta mutatione. Similitudo enim in me nullam rem addit supra albedinem, quæ realiter sit in me, ut patet.

## CHAPITRE III.

*Que la relation ne diffère de son fondement que par la réalité extrinsèque.*

Il se produit ici un doute. En effet, les dix prédicaments étant dix genres de choses réellement différents entre eux, si la relation n'ajoute rien au fondement, il s'ensuivra qu'elle n'est pas différente du fondement, et de cette manière la similitude et la blancheur ne seront pas dans un fondement différent, ce qui est complètement faux. Il faut dire que la division de l'être en dix prédicaments est une division en dix choses différentes réellement, ou quant à ce qu'ils signifient différentes choses intrinsèquement et réellement, comme la substance, la quantité, la qualité qui se comparent entre elles comme choses différentes, ou quant à ce qu'ils signifient diverses choses extrinsèquement, parce que l'un importe une chose différente qui est étrangère au reste, et ainsi la relation diffère de son fondement parce qu'elle importe une opposition de relatif. En effet, de même que nous disons que le tout est différent de sa partie, non pas comme une chose d'une autre, mais comme quelque chose qui importe plus que la partie, car l'homme diffère de l'ame, parce qu'il importe la matière, ce que ne fait pas l'ame, ainsi la relation diffère de son fondement, parce qu'elle signifie une chose de fondement, et un terme opposé que n'exprime pas le fondement. Tel est l'exposé de la seconde définition des relatifs. Si, en effet, le véritable être des relatifs consiste en cela qu'ils importent quelque chose comme fondement et quelque chose de plus, savoir un terme, il s'ensuit que leur être consiste dans des rapports *ad aliud*.

## CAPUT III.

*Quod relatio differt a suo fundamento realitate extrinseca solum.*

Sed hic oritur dubium. Cum enim decem prædicamenta sint decem genera rerum inter se realiter differentia, si relatio nullam rem addit supra fundamentum, ergo non erit alia res a fundamento, et sic non erit in alio genere similitudo, quam albedo quod, omnino falsum est. Dicendum, quod divisio entis in decem prædicamenta est divisio in decem diversa secundum rem, vel quantum ad hoc, quod dicunt diversas res intrinsece, et realiter, sicut substantia, quantitas, et qualitas, quæ comparata ad invicem, sicut diversæ res; vel in quantum dicunt diversas res extrinsece, quia unum

importat aliquam rem diversam, quam non importat reliquum, et sic relatio differt a suo fundamento, quia importat oppositum relativi. Sicut enim dicimus, quod totum differt a sua parte, non sicut res a re, sed sicut illud quod importat plus quam pars (homo enim differt ab anima, quia importat materiam, quam non importat anima), sic relatio differt a suo fundamento, quia relatio dicit rem fundamenti, et oppositum terminum quam non dicit fundamentum. Ex his patet secunda diffinitio relativorum. Si enim verum esse relativorum in hoc consistit, scilicet quod importat aliquid ut fundamentum, et aliquid ultra, scilicet terminum, esse ergo eorum est ad aliud se habere.

## CHAPITRE IV.

*Que l'entité des relatifs se tire des fondements.*

Et comme l'entité des relatifs vient en quelque sorte toute des fondements, il faut donc examiner en quoi la relation peut se fonder. Il faut observer, ainsi qu'on le dit communément, que les relatifs se fondent sur trois choses, savoir, l'action et la passion, la mesure et l'objet mesuré, et l'unité; rien néanmoins n'empêche que la relation ne puisse se fonder immédiatement sur la substance, puisque la matière selon son essence et non pas quelque chose qui lui soit ajouté se rapporte à la forme, et de même la créature au Créateur; mais communément la relation est fondée sur les trois choses que nous venons de dire. En effet, le fondement de la paternité est une action, c'est-à-dire la génération par laquelle un homme engendre un fils; et le fondement de la filiation est une passion ou une génération passive, par laquelle un être est engendré. Il en est de même du maître et du serviteur. D'autre part le double, la moitié, le triple, le quadruple, ainsi de suite sont fondés sur la mesure et sur l'objet mesuré. Il en est de même de la relation qui existe entre le sens et le sensible, la science et son objet, laquelle est fondée sur la mesure et l'objet mesuré. En effet, l'objet de la science se rapporte à la science, ce qui est sensible au sens comme la mesure à l'objet mesuré. Dans la substance c'est sur l'unité qu'est fondée l'identité, de même que l'égalité dans la quantité, et la similitude dans la qualité, ainsi qu'il a été dit, c'est pourquoi on peut établir diverses espèces de relatifs suivant ces divers fondements. On peut aussi assigner différemment leurs espèces, sur la position, par exemple, comme le père et le maître, sur la supposition, comme le fils et le serviteur, sur l'équivalent, comme égal et semblable, etc.

## CAPUT IV.

*Quod entitas relativorum sumitur a fundamentis.*

Et quia entitas relativorum quasi tota est a fundamentis, ideo videndum est in quibus possit relatio fundari. Notandum quod ut communiter dicitur, relativa fundantur in tribus, scilicet in actione et passione, in mensura et mensurato, et in uno, nihil tamen obstat quin relatio non possit fundari immediate in substantia, cum materia secundum suam essentiam non per aliquid sibi additum referatur ad formam, et creatura similiter ad creatorem, sed communiter relatio in tribus prædictis fundatur. Fundamentum enim paternitatis est actio, scilicet generatio qua quis genuit filium, et fundamentum filiationis est pas-

sio, scilicet generatio passiva, qua quis genitus est, et similiter se habet de domino, et servo. Duplum vero, et dimidium, et triplum, et subtriplum, et hujusmodi fundantur in mensura, et mensurato, similiter et relatio quæ est inter sensum et sensible, et scientiam, et scibile, fundatur super mensura, et mensurato. Scibile enim ad scientiam, et sensible ad sensum, se habent ut mensura et mensuratum. In uno vero in substantia, fundatur identitas, in uno in quantitate, æqualitas, in uno in qualitate, similitudo, ut supra dictum est. Unde secundum illa diversa fundamenta possunt sumi diversæ species relativorum, possunt et assignari aliter eorum species, scilicet super positionem ut pater et dominus; suppositionem, ut filius et servus, et æquiparantiam, ut æqualis, et similis, etc.

## CHAPITRE V.

*Des communautés et des propriétés des relatifs.*

Pour ce qui est des relatifs qui reçoivent le plus et le moins et la contrariété, et ceux qui ne reçoivent rien de tout cela, il faut savoir que les relatifs reçoivent le plus et le moins et la contrariété quand leurs fondements et leurs termes le reçoivent, et que ceux dont les fondements et les termes ne reçoivent rien de cela, n'en reçoivent pas non plus. Il faut observer que certains relatifs qui sont fondés sur l'unité reçoivent le plus et le moins, comme plus inégal, ainsi qu'il a été dit, à quelque degré que leurs fondements se refusent à le recevoir, et ils sont ainsi fondés sur l'unité quant à l'espèce, et cela s'ajoutant avec la privation de plus grand ou de plus petit, et cette privation ne consistant pas dans le divisible et pouvant recevoir intention ou rémission, il s'ensuit que égal reçoit plus ou moins et ainsi des autres. Tous les relatifs se disent en conversion, comme le père père du fils, le fils fils du père, et cela convient à tous les relatifs, et il n'est pas nécessaire que la conversion se fasse toujours dans tous les cas semblables. En effet, la science est dite *scibilis scientia*, et *scibile scientia scibile*, et non *scientiæ*. Pour cette conversion, il faut qu'elle se fasse *ad aliud* et suivant le nom à raison duquel elle est dite *ad aliud*, car la tête ne se dit pas par conversion par rapport à l'animal. En effet, si la tête de l'animal est dite tête, l'animal ne peut pas néanmoins être dit l'animal de la tête, parce que la tête ne se rapporte pas à l'animal suivant le nom qui est animal, mais suivant un autre qui est muni de tête. C'est pourquoi on dit pour la conversion, *caput ca-*

## CAPUT V.

*De communitatibus et proprietatibus relativorum.*

Quæ autem relativa suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, et quæ non, sciendum quod cum relativa quorum fundamenta, et termini suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, ipsa etiam suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, quorum vero fundamenta, et termini non suscipiunt magis, et minus, nec contrarietatem, nec et ipsa suscipiunt. Notandum, quod quædam relativa, quæ fundantur in uno, quantumcumque non suscipiant ipsorum fundamenta magis, nec minus, ipsa tamen suscipiunt magis, vel minus, ut inæqualior, ut dictum est, et ita fundantur in uno secundum speciem, et cum hoc addatur cum privatione majoris, ut minoris, et quia talis privatio non consistit in divi-

sibili, sed potest intendi et remitti, inde est quod æquale suscipit magis, et minus, et sic de aliis. Dicuntur autem omnia relativa ad convertentiam, ut pater filii pater, et filius patris filius, et hoc convenit omnibus relativis, nec oportet, quod convertentia fiat semper in omnibus casibus similibus. Dicitur enim scientia scibilis scientia, et scibile scientia scibile, et non dicitur scientiæ. Ad hoc autem quod talis convertentia fiat, oportet quod fiat ad aliud, et secundum id nomen, secundum quod ad aliud dicitur, non enim dicitur secundum convertentiam caput ad animal. Sic enim dicitur caput animalis caput, non tamen potest dici animal capitis animal, quia non refertur caput ad animal, secundum hoc nomen quod est animal, secundum aliud nomen, scilicet capitatum. Unde hæc dicuntur ad convertentiam, caput capitati caput, et capitatum capite capitatum, et

*pitati caput, et capitatum capite capitatum.* Aussi quand on ne trouve pas de terme semblable, il est permis de le forger, comme *remus* ne se dit pas *navis remus*, hé bien inventons un mot et nous dirons *remus rei remitæ remus*, et c'est ainsi que se traitent tous les relatifs pour la conversion. Or tous les relatifs sont vrais de leur nature; en effet, si l'être du relatif est de se rapporter *ad aliud*, comme il a été dit, en établissant un relatif on établit immédiatement son corrélatif, et par conséquent *posita se ponunt*, et *perempta se perimunt*. Le propre des relatifs est qu'en connoissant définitivement une chose, on sache définitivement le reste. Car si la définition est un discours expliquant ce qu'est l'être de la chose, et il faut nécessairement un corrélatif à l'être d'un relatif, celui qui connoît l'être d'un relatif, doit nécessairement connoître l'être de son corrélatif. Tel est le prédicament *ad aliquid*.

## CHAPITRE VI.

### *Des six autres prédicaments et de leur prédication en commun.*

Nous allons nous occuper maintenant des six autres prédicaments qui sont appelés principes. Il est à remarquer que comme les prédicaments sont les ordonnances des prédicables, ainsi qu'il a été dit, ils sont conséquemment connus par la prédication ou dénomination; or, une chose peut se dire d'une autre de deux manières dénominativement, ou la dénommer. La première manière, c'est que cette prédication ou dénomination se fasse par quelque chose qui soit intrinsèque à ce qui est l'objet de cette prédication ou dénomination, c'est-à-dire qui le complète soit par identité, soit par inhérence, et cela encore arrive de deux façons. Premièrement, lorsque cette dénomination se fait d'une manière absolue et en elle-même, et c'est ainsi que dé-

ideo si aliquando tale nomen non invenitur, licet illud fingere, ut remus non dicitur navis remus, sed fingamus nomen, et dicamus remus rei remitæ remus, et sic omnia relativa dicentur ad convertentiam. Sunt autem omnia vera relativa simul natura, si enim esse relativi est ad aliud se habere, ut dictum est, posito uno relativo, statim ponitur suum correlativum, et ideo posita se ponunt, et perempta se perimunt. Proprium autem relativorum est, ut qui diffinitio novit unum, diffinitio noscat et reliquum. Si enim diffinitio est oratio quid est esse rei significans, ad esse autem unius relativi requiritur necessario correlativum, qui ergo cognoscit esse unius relativi, oportet quod cognoscat esse sui correlativi, et sic patet de prædicamento ad aliquid, etc.

### CAPUT VI.

#### *De sex prædicamentis, et eorum prædicatione in communi.*

Nunc dicendum est de aliis sex prædicamentis, quæ sex principia dicuntur. Notandum, quod quia prædicamenta sunt ordinationes prædicabilium, ut supra dictum est, ideo per prædicari, seu denominare cognoscuntur, dupliciter autem potest aliquid de alio prædicari denominative, sive illud denominare. Uno modo, quod talis prædicatio, seu denominatio fiat ab aliquo quod sit intrinsecum et de quo fit talis prædicatio, seu denominatio, quod videlicet ipsum perficiat sive per identitatem, sive per inhærentiam, et hoc adhuc contingit dupliciter. Uno modo, quod talis denominatio fiat absolute, et in se, et sic de

nomment les trois prédicaments absolus, savoir, la substance, la quantité et la qualité. C'est pourquoi nous disons Socrate est une substance par identité, ou il est *quantus* et *qualis* par inhérence; secondement, quand cette dénomination est *ab intrinseco*, en important néanmoins quelque chose d'extrinsèque, comme le terme auquel se rapporte ce qui est dénommé, c'est de cette manière que dénomme la relation; comme lorsque nous disons Socrate est égal ou semblable à Platon. La seconde manière, lorsque la dénomination se fait *ab extrinseco*, c'est-à-dire par ce qui n'est pas dans le dénommé formel, mais qui est quelque chose d'absolu extrinsèque par quoi la dénomination se fait; comme lorsqu'on dit Socrate est agent, cette dénomination vient de la forme fluente qui est acquise dans l'être passif; car la chaleur produite dans l'être passif a l'effet de dénommer quelque chose de chaud, laquelle dénomination est extrinsèque, ne demande rien autre chose pour en être dénommée que le sujet lui-même en qui elle existe. Mais pour la dénomination de telle chose, comme celui qui se chauffe, une autre chose est requise du sujet de toute nécessité, savoir la cause effective de la chaleur, parce qu'il faut aussi l'être passif en qui se fait l'échauffement. Il en est aussi de même du lieu qui est une superficie, une superficie en effet pour dénommer ce dont elle est la superficie ne demande que le sujet en qui elle existe, savoir un corps contenant, mais pour dénommer quelque chose, comme le lieu *locatum*, elle demande autre chose différent du sujet de la surface. C'est de cette manière que dénomment les six prédicaments dont nous nous occupons, et ces prédicaments qui dénomment d'une dénomination extrinsèque importent une réalité différente de la chose dénommée, que n'importent pas les autres prédicaments qui dénomment extrinsèquement, quoique les choses d'où se tire cette

nominant tria prædicamenta absoluta, scilicet substantia, quantitas et qualitas. Unde dicimus Sortes est substantia per identitatem, vel est quantus, et qualis per inhærentiam. Alio modo, quod talis denominatio sit ab intrinseco, importando tamen aliquid extrinsecum ut terminum, ad quem se habet illud quod denominatur, et isto modo denominat relatio, ut cum dicimus: Sortes est æqualis, vel similis Platoni. Secundo modo fit denominatio ab extrinseco, scilicet ab eo quod non est in denominato formali, sed est aliquod absolutum extrinsecum, a quo fit talis denominatio, ut cum dicitur, Sortes est agens, talis denominatio est ab ipsa forma fluente, quæ in passo acquiritur, calor namque causatus in passo ad hoc, quod denominet aliquid calidum, quæ denominatio est intrinseca, nihil aliud requirit ut sic denominetur per ipsum,

nisi subjectum in quo est. Sed ad hoc ut denominetur tale aliquid, puta calefaciens, de necessitate requirit aliam rem a subjecto, scilicet causam effectivam caloris, quia requirit passum in quo est talis calefactio. Similiter est etiam de loco qui est superficies quædam; superficies enim ad hoc ut denominet illud cujus est superficies, non requirit nisi subjectum in quo est, scilicet corpus continens, sed ad hoc ut denominet aliquid, sicut locus locatum, requirit aliud a subjecto superficiei. Et isto modo nominant illa sex prædicamenta, et talia sic dominantia denominatione extrinseca important aliam realitatem, quam rem denominatam, quam non important alia prædicamenta quæ extrinsece nominant, licet ipsæ res a quibus accipitur talis denominatio sint eædem, et talis diversitas sufficit ad distinguendum prædica-

dénomination soient les mêmes, et cette différence suffit pour distinguer les prédicaments; c'est aussi de cette manière que ces six prédicaments sont distingués des quatre premiers, c'est-à-dire par les choses extrinsèques qu'ils dénomment, ce que ne font pas les quatre premiers. Or, il faut savoir que la dénomination *ab extrinseco*, demande quelque rapport par soi entre l'extrinsèque dénommant et l'être dénommé par lui, parce qu'il est nécessaire que par soi et par la condition des choses, ce mode de dénomination atteigne les choses, c'est pour cela qu'il faut que ce qui opère cette dénomination soit par soi le fondement de quelque habitude. Et comme l'habitude des choses n'est point par soi le fondement d'une habitude, autrement on iroit jusqu'à l'infini, aussi cette dénomination ne se fait point par le rapport. Car avoir quelque chose de produit par soi qui appartient à l'action, signifie un certain rapport, et avoir un lieu, et ainsi de suite. Cependant ces prédicaments ne disent pas ces rapports, parce que ce rapport appartient au genre de la relation. Mais les prédicaments susdits ne disent que l'absolu, comme ce qui dénomme extrinsèquement. En effet, l'échauffement qui est une action dit la chaleur, qui est la forme absolue et dénomme la cause efficiente, savoir celui qui se chauffe et ainsi de suite. Il en est qui sont d'un autre avis. Car, suivant eux, le rapport est des transcendants, et tout rapport n'est pas dans le genre de la relation, mais le rapport se dit de sept prédicaments, savoir de la relation et des six principes. C'est là la différence qui existe entre le rapport qui est dans les relatifs et celui qui est dans les six principes. Car dans les relatifs tout rapport exige en même temps dans le terme *ad quem* un autre rapport qui lui corresponde, je dis dans les vrais relatifs, tandis que dans les six principes le rapport ne demande pas dans le terme *ad quem* un rapport quelconque qui lui

menta, et isto modo ista sex prædicamenta a primis quatuor distinguuntur, scilicet per res extrinsecas, quas denominant, quod non faciunt illa quatuor. Sciendum est autem, quod denominatio ab extrinseco requirit aliquem per se respectum inter extrinsecam denominans, et denominatum ab eo, quia oportet quod per se et ex conditione rerum talis modus denominandi consequatur res, et ideo oportet, quod illud a quo fit talis denominatio, sit fundamentum per se alicujus habitudinis, et quia habitudo rerum non est per se fundamentum habitudinis, alioquin iretur in infinitum, ideo talis denominatio non fit a respectu. Habere enim aliquid a se productum, quod pertinet ad actionem, dicit quemdam respectum, et habere locum, et sic de aliis. Ista tamen prædicamenta non dicunt hos respectus, quia iste respectus pertinet ad

genus relationis, sed prædicta prædicamenta solum dicunt absolutum, ut denominans extrinsece. Calefactio enim quæ est actio, dicit calorem qui est forma absoluta, et denominat causam efficientem scilicet calefacientem, et sic de aliis. Alii vero aliter dicunt. Secundum enim eos respectus est de transcendentibus, et non omnis respectus est in genere relationis, sed dicitur respectus de septem prædicamentis scilicet de relatione, et de sex principiis. Hæc est autem differentia inter respectum qui est in relativis, et in sex principiis. Nam in relativis omnis respectus coexistit in termino ad quem alium respectum sibi correspondentem, et dico in veris relativis, sed in sex principiis respectus non requirit in termino ad quem aliquem respectum sibi correspondentem. Actio enim prout est unum de sex principiis, dicit respectum



corresponde. En effet, l'action, comme un des six principes, dit le rapport dans le mouvement relativement à l'agent. C'est pourquoi ce qui s'effectue entre l'agent et le patient, c'est-à-dire le mouvement s'appelle raison à l'égard de l'agent, et passion à l'égard du patient; néanmoins ce n'est ni dans l'agent ni dans le patient un rapport au mouvement susdit, quoique ce soit un rapport de l'agent au patient, et réciproquement, ces rapports ne sont pas action et passion, mais bien deux relations, c'est-à-dire deux passifs et actifs. Il en est de même dans le rapport du temps à la chose temporelle, et ainsi de suite.

## CHAPITRE VII.

*Ce que c'est que l'action suivant la raison prédicamentale dans les deux opinions.*

L'action est la forme suivant laquelle nous sommes dits agir dans ce qui nous est soumis. Pour comprendre cela il faut savoir qu'il y a deux actions. L'une qui est appelée action immanente, comme être chaud. L'autre qui est appelée transitoire, comme échauffer. L'action immanente n'est pas la cause effective d'une chose qui la mette en acte, mais c'est la même chose qu'être en acte. En effet, être chaud c'est la même chose qu'être dans l'acte de la chaleur, et en vertu de cette action il est dit que l'on fait quelque chose qui est formellement tel, comme la chaleur fait ou rend formellement chaud ce en quoi elle se trouve. Car être chaud se compare à la chaleur comme l'acte second au premier. Il est bon de remarquer que l'on peut prendre de trois manières l'acte second et l'acte premier. La première manière c'est que l'acte premier est une forme quelconque et l'acte second l'action transitoire qui en diffère réellement, dans le même rapport que la chaleur du feu et l'échauffement qu'elle produit; et dans ce sens être chaud n'est pas l'acte second de la chaleur. Dans le second

in motu ad agens. Unde illud quod fit inter agens, et patiens, scilicet motus respectu agentis dicitur ratio, respectu vero patientis dicitur passio, tamen nec in agente, nec in patiente est respectus ad motum prædictum, licet sit respectus agentis ad patientem, et e converso, qui respectus non sunt actio, et passio, sed duæ relationes scilicet activi, et passivi. Similiter etiam quando dicit respectum temporis ad rem temporalem, et sic de aliis, ut patet.

### CAPUT VII.

*Quid sit actio secundum rationem prædicamentalem, juxta utramque opinionem.*

Actio est forma secundum quam in id quod subijcitur, agere dicimur. Ad quod intelligendum sciendum, quod duplex est

actio. Una quæ vocatur actio immanens, ut calere. Alia quæ dicitur transiens, ut calefacere. Actio immanens non est causa efectiva rei, ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu. Calere enim idem est, quod esse in actu caloris, et secundum talem actionem dicitur agere aliquid quod est formaliter tale, sicut calor facit, seu agit formaliter calidum illud in quo est. Calere enim comparatur ad calorem, sicut actus secundus ad primum. Notandum, quod actus primus, et secundus potest dici tripliciter. Uno modo sic, quod actus primus sit forma aliqua, et actus secundus sit actio transiens, differens realiter ab ea, sicut se habet calor ignis, et ejus calefactio, et isto modo calere non est actus secundus caloris. Secundo modo dicitur actus pri-

sens l'acte premier est dit la forme qui est subordonnée, et acte second l'acte qui lui est inhérent, comme sont la surface et la chaleur; dans ce sens être chaud n'est pas non plus l'acte second de la chaleur. Dans le troisième sens l'acte premier et second sont pris suivant qu'un seul et même acte peut être pris diversement selon qu'il est considéré en lui-même ou dans quelqu'un où il existe actuellement, comme l'on considère la chaleur suivant qu'elle est une certaine forme en elle-même; mais être chaud importe la même forme dans l'habitude relativement à quelque chose qui en est affecté, parce que être chaud c'est avoir la chaleur, ou être dans la chaleur. Pareillement, concevoir et sentir sont des actions immanentes, parce qu'elles expriment l'acte de la conception ou de la sensation, l'être en acte dans celui qui conçoit ou qui sent. Or cette action immanente n'est pas directement dans le prédicament de l'action, c'est pourquoi nous nous en tiendrons là pour ce qui la concerne. La seconde action qui est appelée transitoire constitue le prédicament de l'action. Il faut remarquer qu'ainsi qu'il est dit dans le livre III de la Phys., l'action, la passion et le mouvement sont une seule et même chose. C'est pourquoi l'échauffement n'est autre chose que la chaleur en écoulement, c'est-à-dire en tant qu'elle est un acte de ce qui existe en puissance, ce qui est la même chose que le mouvement. Par exemple : supposons de l'eau réchauffée par le feu, il est certain qu'il y a en elle une chaleur produite par la chaleur du feu, laquelle chaleur considérée suivant son être est une forme, qui est la qualité dans la troisième espèce de la qualité. Suivant qu'elle est en écoulement elle est appelée mouvement parce qu'elle entre de plus en plus en participation avec l'eau. Elle est appelée action en tant qu'elle dénomme le feu qui réchauffe. Car le feu à raison de la chaleur est dit réchauffant dans la première

mus forma quæ subditur, et actus ei inhærens dicitur actus secundus ut sunt superficies et calor, nec etiam isto modo calere est actus secundus caloris. Tertio modo, dicitur actus primus, et secundus, secundum quod unus et idem actu potest accipi ut consideratur in se, et prout consideratur ut alicujus habentis ipsum actualiter. Sicut consideratur calor ut est quædam forma in se, calere vero importat eandem formam in habitudine ad aliquod habens, quia calere est habere calorem, vel esse in actu caloris. Similiter intelligere, et sentire sunt actiones immanentes, quia dicunt actum intelligenti, vel sentiendi, esse actu in intelligente, vel sentiente. Hæc autem actio immanens non est directe in prædicamento actionis, ideo de ipsa satis dictum sit. Secunda vero actio, quæ dici-

tur transiens facit prædicamentum actionis. Notandum, quod ut habetur, III *Physic.*, actio et passio, et motus sunt una et eadem res. Unde calefactio nihil aliud est quam calor ut est in fluxu, prout scilicet est actus existentis in potentia, quod idem est quod motus. Verbi gratia. Dato quod aqua calefieret ab igne, certum est, quod in ea esset aliquis calor causatus a calore ignis, qui calor quantum ad esse suum consideratus, est forma, quæ est qualitas in tertia specie qualitatis. Secundum autem quod est in fluxu, scilicet quia magis, et magis participatur in aquam, dicitur motus. Secundum autem quod denominat ignem calefacientem, dicitur actio. Nam ignis secundum eum dicitur calefaciens juxta primam opinionem, et secundum quod habet respectum ad ignem ut ad causam effi-

opinion, et en tant qu'elle a un rapport avec le feu, comme à la cause efficiente, c'est une action suivant la seconde opinion, et l'échauffement est dit action. Mais l'échauffement est dit passion en tant qu'il dénomme ou importe un rapport à quelque chose qui reçoit en comparaison avec ce dont elle reçoit. C'est pourquoi la raison de l'action, comme prédicament, consiste en ce que action dit forme en mouvement, ou un changement, ainsi qu'il y a lieu par la cause efficiente. Aussi la cause efficiente qu'elle dénomme ou à laquelle elle se rapporte est de la nature de l'action. Il s'ensuit de là que l'action, quoique la même fondamentalement que la chaleur, étant dans le même prédicament avec l'échauffement, comme elle est une passion, ainsi qu'il a été dit plus haut dans le prédicament de la relation, quoique la similitude soit la même chose que la blancheur, néanmoins comme la similitude importe quelque chose que n'importe pas la blancheur, savoir un terme *ad quem*, elle se trouve dans un autre prédicament que la blancheur; de même dans le cas proposé, quoique échauffement comme action dise chaleur en mouvement, parce qu'elle se dit action en tant qu'elle dénomme l'agent dans la première opinion, ou exprime le rapport à l'agent, suivant la seconde opinion, auquel n'ont aucun rapport la chaleur ni l'échauffement comme passion, il s'ensuit que l'échauffement action se trouve dans un autre prédicament que la chaleur ou l'échauffement passion. Ainsi s'explique cette description de l'action; l'action est la forme suivant laquelle nous sommes dits faire ce qui est soumis. C'est, en effet, la forme, qui est en mouvement ou en mutation, suivant laquelle nous sommes désignés ou dénommés comme agents dans la première opinion, ou qui a un rapport avec nous qui agissons comme à la cause efficiente, par la raison que nous agissons sur la chose qui nous est soumise, c'est-à-

cientem, est actio juxta secundam opinionem et dicitur calefactio actio. Calefactio vero passio dicitur, ut denominat, vel importat respectum ad aliquod recipiens in comparatione ad id, a quo recipit. Unde ratio actionis prout est prædicamentum, consistit in hoc quod actio dicit formam in motu, vel mutatione ut est a causa efficiente. Unde causa efficiens quam denominat, vel ad quam habet respectum, est de ratione actionis, propter hoc sequitur, quod actio quamvis sit eadem fundamentaliter cum calore, quod sit in eodem prædicamento cum calefactione, ut est passio, sicut etiam supradictum est in prædicamento relationis, licet similitudo sit eadem res cum albedine, tamen quia similitudo importat aliquid aliud quod non importat albedo, scilicet terminum ad quem, est in alio præ-

dicamento quam sit albedo. Sic in proposito, licet calefactio ut est actio, dicat calorem in motu, quia tamen dicitur actio ut denominat agens, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, ad quod habet respectum calor, nec calefactio ut est passio, ideo calefactio actio est in alio prædicamento, quam calor, vel calefactio passio. Ex his patet descriptio actionis supraposita, scilicet. Actio est forma secundum quam id quod subjicitur, agere dicimur. Est enim forma, quæ est in motu, seu in mutatione, secundum quam dicimur seu denominamur agentes juxta primam opinionem, vel quæ habet respectum ad nos, qui agimus, sicut ad causam efficientem, scilicet quia agimus in rem, quæ subjicitur, id est in rem quæ patitur, juxta secundam opinionem,

dire sur la chose qui subit la passion suivant la seconde opinion ; on voit ainsi ce que c'est que l'action. Il faut savoir que l'auteur des six principes dit quelque chose de l'action corporelle ou incorporelle que je regarde purement et simplement comme faux, ou demandant quelque explication à raison de son ambiguïté. Il dit, en effet, que l'action corporelle se trouve nécessairement avec le mouvement de l'agent, ce que je ne crois pas vrai dans toutes les actions des corps, car l'aimant, sans avoir aucune espèce de mouvement, attire le fer ; on pourroit observer la même chose à l'égard d'une multitude d'autres agents, c'est pourquoi je ne dirai rien des autres raisons de même valeur qui sont alléguées.

### CHAPITRE VIII.

*Quelle est l'action qui reçoit le plus et le moins avec la contrariété, quelle est celle qui ne reçoit rien de cela.*

L'action reçoit le plus et le moins avec la contrariété, mais il n'en est pas ainsi de toute action. Il faut observer que ou l'action exprime la forme qui est en mouvement, comme l'échauffement, qui ne signifie que la chaleur en mouvement, comme dénommant l'agent ou présentant un rapport *ad aliud* ; ou elle exprime la forme qui est en mutation et non en mouvement, comme la génération de la substance, et la création. Et comme, ainsi qu'il a été dit, l'action n'ajoute rien à la forme qu'elle exprime, et ne fait que dénommer, suivant la première opinion, ou exprimer le rapport à l'agent suivant la seconde, si la forme qu'elle exprime est en mouvement, on dit que l'action reçoit plus ou moins, ou l'agent qui est concret, comme on a dit dans le prédicament de la qualité que les choses abstraites ne reçoivent pas le plus et le moins, mais bien les concrètes ; on dit de même dans celui-ci que quelque chose, c'est-à-dire la caléfaction reçoit le plus

et sic patet quid est actio. Sciendum, quod author sex principiorum quædam dicit de actione corporea, vel incorporea, quæ vel simpliciter reputo falsa, vel extorta indigent expositione. Dicit enim quod actio corporea necessario est cum motu agentis, quod non reputo verum in omnibus actionibus corporum. Magnes enim non motu ullo genere motus, attrahit ferrum, et de multis aliis agentibus posset hoc inveniri, ideo omnia talia, quæ ille ibi ponit prætermitto.

#### CAPUT VIII.

*Quæ actio suscipit magis et minus, et contrarietatem et quæ non.*

Recipit autem actio magis, et minus, et contrarietatem, non tamen omnis. Notan-

dum, quod actio vel dicit formam, quæ est in motu, ut calefactio, quæ solum dicit calorem in motu, ut denominat agens, vel ut habet respectum ad aliud, vel dicit formam, quæ est in mutatione, et non in motu, ut generatio substantiæ, et creatio. Et quia ut dictum est, actio supra formam quam dicit, nihil addit nisi quia denominat, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, si forma quam dicit, est in motu, dicitur actio suscipere magis vel minus, vel ipsum agens quod est concretum, sicut in prædicamento qualitatis dictum est, quod abstracta non suscipiunt magis, et minus, sed concreta, ita in isto dicitur aliquid, scilicet calefacere, suscipere magis vel minus, quia est magis, vel minus cale-

ou le moins, parce qu'elle échauffe plus ou moins. Si, au contraire, la forme qu'exprime l'action n'est pas en mouvement mais seulement en mutation, une telle forme n'étant pas propre à recevoir le plus ou le moins, ni par conséquent la contrariété, en prenant la contrariété dans un sens propre, cette action ne reçoit pas non plus le plus et le moins, ni par conséquent la contrariété, en la prenant dans le sens propre. C'est pourquoi celui qui engendre ou qui crée n'est pas dit engendrant ou créant plus ou moins, ainsi s'explique, etc.

## CHAPITRE IX.

*Le propre de l'action est de produire la passion par soi.*

C'est le propre de l'action de produire d'elle-même la passion. Il faut observer que, bien que l'action et la passion et les formes, cause du mouvement d'une chose, soient une seule chose, elles sont néanmoins des prédicaments différents à raison de la dénomination diverse ou à cause du divers rapport importé. Voici l'ordre qui existe entre l'action et la passion, car la passion suit l'action qui se produit au-dehors. En effet, si agir n'est autre chose qu'occasionner dans le sujet passif la forme avec le mouvement, et éprouver la passion rien autre chose que recevoir une telle forme, il en résulte nécessairement que toute action est suivie de la passion et que agir est suivi de sentir la passion. On a donc eu raison de dire que le propre de l'action est de produire la passion dans le sujet passif. Voilà ce qui concerne l'action.

## CHAPITRE PREMIER.

*Ce que c'est que la passion formellement, comme prédicament.*

La passion est l'effet et le produit de l'action. Il faut remarquer que l'action et la passion sont une seule et même chose, savoir la forme

faciens. Si vero forma quam dicit actio, non sit in motu, sed in sola mutatione, cum talis forma non sit apta suscipere magis, vel minus, nec per consequens, contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie, nec etiam talis actio suscipit magis, vel minus, nec per consequens contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie. Unde generans, vel creans non dicitur magis, vel minus generans, vel creans, et sic patet, etc.

### CAPUT IX.

*Quod proprium actionis est ex se inferre passionem.*

Est autem proprium actionis ex se inferre passionem. Notandum, quod licet actio, et passio, et forma qua aliquid movetur, sint una res, tamen propter diversam denominationem quam importat, vel prop-

ter diversum respectum importatum, sunt diversa prædicamenta. Habent autem se actio, et passio in hoc ordine, nam ad omnem actionem egredientem ad extra, sequitur passio. Si enim agere nihil aliud est, quam causare formam in passo cum motu, et pati nihil aliud est quam talem formam recipere, necessario sequitur, quod ad omnem actionem sequitur passio, ad omne agere sequitur pati. Bene ergo dictum est, quod proprium est actionis causare passionem in passio, et sic patet de actione.

### CAPUT I.

*Quid sit passio formaliter, ut est prædicamentum.*

Passio est effectus, illatioque actionis. Notandum, quod actio, et passio sunt una res, et eadem, scilicet forma, quæ est in

qui est en flux ou *in fieri*, c'est pourquoi on ne voit pas que la passion soit un effet de l'action. En effet, si on les considère comme étant une forme, dans ce cas comme la même chose ne peut être cause et effet d'elle-même, la passion ne sera pas l'effet de l'action. Si au contraire on les considère comme deux choses, parce que l'action dénomme l'agent et la passion le patient, il ne s'en suit pas encore que la passion soit un effet de l'agent. Donc la passion n'est pas l'effet de l'action même. Il faut savoir qu'une chose peut être dite effet d'une autre de deux manières, la première proprement, en tant qu'elle est ou a été produite par elle, et dans ce sens la passion n'est pas l'effet de l'action. La seconde manière c'est quand ces deux choses se font, elles se produisent simultanément de telle sorte que l'on comprenne par une connexion nécessaire que l'une vient après l'autre. D'où il résulte que la première est dite en quelque façon cause efficiente à l'égard de la seconde, comme dans le traité *du propre* on a dit du clou et du bois dans lequel il est enfoncé quel est leur rapport avec le mouvement, il en est ainsi dans son espèce de la passion par rapport à l'action. Car l'action et la passion sont constituées par l'agent dans un certain ordre nécessaire. Car on conçoit l'agent agissant avant de concevoir ce qu'il fait subir, et ainsi la passion est dite effet de l'action.

## CHAPITRE II.

*Que la dénomination de la passion se fait formellement ab extrinseco.*

Il s'élève un doute au sujet de ce qui a été dit, savoir que ces six principes dénomment extrinsèquement la substance. Nous avons dit, en effet, que l'action, qui est subjectivement dans le patient, dénomme l'agent; cela ne semble pas vrai à l'égard de la passion, car elle dénomme le sujet passif en qui elle est formellement et subjecti-

fluxu, vel fieri, unde non videtur, quod passio sit effectus actionis. Si enim considerantur in quantum sunt una forma, tunc cum idem non possit esse causa, et effectus sui ipsius, passio non erit effectus actionis. Si vero considerentur in quantum sunt duo, quia actio denominat agens, et passio patiens, nec adhuc sequitur, quod passio sit effectus ipsius agentis, non ergo passio, est effectus ipsius actionis. Sciendum, quod aliquid potest dici effectus alicujus dupliciter, uno modo proprie, prout scilicet causatur, vel causatum est ab eo, et isto modo passio non est effectus actionis. Alio modo, quia quando utrumque fit, ita fiunt simul, quod unum necessaria connexione intelligitur esse post aliud. Unde primum dicitur esse quodam modo causa efficiens respectu secundi, quemadmodum in tractatu

de proprio dictum est de clavo, et ligno cui insigitur, qualiter se habeant ad motum, sic suo modo se habet de passione respectu actionis. Nam actio, et passio sunt ab ipso agente ordine quodam necessario. Prius enim intelligitur agens agere, quam aliquid a se pati, et sic passio dicitur effectus actionis.

### CAPUT II.

*Quod denominatio passionis est formaliter ab extrinseco.*

Dubium autem oritur contra ea quæ dicta sunt, videlicet quod ista sex principia denominant substantiam extrinsece. Dicitur enim quod actio, quæ subjective est in patiente, denominat agens, hoc enim non videtur esse verum de passione, nam ipsa denominat passum in quo est formaliter et subjective. Dicendum, quod forma

vement. Il faut dire que la forme en flux, qui est le mouvement lui-même, prise en elle-même, est dans le prédicament absolu, la chaleur, par exemple, qui se produit dans l'eau comme étant en flux, se trouve dans le prédicament de la qualité, parce que le mouvement est dans le prédicament de son terme *ad quem* et il est dit mouvement comme étant en flux. Mais en tant qu'il a telle chaleur, c'est-à-dire que l'eau qui se réchauffe est transmuée par le feu, cette dénomination appartient à la passion comme predicament. On ne dit pas, en effet, que l'eau devient chaude, parce qu'il y a de la chaleur en elle, mais parce que cette chaleur lui vient de l'agent qui l'échauffe. C'est pourquoi s'il n'y avoit pas d'agent échauffant, quelque chaleur qu'il y eût dans l'eau, on ne diroit pas pour cela qu'elle devient chaude, ou subit une passion, mais on dit qu'elle s'échauffe et subit une passion, en tant que cette chaleur est produite par un agent échauffant. Donc cette dénomination ou rapport du sujet passif vient formellement *ab extrinseco*, par la raison qu'elle importe un agent qui est extrinsèque. Ainsi donc la passion dénomme extrinsèquement le sujet, ou exprime un rapport *ab extrinseco*. Or la passion reçoit le plus et le moins avec la contrariété de la même manière que nous avons dite de l'action. Ce qu'il faut comprendre suivant ce qui a été exposé plus haut de l'action; tel est le prédicament de la passion, etc.

## CHAPITRE PREMIER.

*Ce que c'est que le prédicament quando, c'est le temps en tant qu'il dénomme une chose temporelle, ou le rapport du temps aux choses temporelles qu'il mesure.*

*Quando* est ce qui reste de l'adjacence du temps. Or on appelle ici adjacence du temps sa mesure, suivant que le temps est la mesure des choses temporelles. Pour comprendre les termes de cette défini-

in fluxu, quæ est ipse motus, secundum se accepta, est in prædicamento absoluto, puta calor, qui causatur in aqua prout est in fluxu, est in prædicamento qualitatis, quia motus est in prædicamento termini ad quem est, prout autem est in fluxu dicitur motus, prout vero habens talem calorem, scilicet aqua quæ calefit, transmutatur ab igne calefaciente, talis denominatio pertinet ad passionem prout est prædicamentum. Non enim aqua dicitur calefieri, quia in ea est calor, sed quia talis calor est a calefaciente. Unde si non esset calefaciens, quantumcumque calor esset in aqua non propter hoc diceretur calefieri, vel pati, sed dicitur calefieri, et pati in quantum talis calor est a calefaciente. Talis ergo denominatio, vel respectus passivi est for-

maliter ab extrinseco, ex quo importat agens quod est extrinsecum. Sic ergo passio extrinsece denominat subjectum, vel dicit respectum ab extrinseco. Recipit autem passio magis, vel minus, et contrarietatem eodem modo quo dictum est de actione; quod intelligitur sicut supra de actione expositum est, et sic patet de prædicamento passionis, etc.

### CAPUT I.

*De prædicamento quando quid sit, quia est tempus, ut denominat temporale, seu respectus temporis ad temporalia, qua mensurat.*

Quando est quod ex adjacentia temporis relinquatur. Vocatur autem hic adjacentia temporis mensura ejus, prout scilicet ip-

tion et ce que c'est que *quando*, il faut observer qu'il est de la nature de la mesure de donner d'une manière certaine la quantité des choses mesurées lorsqu'on l'applique à ces choses par l'opération de l'intellect, et comme il y a deux quantités, savoir l'extension et la perfection, il y a aussi une mesure pour l'une et l'autre. Nous disons, en effet, que la blancheur est la mesure de toutes les couleurs; car la blancheur contenant plus de perfection et de participation à la lumière que les autres couleurs, en l'appliquant par l'intellect aux autres couleurs nous acquérons d'une manière certaine la connoissance de la quantité de perfection qui est en eux, mais non de la quantité d'extension. De même en appliquant au drap une règle de deux coudées, nous connoissons la quantité de son extension. D'un autre côté le temps n'étant autre chose qu'une quantité successive du mouvement, peut être pris à raison de cela en deux sens. Premièrement dans un sens large pour toute quantité successive du mouvement; il y a autant de temps que de mouvements, parce que tout mouvement a une quantité successive qui le constitue formellement en extension de quantité successive, et cette quantité n'est pas un mouvement, mais un accident du mouvement qui le constitue formellement en extension, ou c'est un accident du mobile qui existe en lui par le moyen du mouvement, comme une qualité quelconque, ainsi la couleur se trouve dans la substance par le moyen de la superficie, comme il a été dit plus haut, et c'est à cause de cette succession qu'Aristote, au livre V de la Métaphysique, a mis le mouvement dans le genre de la quantité, c'est pourquoi le mouvement n'est dans les autres genres que par la raison du terme du mouvement, suivant ce que nous disons que l'augmentation et la décroissance sont dans la quantité non par la raison qu'elles sont mouvement, mais par la raison du terme auquel elles se rap-

sum tempus est mensura temporalium. Ad sciendum autem particulas prædictæ descriptionis, et quid est quando, notandum, quod de ratione mensura est, quod applicata per intellectum ad mensurata certificet nos de ipsorum quantitate, et quia duplex est quantitas, scilicet extensionis et perfectionis, ideo utrobique invenitur mensura. Dicimus enim quod mensura omnium colorum est albedo. Quia enim albedo plus continet de perfectione, et participatione lucis, quam alii colores applicando ipsam ad alios colores per intellectum, certificamur de quantitate perfectionis ipsorum, non tamen de quantitate extensionis. Similiter per lineam bicubitalem applicatam ad panum, certificamur de quantitate suæ extensionis. Cum autem tempus nihil aliud sit, quam quantitas successiva ipsius motus, secundum hoc tempus potest accipi dupli-

citer. Uno modo large, scilicet pro omni quantitate successiva motus, etiam accipiendo tempus, quot sunt motus, tot sunt tempora, quia omnis motus habet quantitatem successivam facientem ipsum formaliter, quantum quantitate successiva, et talis quantitas non est motus, sed accidens ejus faciens ipsum esse quantum formaliter, vel est accidens ipsius mobilis inexistens ei mediante motu, sicut qualitas aliqua, scilicet color inest substantiæ mediante superficie, ut supra dictum est, et propter hanc successionem Philosophus, V *Metaph.*, posuit motum in genere quantitatis, unde motus non est aliis generibus, nisi forte ratione termini motus, prout dicimus, quod augmentum et decrementum sunt in quantitate non ratione qua motus sunt, sed ratione termini ad quem sunt. Sed ejus successio dicitur tempus, large sumpto tem-



portent. Mais la succession s'appelle temps dans un sens large, et par ce temps, comme une mesure intrinsèque mesure tous les mouvements, parce que le mouvement est tel que ses successions, elle donne la connoissance certaine de sa quantité, et comme parfois cette succession nous est plus connue, nous mesurons par son moyen la succession du premier mobile, comme le dit Aristote, livre IV de la Physique, nous mesurons le temps par nos actions, et notre vie s'écoule par une aussi grande voie, donc il s'est écoulé tant d'heures de temps.

Le temps se prend dans un autre sens plus strict et plus propre pour la quantité successive du premier mouvement, ou pour le mouvement du premier mobile, et cette succession est la plus uniforme et la plus simple, et par conséquent elle est apte à nous faire connoître ce qui concerne les autres quantités successives en la leur appliquant, suivant ce que nous avons dit qu'une chose a duré une heure, un jour; et comme cette succession est une numériquement, il n'y a par conséquent, pour toutes les choses temporelles numériquement, qu'un temps par lequel sont mesurés les autres mouvements en tant que successifs, comme par une mesure extrinsèque. Il faut savoir que tous les autres mouvements sont mesurés par cette succession du premier mouvement comme par une mesure extrinsèque, aussi bien que les parties du mouvement du premier mobile, de sorte qu'une partie de ce mouvement est mesurée par une partie du temps, par une mesure intrinsèque, comme nous disons, cette évolution céleste s'est opérée tel jour, celle-là tel autre, et ainsi des autres mouvements qui sont mesurés dans leurs successions par une mesure intrinsèque. Il faut savoir que la mesure de chaque chose peut se considérer de deux manières. Premièrement dans un sens absolu, c'est-à-dire selon qu'elle est applicable, secondement en tant qu'elle est appliquée à la chose susceptible d'être mesurée. Or, le temps étant une certaine

pore, et tali tempore, sicut mensura intrinseca habet omnes motus mensurari, quia tantus est motus, quantum ejus successiones, certifiat de ejus quantitate, et quia aliquando talis successio est nobis magis nota, ideo per eam mensuramus successionem primi mobilis, ut Philosophus, IV. Phys., dicit: Mensuramus enim tempus per nostras actiones, ut per tantam viam vivimus, ergo tot temporis horæ transierunt.

Alio modo tempus stricte, et magis proprie dicitur quantitas successiva primi motus, seu motus primi mobilis, quæ successio est uniformissima, et simplicissima, et per consequens est apta nata nos certificare de aliis quantitibus successivis applicata ad eas, juxta quod dicimus, quod duravit per boram, vel per diem, et quia

talis successio est una numero, ideo est unum numero tempus omnium temporalium, per quod mesurantur sicut mensura extrinseca, omnes alii motus, ut successivi sunt. Sciendum, quod prædicta successione primi motus mesurantur omnes alii motus, ut mensura extrinseca, et mesurantur partes motus primi mobilis, ut scilicet pars illius motus mensuretur parte temporis mensura intrinseca, sicut dicimus hæc circulatio cœli fuit in ista die, et illa fuit in illa die, sicut est de aliis motibus, qui mesurantur suis successionibus mensura intrinseca. Sciendum, quod mensura uniuscujusque potest considerari dupliciter. Uno modo absolute, scilicet prout applicabilis est; alio modo, prout applicatur ad ipsum mensurabile. Cum autem tempus sit quæ-

mesure, pourra être considéré de deux manières, absolument, et dans ce sens il s'appelle temps, et dans le second sens, appliqué aux mouvements successifs, soit qu'ils soient des parties du mouvement du premier immobile, soit qu'ils soient d'autres mouvements, ou aux choses mobiles en tant que mobiles. Et comme ces choses ainsi mesurées par le temps sont appelées mesurées, comme nous disons une promenade d'aujourd'hui, c'est en conséquence de cet absolu, c'est-à-dire le temps ainsi dénommant, que se tire le prédicament *quando*, suivant la première opinion; dans la seconde opinion, c'est lorsqu'il est le rapport du temps comme mesure à la chose temporelle, c'est pour cela que l'on dit que *quando* est ce qui reste de l'adjacence ou de la mesure du temps. Car le temps, en tant que mesurant une chose temporelle, la dénomme d'une dénomination extrinsèque, et c'est cela qu'il laisse, cela qui est appelé *quando* dans la première opinion. Dans la seconde, au contraire, *quando* reste de l'adjacence du temps, car il reste de la mensuration qui s'opère par le temps le rapport du temps qui mesure à la chose mesurée, lequel est appelé *quando*, et de même que le temps a des parties comme le présent, le passé et le futur, de même aussi *quando* a des parties, parce que les choses temporelles sont dénommées par toutes ces parties. Nous disons en effet, voilà ce que nous avons fait aujourd'hui, hier, ce que nous ferons demain. On voit ainsi ce que c'est que *quando*, ce n'est autre chose qu'une forme absolue, qui est le temps dénommant une chose temporelle. Ou bien, suivant la seconde opinion, *quando* n'est autre chose que le rapport absolu de la forme susdite aux choses temporelles qu'il mesure.

dam mensura, poterit his duobus modis considerari, uno modo absolute, et sic dicitur tempus, alio modo applicata ad motus successivos, sive sint partes motus primi mobilis, sive sint alii motus, vel ad mobilia, in quantum mobilia sunt. Et quia talia ut sic mensurata a tempore sic mensuratæ denominantur, sicut dicimus ambulationem hodiernam, ideo a tali absoluto, scilicet tempore sic dominante, sumitur prædicamentum quando, juxta primam opinionem, juxta vero secundam opinionem, quando est respectus temporis ut mensurantis ad ipsum temporale, propterea dicitur, quod quando est quod relinquitur ex adjacentia, seu mensura temporis. Tempus enim ut mensurat temporale, denominat illud denominatione extrinseca, et hoc relinquit, et hoc dicitur, quando juxta primam opinionem. Juxta vero secundam, quando relinquitur ex adjacentia temporis, quia ex mensuratione, quæ est a tempore, relinquitur respectus temporis mensurantis ad mensuratum, quod dicitur quando, et sicut sunt partes ipsius temporis, scilicet præsens, præteritum, et futurum, sic etiam sunt partes quando, quia ab omnibus talibus partibus denominantur temporalia. Dicimus enim, hæc est operatio hodierna, crastina, vel hesterna. Et sic patet quid est quando, quia nihil aliud est quam forma absoluta, quæ est tempus prout denominat temporale; vel juxta secundam opinionem, quando nihil aliud est quam respectus prædictæ formæ absolute ad temporalia, quæ mensurat.

## CHAPITRE II.

*Que quando n'est pas le rapport de la chose mesurée au temps, mais tout le contraire.*

Il faut savoir qu'il y en a qui disent que *quando* n'est pas le rapport du temps qui mesure à la chose temporelle, mais, au contraire, le rapport de la chose mesurée au temps lui-même. Je ne regarde pas cela comme vrai, parce que, suivant ces philosophes, *quando* ne seroit pas une dénomination extrinsèque, mais intrinsèque, et de cette manière il ne seroit pas un des six principes qui dénomment extrinsèquement, comme nous l'avons dit plus haut, et il s'ensuivroit, suivant la seconde opinion, que *quando* seroit une relation, parce qu'il seroit un rapport *ab extrinseco*, ce qui est faux. Il faut savoir que la succession du premier mouvement, qui est appelé temps, peut être la mesure des parties du mouvement du premier mobile, de cette manière elle est une mesure intrinsèque, et c'est d'après une telle mesure que se fait la dénomination qui appartient au prédicament *quando*, comme quand nous disons que telle évolution s'est faite hier ou se fait aujourd'hui. De cette manière, *quando* se trouve en ce en quoi est le temps; parce que le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, et, par conséquent, cette dénomination est dans ses parties qui sont dénommées par les parties du mouvement, comme il a été dit, ou suivant la première opinion, le temps est dans le premier mouvement, quant au fondement du rapport qui est *quando*. Il y a aussi là le terme du rapport lui-même, c'est-à-dire les parties mesurées du mouvement qui sont le terme de ce rapport, et c'est là ce que veut dire l'auteur des six principes, quand il dit que *quando* se trouve dans ce en quoi est le temps. Dans un autre sens, le temps peut être la mesure extrinsèque des autres

## CAPUT II.

*Quod quando non est respectus rei mensuratæ ad tempus, sed e converso.*

Sciendum, quod aliqui dicunt, quod quando non est respectus temporis mensurantis ad rem temporalem, sed e converso est respectus rei mensuratæ ad ipsum tempus. Hoc non reputo verum, quia secundum istos, quando non esset denominatio extrinseca, sed intrinseca, et sic non esset unum de sex principiis, quæ extrinsece denominant, ut supra dictum est. Et sequeretur juxta secundam opinionem, quod quando esset relatio, quia esset respectus ab intrinseco, quod falsum est. Sciendum, quod successio primi motus, quæ tempus dicitur, potest esse mensura partium motus

primi mobilis, et isto modo est mensura intrinseca, et ex tali mensura fit denominatio, quæ pertinet ad prædicamentum quando, sicut dicimus quod hæc circulatio est hodierna, vel fuit hesternæ. Et isto modo in quo est tempus, in eo etiam quando, quia in motu primi mobilis est tempus subjective, et ideo talis denominatio est in partibus ejus, quæ denominantur a partibus motus, ut dictum est, vel juxta primam opinionem in primo motu est tempus, quod ad fundamentum respectus, qui est quando. Etiam in eo est terminus ipsius respectus, partes scilicet motus mensuratæ, quæ sunt terminus talis respectus, et hoc est, quod dicit author sex principiorum, quod in quo est tempus, in eo est etiam quando. Alio modo tempus

mouvements, et alors c'est d'après lui que se fait la dénomination qui appartient au prédicament *quando*; c'est ainsi que nous disons, cette promenade s'est faite hier, et de cette manière *quando* ne se trouve pas dans ce en quoi est le temps, parce que le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, et la dénomination qui provient de lui se trouve dans la promenade. Ou bien, suivant la seconde opinion, *quando* est le rapport fondé dans le temps, dont néanmoins le terme est dans la promenade, et ainsi, en quelque façon, il ne se trouve pas dans ce en quoi est le temps, etc...

### CHAPITRE III.

*Que quando ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contraire, qu'il se trouve dans tout ce qui commence d'être.*

*Quando* ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contraire. Car ce prédicament se tire de la forme absolue dénominative, ou il est le rapport de cette forme, et comme le temps d'où se tire *quando* ne reçoit pas le plus ou le moins, et n'a pas de contraire, il en sera par conséquent de même de *quando*. Mais c'est le propre de *quando* de se trouver dans tout ce qui commence d'être. Il faut remarquer qu'une chose commence d'être de quatre manières. Il y en a qui commencent par le mouvement seul, comme la chaleur dans l'eau qui se réchauffe commence d'être par le mouvement de la caléfaction, bien plus le mouvement est placé dans le genre de ces choses. En effet, l'altération se trouve dans le genre de la qualité dans laquelle se rencontre l'altération. D'autres commencent d'être par le changement qui suit nécessairement le mouvement, comme la forme substantielle est introduite dans la matière par la génération qui suit l'altération dont elle est le terme au moins extrinsèque. D'autres, au contraire,

potest esse mensura aliorum motuum extrinseca, ex quo tunc fit denominatio, quæ pertinet ad prædicamentum quando, sic dicimus, hæc ambulatio fuit hesternæ, et sic quando non est in eo in quo est tempus, quia tempus est subjective in motu primi mobilis, et denominatio facta ab eo est in ambulatione. Vel juxta secundam opinionem, quando est respectus fundatus in tempore, cujus tamen terminus est ambulatio, et sic aliquo modo non est in ea, in quo est tempus, etc.

#### CAPUT III.

*Quod quando non suscipit magis nec minus, nec habet contrarium, et quod quando est in omni eo quod incipit esse.*

Non suscipit autem quando magis, vel minus, nec etiam ipsi quando est aliquid

contrarium. Nam hæc prædicamentum sumitur a forma absoluta denominante, vel est respectus talis formæ, et quia tempus a quo sumitur quando non suscipit magis, vel minus, nec habet contrarium, igitur nec quando ista suscipiet. Est autem proprium quando esse in omni eo quod incipit esse. Notandum quod res quadrupliciter incipit esse. Quædam enim incipit per motum solum, ut calor in aqua quæ calefit; incipit esse per motum calefactionis. Imo motus ponitur in genere talium. Alteratio enim est in genere qualitatis, in qua alteratio invenitur. Quædam vero incipit esse permutationem sequentem motum necessario, sicut forma substantialis inducitur in materiam per generationem sequentem alterationem, cujus ipsa est terminus saltem extrinsecus. Quædam autem incipit esse

commencent d'être par la mutation qui suit le mouvement, mais non pas de nécessité, comme le matin l'illumination de notre hémisphère qui est précédée du mouvement local du soleil par le moyen duquel elle s'offre à nous, mais ce changement n'est pas nécessairement précédé du mouvement, car dès le premier instant de la création du soleil, l'air fut illuminé par le soleil sans aucun mouvement précédent de cet astre. Il y en a qui commencent d'être par une simple émanation, et non par mouvement ou par mutation, comme les choses qui sont créées. Or, il faut savoir que le temps, soit continu, soit partagé, ou l'*ævum*, constitue certaines mesures par lesquelles certains actes sont destinés à être mesurés, parce qu'ils doivent avoir telle ou telle durée. Or il est des actes dans lesquels, existant numériquement dans l'unité, se trouve une succession, et leur durée consiste à prendre une partie après l'autre; tels sont ceux dont j'ai dit qu'ils commencent d'être par le mouvement seul, et ces actes, lorsqu'ils se font ou lorsqu'ils ont été faits, c'est-à-dire lorsqu'ils sont en repos, sont mesurés par le temps continu. Car, par rapport à eux, le *fieri* est le mouvement, et le *factum esse* est le repos. Or le mouvement et le repos se mesurent par le temps continu, et *quando* se trouve dans tout acte semblable, comme dans le temps, ainsi qu'il a été dit. Et c'est le propre de *quando* de se trouver dans tout acte semblable qui commence ainsi d'être. Car cet acte étant proprement mesuré par le temps, il en résulte que la dénomination est aussi proprement prise du temps, de sorte qu'on dit de la promenade qu'elle s'est faite hier ou aujourd'hui, et c'est là *quando*, comme nous l'avons dit. Ou, suivant la seconde opinion, le temps, comme mesure propre, a un rapport à ces actes, et ce rapport est *quando*. Donc le propre de *quando* est de se trouver dans tout acte semblable qui com-

per mutationem sequentem motum, sed non ex necessitate, sicut illuminatio nostri hemisphaerii de mane quam illuminationem præcedit motus localis solis, per quem nobis præsens fit, talem autem mutationem non ex necessitate præcedit motus, quia in primo instanti quando creatus est sol, nullo præcedente motu solis fuit aer illuminatus a sole. Quædam autem incipit esse per simplicem emanationem, et non per motum, nec per mutationem. Sicut illa, quæ creantur. Sciendum est autem, quod tempus sive sit continuum, sive discetum, et ævum, sunt quædam mensuræ secundum quas actus quidam nati sunt mensurari, quia scilicet habent durare, tantum vel tantum, quidam autem actus est in quo uno numero existente est successio, et ejus duratio consistit in accipiendo partem post partem, sicut sunt ea de quibus dic-

tum est, quod incipiunt esse solum per motum, et tales actus quando fiunt, sive quando facti sunt, cum scilicet sunt in quiete, mensurantur tempore continuo. Eorum enim fieri est motus, et factum esse est quies. Motus autem, et quies mensurantur tempore continuo. In omni autem tali actu est quando, sicut tempore ut dictum est. Et hoc est proprium quando esse in omni tali actu, qui sic incipit esse, talis enim actus, quia proprie tempore mensuratur, proprie etiam sumitur denominatio a tempore, ut dicatur de ambulatione hodierna, vel hesterna, et hoc est quando, ut dictum est. Vel juxta secundam opinionem, tempus ut mensurans proprie habet respectum ad actus tales, et hic respectus est quando. Proprium ergo quando est esse in omni tali actu, qui sic incipit esse ut in termino, ut dictum est. Aliquis vero actus

mence d'être ainsi comme dans un terme. Il est d'autres actes dont la durée ne consiste pas à prendre successivement une partie après l'autre, mais en ce que le même indivisible reste permanent, et cet acte est double. En effet, il y a certains actes indivisibles dans lesquels il ne se trouve aucune succession, il y a néanmoins d'autres actes destinés à leur succéder, et ces actes eux-mêmes sont destinés à succéder à d'autres, comme les formes substantielles corruptibles, les pensées et les volitions successives des anges. Chacun de ces actes est indivisible, et l'un succède à l'autre. Car une forme succède à l'autre dans la matière première, et néanmoins l'être de cette forme est dans l'indivisible, et il en est ainsi des pensées et des volitions des anges dont nous venons de parler. D'où il résulte que ces actes sont mesurés par le temps discret. Car chacun de ces actes est mesuré par le moment présent du temps discret, et la succession qui existe entre ces actes est mesurée par le temps discret; or le temps discret se trouve dans le genre de la quantité discrète où l'on place le discours. Car le discours n'est pas pris ici pour le son, puisque le son est une qualité, ni pour le nombre des syllabes, parce qu'ainsi il ne seroit pas une espèce différente du nombre, ni pour plusieurs temps continus de syllabes, parce que, de cette manière, il ne seroit pas une espèce différente du temps continu. En effet, plusieurs parties de temps ne font pas une espèce différente du temps, comme il a été dit; mais il se prend pour la mesure de la prolation de ce son. Car ici il ne s'agit pas seulement de donner plusieurs choses, mais de produire une plus longue durée, suivant que plusieurs choses indivisibles durent plus qu'une seule; c'est pourquoi il faut établir ici un nombre appartenant à la mesure de durée quelconque; or, c'est une chose discrète dans ce qui commence d'être ainsi. Et ce qui a ainsi l'être, ce n'est

---

est, cuius duratio non consistit in accipiendo successive partem post partem, sed consistit in hoc, quod idem indivisibile manens stat, et iste actus est duplex. Quidam enim actus indivisibilis, in quo nulla est successio, tamen natus est ei alius actus succedere et ipse natus est succedere alteri sicut formæ substantiales corruptibiles, cogitationes et volitiones successivæ angelorum. Horum enim actuum unusquisque est indivisibilis, et unus succedit alteri. Una namque forma succedit alteri in materia prima, et tamen esse talis formæ in indivisibili est, et sic est de dictis cogitationibus et volitionibus angelorum. Unde tales actus mensurantur tempore discreto. Unusquisque enim talium actuum mensuratur nunc temporis discreti, et successio, quæ est inter tales actus, mensuratur tempore discreto, tempus autem discretum est in illo genere quantitatis discretæ in quo ponitur oratio. Non enim oratio ibi ponitur pro sono, cum sonus sit qualitas, nec pro numero syllabarum, quia sic non esset alia species a numero nec pro pluribus temporibus continuis syllabarum, quia sic non esset alia species a tempore continuo. Plures enim partes temporis non faciunt aliam speciem tempore, ut supra dictum est, sed ponitur pro mensura prolationis illius soni. Ibi enim non solum est dare plura, sed est dare plus durare secundum quod talia plura indivisibilia plus durant quam unum, ideo oportet ibi ponere aliquem numerum pertinentem ad mensuram alicujus durationis; hoc autem est discretum in talibus, quæ sic incipiunt esse. Et quæ sic habent esse, non est quando, secundum quod hic su-

pas *quando* en tant qu'il est pris ici comme restant de l'adjacence du temps continu, et si on y trouvoit *quando* de l'adjacence du présent du temps discret, il seroit d'une autre nature que *quando* dont il s'agit ici. Il y a d'autres actes indivisibles qui ne sont pas propres à succéder à d'autres, ni réciproquement, comme l'acte d'être des anges, de l'ame raisonnable et des corps célestes, et l'intellection de l'ange par laquelle il se comprend, laquelle n'est pas successive, la vision béatifique des anges et des ames. Ces actes sont mesurés par l'*ævum*, qui est tout à la fois. D'où il suit que, hien que ces actes aient commencé d'être par une simple émanation, *quando* n'est pas cependant en eux, car ils ne se mesurent pas par le temps. Or, nous pouvons dire que *quando* se trouve dans tous ces actes par une certaine coexistence du temps continu avec leur durée. Nous disons, en effet, quand fut l'ange, hier ou aujourd'hui, non pas néanmoins que l'ange, quant à son être, soit mesuré par le jour d'hier ou le jour d'aujourd'hui, mais parce que le jour d'hier ou le jour d'aujourd'hui a existé en même temps que la durée de l'ange, c'est-à-dire avec son *ævum*, ou parce que son *ævum* a coexisté avec le temps d'hier ou d'aujourd'hui, et ainsi de suite. Tel est le prédicament *quando*.

mitur quando prout relinquitur ex adjacentia temporis continui, et si in eis esset quando ex adjacentia ipsius nunc temporis discreti esset alterius rationisquam quando, de quo nunc igitur. Alius vero actus indivisibili est, qui non est aptus natus succedere alteri, nec alius sibi, sicut est actus essendi angelorum, et animæ rationalis et corporum cælestium, et intellectio angeli, qua videlicet intelligit se, quæ non est successiva, et beata visio angelorum et animarum. Et tales actus mesurantur ævo, quod est totum simul. Unde licet tales actus incoeperit esse per simplicem emanationem, tamen in eis non est quando,

non enim habent mensurari tempore. Possumus autem dicere quod in omnibus dictis actibus sit quando per quamdam coexistentiam, quam habet tempus continuuum cum durationibus eorum. Dicimus enim quando fuit angelus, et respondetur heri vel hodie; non tamen quod angelus quantum ad suum esse mensureretur die hesterno vel hodierno, sed quia dies hesterna vel hodierna simul fuit cum dicta duratione angeli, scilicet cum suo ævo, vel ævuum suum simul coexistit tempori hesterno vel hodierno. Et sic de aliis, et patet de quando.

## TRAITÉ VI.

DE UBI.

## CHAPITRE PREMIER.

*Du prédicament Ubi, ce que c'est formellement, et en quoi il se trouve subjectivement.*

*Ubi* est la circonscription d'un corps provenant de la circonscription de lieu. Pour comprendre cette définition et ce que c'est que *ubi*, il faut savoir que le lieu est la surface d'un corps contenant immobile; or une chose peut être dans un lieu de deux manières, savoir, définitivement et descriptivement. Des choses sont définitivement dans un lieu quand, sans être douées de vastes dimensions, ni par elles-mêmes, ni par accident, elles ne se trouvent pas néanmoins partout, mais sont dans une partie du monde, de telle sorte qu'elles ne sont pas dans une autre, comme les anges et les âmes séparées, d'où l'on dit qu'elles sont dans un lieu définitivement, c'est-à-dire déterminativement, parce qu'elles ont une position tellement déterminée dans une partie du monde, qu'elles ne sont pas alors dans une autre partie, et par rapport à elles on ne peut pas dire proprement de *ubi* qu'il est *in*, parce que les choses qui sont en *ubi* sont contenues dans un lieu. Mais ces choses contiennent bien plutôt le lieu qu'elles ne sont contenues dans le lieu, elles ne sont donc pas proprement dans *ubi*. On dit de toutes les choses qui ont une dimension qu'elles sont circonscriptivement dans un lieu. Ne disons rien pour le moment de la manière dont la dernière sphère est dans le lieu. Il résulte de là que la quantité qui rend formellement subjective la matière étendue, la constitue en un lieu comme cause efficiente; c'est pourquoi un corps localisé par

## TRACTATUS VI.

DE UBI.

## CAPUT PRIMUM.

*De prædicamento Ubi quid sit formaliter et in quo sit subjective.*

Ubi est circumscription corporis a loci circumscriptione proveniens. Ad intelligendam prædictam descriptionem, et quid est, ubi sciendum, quod locus est superficies corporis continentis immobilis, dupliciter autem potest aliquid esse in loco, scilicet diffinitive et descriptivè. Diffinitive sunt in loco ea, quæ licet quanta non sint, nec per se nec per accidens, tamen non sunt ubique, sed ita sunt in una parte mundi, quod non sunt in alia, sicut sunt

angeli et animæ separatæ. Unde dicuntur esse in loco diffinitive, id est determinative, quia ita determinatæ sunt in una parte mundi, quod tunc non sunt in alia, et de talibus non potest proprie dici ubi esse in. Nam ea quæ in ubi continentur in loco. Sed hujusmodi magis continentur loco, quam continentur a loco; non ergo proprie sunt in ubi. Circumscriptive vero dicuntur esse in loco omnia quanta. Dimittamus modo de ultima sphaera qualiter sit in loco. Unde quantitas, quæ formaliter facit subjectam materiam quantam, efficienter facit eam esse in loco. Unde corpus locatum per suam superficiem tangit



sa surface touche la surface du corps qui contient, et comme la surface du corps localisé est déterminée, il en est de même de la surface du lieu contenant. Or on peut considérer sous deux rapports la surface du corps qui renferme; premièrement, comme étant dans le corps contenant et le dénommant, telle la quantité; secondement, comme dénommant le corps localisé, et elle constitue ainsi le prédicament *ubi* qui n'est réellement autre chose que le lieu en tant qu'affectant la chose localisée d'une dénomination extrinsèque, comme on dit citoyen de cité, Praguéen de Prague. Ou suivant la seconde opinion, le prédicament *ubi* est un rapport du lieu qui circonscrit la chose localisée. On voit par ce qui précède que le mouvement local n'est pas dans un lieu comme tel, mais il est dans le prédicament *ubi*; or le mouvement se trouve subjectivement dans ce qui est mù, c'est-à-dire dans ce qui est mobile. On dit que le mouvement est dans le genre de la forme qui s'acquiert par le mouvement, laquelle est le terme du mouvement; mais le lieu ne se meut pas, puisqu'il est le terme du contenant immobile, tandis que la chose localisée se meut. Or le lieu comme tel n'est pas la forme qui s'acquiert dans la chose localisée, mais bien la forme du contenant. Rien ne s'acquiert donc dans la chose mobile, si ce n'est *ubi*, qui est le rapport du lieu à la chose localisée, comme la circonscrivant. Ou bien c'est la domination supposant le susdit rapport dans la première opinion. Or ce rapport se trouve terminativement dans la chose localisée, suivant l'extension du lieu dont il est le rapport, de même que le fondement s'acquiert dans la chose tendant vers des *ubi* successifs, jusqu'au terme du mouvement. On voit par là que dans les autres espèces du mouvement dans le mobile lui-même, il s'acquiert une forme intrinsèque. Car dans l'altération qui se fait du froid à la chaleur, la chaleur, qui est la

---

superficiem corporis locantis. Et sicut est signata superficies corporis locati, ita et superficies locantis. Superficies autem corporis locantis potest dupliciter considerari. Uno modo ut est in corpore locante, et denominat illud, et sic est quantitas. Alio modo, ut denominat corpus locatum, et sic facit prædicamentum Ubi, quod nihil aliud est secundum rem quam locus, ut denominat locatum denominatione extrinseca, sicut dicitur civis a civitate, et Pragensis a Praga. Vel juxta secundam opinionem prædicamentum ubi est respectus loci circumscriptis locatum. Ex prædictis patet, quod motus localis non est in loco in quantum hujusmodi, sed est in prædicamento ubi, motus autem subjective est in eo quod movetur, seu in mobili. Dicitur autem motus esse in genere formæ, quæ acquiritur per motum, quæ est terminus motus, non autem movetur locus cum sit terminus continentis immobilis: movetur autem locatum, locus autem in quantum hujusmodi non est forma quæ acquiratur in locato, sed est forma locantis. Nihil ergo acquiritur in re mobili nisi ubi quod est respectus loci ad locatum, ut circumscriptit illud. Vel est dominatio supponens prædictum respectum juxta primam opinionem. Hic autem respectus terminative est in ipso locato, et secundum extensionem loci, cujus est talis respectus, ut fundamentum acquiritur in re, quæ movetur ad aliud, et aliud ubi usque ad terminum motus. Ex his patet, quod in aliis speciebus motus in ipso mobili acquiritur forma intrinseca. Nam in alteratione, quæ fit de frigore ad calorem acquiritur calor qui est

forme intrinsèque inhérente à l'objet échauffé, se trouve acquise. Dans l'augmentation et la décroissance, il s'acquiert une certaine quantité qui est aussi la forme intrinsèque inhérente; mais dans le mouvement local, ce qui s'acquiert, c'est *ubi* qui dénomme extrinsèquement. Ou bien, suivant la seconde opinion, c'est un rapport extrinsèque fondé sur le contenant et terminé dans la chose localisée, comme il a été dit. On comprend donc la définition de *ubi*, c'est-à-dire que c'est la circonscription d'un corps, ou la dénomination d'un corps localisé circonscrit, provenant de la circonscription du lieu, c'est-à-dire du lieu qui circonscrit. Ou suivant la seconde opinion, c'est la circonscription d'un corps localisé, c'est-à-dire le rapport terminé dans un corps circonscrit, provenant de la circonscription du lieu, ou fondé dans le lieu, comme circonscrivant la chose localisée.

## CHAPITRE II.

*Ubi ne reçoit ni le plus ni le moins, il n'a pas la contrariété, et se trouve dans le corps terminé par une surface.*

*Ubi* ne reçoit ni le plus, ni le moins; ni la contrariété. Car, ainsi que nous l'avons dit, *ubi* n'est autre chose que le lieu comme dénommant la chose localisée qu'il circonscrit. Ou bien, suivant la seconde opinion, c'est un rapport extrinsèque fondé dans le lieu qui circonscrit, et terminé dans la chose localisée. Ce rapport n'ajoute rien de réel au fondement, si ce n'est le terme *ad quem*, comme il a été dit plus haut au sujet de la relation. C'est pourquoi il ne signifie rien de différent du lieu. Mais le lieu ne reçoit ni le plus, ni le moins, et il n'y a rien de contraire au lieu, comme on l'a dit. Donc *ubi* ne reçoit ni le plus, ni le moins, ni la contrariété. Or le propre de *ubi*, c'est

forma intrinseca inhærens ipsi calefacto. Et in augmento et decremento acquiritur certa quantitas, quæ etiam est forma inhærens intrinsece. Sed in motu locali acquiritur ubi, quod denominat extrinsece. Vel juxta secundam opinionem est respectus extrinsecus fundatus in locante et terminatus in locato, ut dictum est. Patet ergo descriptio ipsius ubi, scilicet quod est circumscriptio corporis, id est, denominatio corporis locati circumscripti proveniens a circumscriptioe loci, id est, ab ipso loco circumscribente. Vel juxta secundam opinionem est circumscriptio corporis locati, id est, respectus terminatus in corpore circumscripto, proveniens a circumscriptioe loci, id est fundatus in loco prout circumscribit locatum.

## CAPUT II.

*Quod Ubi non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, et quod est in corpore terminato superficie.*

Ubi vero non suscipit magis nec minus et non suscipit contrarietatem. Ut enim dictum est, ubi nihil aliud est quam locus ut denominans rem locatam, quam circumscribit. Vel juxta secundam opinionem est respectus extrinsecus fundatus in loco circumscribente, et terminatus in re locata; qui respectus nihil reale addit supra fundamentum, nisi terminum ad quem, ut supra de relatione dictum est. Unde nullam rem dicit diversam a loco. Sed locus non recipit magis vel minus, nec loco aliquid est contrarium, ut supra dictum est, ergo nec ubi suscipit magis vel minus nec contrarietatem. Proprium autem ubi

d'être dans tout corps terminé ou dénommativement, ou dans la seconde opinion terminativement, bien qu'il y ait dans un corps certains autres accidents, comme la chaleur, la douceur, etc., et que certains rapports se terminent au corps, comme l'égalité et l'inégalité, néanmoins ils ne conviennent pas au corps aussi proprement qu'à *ubi*; car le corps est ce qui est limité par une surface ou par des surfaces, et c'est là la nature du corps en tant que corps. Mais comme la nature a horreur du vide, il faut nécessairement qu'elle s'adjoigne immédiatement une autre superficie qui, comme immobile, est appelée lieu et le circonscrit, c'est *ubi*. C'est pourquoi *ubi* est proprement dans le corps, parce qu'il suit immédiatement le corps comme tel. Je dis que le propre de *ubi* est d'être dans tout corps, ajoutez et non dans une autre chose, parce qu'il n'est pas dû de lieu à l'indivisible comme tel. Si, en effet, le lieu est une quantité continue, il doit être indivisible. Or la chose localisée et le lieu sont dans un rapport adéquat, d'où il résulte que si quelque indivisible étoit lieu, il s'ensuivroit que ce lieu seroit indivisible. Remarquez qu'on peut prendre l'indivisible sous deux rapports. D'abord mathématiquement, et sous ce rapport le point seul est indivisible, et, comme il a été dit, il ne lui est pas proprement dû de lieu. En second lieu, l'indivisible se prend naturellement, car on peut arriver à la plus petite parcelle de chair, laquelle étant divisée, il n'y aura plus de chair. Néanmoins cet indivisible est étendu, tandis que le point ne l'est pas, et rien n'empêche que cette sorte d'indivisible soit dans un lieu; il admet donc *ubi*. Je dis aussi que *ubi* est dans un corps terminé; si, en effet, il y avoit un corps infini, comme les anciens philosophes supposoient qu'il y en avoit un hors du ciel, ce corps ne seroit pas dans *ubi*. Tel est ce qui concerne *ubi*.

est esse in omni corpore terminato vel denominative, vel juxta secundam opinionem terminative, licet enim quædam alia accidentia sint in corpore, ut calor, dulcedo et hujusmodi, et quidam etiam respectus terminentur ad corpus, ut æqualitas et inæqualitas, tamen non ita proprie conveniunt corpori, sicut ubi. Corpus enim est quod superficie vel superficiebus terminatur, et hoc est de ratione corporis in quantum est corpus. Sed quia natura non sustinet vacuum, oportet quod statim sibi conjungatur alia superficies, quæ ut immobilis est, locus dicitur et circumscribit illud, et hoc est ubi. Unde proprie ubi est in corpore quia immediate sequitur ipsum corpus in quantum hujusmodi. Et dico, quod proprium est ubi esse in omni corpore, supple, et non in alio, quia indivisibili in quantum hujusmodi non debetur locus. Si enim lo-

cus est quantitas continua, oportet quod sit indivisibilis. Locatum autem et locus adæquantur. Unde si alicujus indivisibilis esset locus, sequeretur quod locus ille esset indivisibilis. Notandum quod indivisibile dupliciter potest sumi. Uno modo mathematicè, et sic solus punctus est indivisibilis, et cui, ut dictum est, non debetur proprie locus. Alio modo sumitur indivisibile naturaliter, est enim devenir ad minimam carnem, quæ si dividatur, non erit amplius caro. Hoc tamen indivisibile est quantum, et non punctus, et nullus prohibet tale indivisibile esse in loco: igitur in eo est ubi. Dico etiam quod ubi est in corpore terminato. Si enim esset corpus infinitum, ut ponebant primi Philosophi esse extra cælum, tale corpus non esset in ubi, et sic patet de ubi, etc.

## TRAITÉ VII.

## DE LA POSITION.

## CHAPITRE PREMIER.

*Du prédicament de position ; est-il quelque chose suivant la raison formelle ?*

La position est l'ordre ou la disposition des parties dans le lieu. Pour comprendre cela, il faut savoir que la partie est prise comme le tout d'une manière multiple. En effet, il y a un triple tout, le tout universel, potentiel et intégral, et lorsqu'on parle d'un autre tout, comme le tout dans la quantité, le tout dans le temps, le tout dans le lieu, ils se rapportent à ces trois premiers. Or on appelle tout universel un genre dont les parties subjectives sont des espèces; le tout potentiel est quelque chose où il y a des puissances qui ne peuvent être appelées ni parties intégrales, ni parties subjectives, comme l'ame est un tout potentiel par rapport à ses puissances, et chacune de ses puissances est appelée force potentielle. Le tout intégral est de deux sortes. L'un qui est constitué par les parties intégrantcs de l'essence de la chose composée. Chacune de ces parties, prise en elle-même, n'est pas destinée à exister naturellement sans l'autre, comme la forme et la matière. Il y a un autre tout intégral dont les parties séparées du tout peuvent naturellement exister par elles-mêmes, comme un morceau de bois étant divisé en deux fragments, chacune des parts peut exister par elle-même, et c'est là, comme on dit en métaphysique, *passio quanti in eo quod quantum est*. Et comme ces parties sont divisibles, elles peuvent être déterminées par l'intellect,

## TRACTATUS VII.

## DE SITU.

## CAPUT PRIMUM.

*De prædicamento situs, an aliquid sit secundum rationem formalem.*

Positio est ordo seu ordinatio partium in loco. Ad intelligendum autem prædictam descriptionem, sciendum est, quod pars multipliciter dicitur sicut et totum. Est enim triplex totum, scilicet universale, potentiale et integrale. Et si aliud totum dicatur, ut totum in quantitate, totum in tempore, totum in loco, ad ista tria reducuntur. Dicitur autem totum universale genus, cujus partes subjectivæ sunt species, totum vero potentiale dicitur aliquid, in quo sunt potentiæ, quæ nec partes inte-

grales dici possunt, nec partes subjectivæ, sicut anima respectu suarum potentiarum est totum potentiale, et quælibet ejus potentia dicitur vis potentialis. Totum vero integrale est duplex. Unum est, quod constituitur ex partibus integrantibus essentialiam rei compositæ. Quarum partium unaquæque per se accepta non est nata esse naturaliter sine alia, sicut sunt forma et materia. Aliud vero totum integrale est, cujus partes sunt natæ divisæ a toto quælibet per se esse, sicut diviso ligno toto in duo ligna unaquæque partium potest per se esse, et hæc est passio quanti in eo quod quantum est, ut dicitur V *Metaph.* Et quia tales partes sicut sunt divisibiles, ita per

quoiqu'elles ne soient pas séparées, et parce que, considérées en elles-mêmes, elles ont un certain ordre dans le tout, l'une étant considérée proprement comme étant le centre du tout, une autre comme venant ensuite, et ainsi des autres, un tel ordre est appelé puissance, laquelle est la différence de la quantité, comme il a été dit. Il ne faut pas croire cependant qu'un pareil ordre, qui est appelé puissance, soit une relation, parce que la différence de la quantité ne peut pas être dans un prédicament différent de la quantité, mais elle peut être une relation *secundum dici*, comme nous disons que la science est une relation ou un *relativus secundum dici*. Car la science est dans la première espèce de la qualité par antériorité, et secondairement elle désigne un certain rapport à ce qui est susceptible d'être connu par la science. On peut aussi considérer sous un autre point de vue les parties intégrales dont nous venons de parler dans leur comparaison avec le lieu, en tant, par exemple, qu'une partie du lieu correspond à chacune des parties ainsi coordonnées dans le tout; et cet ordre ou disposition des parties dans le lieu s'appelle position, qui est le prédicament *situs*. Il faut remarquer que le tout localisé et tout le lieu restant les mêmes, les diverses parties de la chose localisée peuvent être appliquées aux différentes parties du lieu, il y a par conséquent quelque différence entre la comparaison du tout localisé avec le tout localisé, et la comparaison des parties avec les parties, et ainsi la puissance qui désigne l'ordre des parties de la chose localisée, relativement aux différentes parties du lieu, est un prédicament différent du prédicament *ubi*, qui signifie la circonscription de la chose localisée par le lieu. Il faut observer que la superficie du corps contenant, qui est appelé lieu, et la superficie du corps contenu coexistent simultanément, et telle est la figure du corps contenu, telle est aussi la figure du lieu ou la superficie du corps contenant, et par conséquent

intellectum signari possunt, quamvis non sint divisæ, et quia in se consideratæ inter se habent aliquem ordinem in toto, quia una consideratur proprie esse centrum totius, et alia post aliam, et sic de aliis, talis ordo dicitur potentia, quæ est differentia quantitatis, ut supra dictum est. Nec tamen est credendum, quod talis ordo, qui dicitur potentia, sit relatio, quia differentia quantitatis non potest esse in alio prædicamento a quantitate, sed potest esse relatio secundum dici, sicut dicimus, quod scientia est relatio, vel relatum secundum dici. Est enim scientia in prima specie qualitatis per prius, secundario autem dicit quemdam respectum ad scibile. Alio modo possunt considerari prædictæ partes integrales, ut comparantur ad locum, prout,

scilicet cuilibet parti sic ordinatæ in toto correspondet pars loci, et talis ordo, seu ordinatio partium in loco dicitur positio, quæ est prædicamentum situs. Notandum, quod manente eodem toto locato et eodem toto loco, possunt partes diversæ locati diversis partibus loci applicari, et ideo est aliqua diversitas inter comparisonem totius locati ad totum locatum, et inter comparisonem partium ad partes, et sic potentia, quæ dicit ordinem partium locati ad diversas partes loci, est aliud prædicamentum quam prædicamentum Ubi, quod dicit circumscriptionem locati a loco. Notandum, quod superficies corporis continentis, quæ locus dicitur, et superficies corporis contenti sunt simul, et secundum quod est figura corporis contenti, sic est

il faut que le lieu ait une habitude différente par rapport à la chose localisée, suivant la situation des parties et sa différence dans le corps localisé. C'est pourquoi du lieu contenant ainsi diversement les parties de la chose localisée on dénomme cette chose même à raison de ses parties. Le prédicament de situation ou de position est ainsi appelé, comme on dit un homme assis, parce que les parties du lieu circonscrivent de cette manière les parties de la chose localisée. Ou, suivant la seconde opinion, le rapport fondé sur la chose localisée, à raison de ses parties, est la position ou situation. On voit donc par là ce que c'est.

## CHAPITRE II.

*La position est la dénomination ou le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée.*

Il faut savoir qu'il en est qui disent que la situation ou position n'est pas la dénomination ou le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée, mais bien plutôt un rapport tiré des parties de la chose localisée relativement aux parties du lieu. Si on leur objecte que s'il en étoit ainsi, il s'ensuivroit que cette dénomination ne seroit pas *ab extrinseco*, parce que le rapport fondé sur les parties de la chose localisée, suivant la première opinion, laquelle est le prédicament de situation, ne se trouve pas en dehors du tout localisé, d'où il suivroit que la situation seroit une relation. Ils répondent à cela qu'il arrive pour la situation ce que nous avons dit plus haut pour la passion, laquelle, quoique étant subjectivement dans l'objet qui la subit, dénomme néanmoins le patient d'une dénomination extrinsèque, parce qu'elle ne le dénomme qu'à raison de l'agent, qui est extérieur, et ainsi ils disent que les parties de la chose

figura loci, seu superficies continentis, et ideo secundum situationem partium et ejus diversitatem in corpore locato, necesse est locum diversam habitudinem habere ad locatum. Unde a prædicto loco sic diversimode locante partes locati denominant ipsum locatum ratione suarum partium. Dicitur prædicamentum situs seu positionis, sicut dicitur homo sedens, quia partes loci sic circumscribunt partes locati. Vel juxta secundam opinionem respectus fundatus in locato ratione suarum partium, est positio seu situs. Patet ergo quid est situs seu positio.

### CAPUT II.

*Quod positio est denominatio seu respectus sumptus a partibus loci, ratione partium locati.*

Sciendum est, quod quidam dicunt, quod

quidam dicunt, quod situs seu positio non est denominatio sive respectus sumptus a partibus loci ratione partium locati, sed potius est respectus sumptus a partibus locati ad partes loci. Et si objiciatur eis, quod si hoc esset, sequeretur quod talis denominatio non esset ab extrinseco, quia respectus fundatus in partibus locati juxta secundam opinionem, ad quam sequitur talis denominatio juxta primam opinionem quæ est prædicamentum situs, non est extra totum locatum. Unde sequetur quod situs esset relatio. Ad hoc respondent quod de situ accidit sicut de passione supra dictum est, quæ licet sit subjective in passo, tamen ab ea denominatur patiens denominatione extrinseca, quia non denominat illud nisi ratione agentis, quod est extra, et sic dicunt, quod partes locati sic ordinatæ non denominant totum in prædicamento

localisée ainsi coordonnées, ne dénomment le tout dans ce prédicament qu'à raison des parties du lieu auxquelles elles se rapportent. Et comme, ainsi que nous l'avons dit plus haut, Aristote n'a point établi ces prédicaments, et que celui qui l'a fait n'a pas une grande autorité, ni un partisan de quelque valeur, il en résulte que chacun aujourd'hui peut en penser et en dire ce qui lui plaît. Néanmoins les deux opinions pourroient se soutenir, mais la première a plutôt pour but d'établir que ce prédicament signifie la forme survenant extrinsèquement, tandis que la seconde paroît se fonder sur la signification des locations qui importent la position. Car *sessio* et *cuatio* semblent signifier plutôt la disposition des parties de la chose localisée par rapport aux parties du lieu, que *vice versa*. Il en est de même de âpre et doux, car cela est âpre dont les parties se présentent également. Quelle est la plus probable de ces opinions, j'en laisse le jugement au lecteur.

### CHAPITRE III.

*La situation ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contrariété, ce qui lui est propre, c'est d'assister à la substance d'une manière prochaine.*

Le *situs* ou position ne reçoit ni le plus, ni le moins, soit qu'elle soit le rapport des parties du lieu aux parties de la chose localisée ou *vice versa*, parce que ni les parties du lieu, ni les parties de la chose localisée ne reçoivent le plus et le moins, par conséquent ni le *situs* non plus. De même ce *situs* ne reçoit pas la contrariété, comme on peut le déduire de ce qui a été dit. C'est le propre du *situs* d'*assister* d'une manière prochaine à la substance matérielle. Pour comprendre cela, il faut savoir qu'*assister*, dans le sens où on prend ici ce mot, c'est être en rapport. Il faut noter que la quantité affecte la chose ma-

isto, nisi ratione partium loci, ad quas habent respectum. Et quia, ut supra dictum est, ista prædicamenta non fecit Aristoteles, et ille qui fecit, non fuit tantæ auctoritatis, nec habuit aliquem expositorem alicujus auctoritatis, ideo de eis quilibet modernorum dicit, sicut sibi videtur. Utraque tamen opinio posset salvari, sed prima magis stat ad salvandum quod hoc prædicamentum dicat formam extrinsecus advenientem. Secunda vero videtur magis stare cum significato dictionum, quæ important positionem. Nam sessio et cubatio magis videntur dicere dispositionem partium locati per respectum ad partes loci, quam e converso. Et similiter se habet de aspero et leni, asperum enim est cujus partes æqualiter porriguntur. Quæ autem istarum opinionum sit probabilior, legendis judicio relinquo, etc.

### CAPUT III.

*Quod situs non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, et quod proprium ejus est proxime assistere substantiæ.*

Situs autem, seu positio non recipit magis nec minus, sive sit respectus partium loci ad partes locati, sive e converso, quia nec partes loci nec partes corporis locati suscipiunt magis vel minus; ideo nec situs suscipit magis vel minus. Similiter nec recipit contrarietatem, ut ex supra dictis potest patere. Est autem proprium situs proxime assistere substantiæ materiali. Ad quod intelligendum, sciendum est quod assistere, ut hic sumitur, est esse respectivum. Notandum quod quantitas afficit rem materialem prius quam aliquod accidens. Unde primam materiam prius natura in-

térielle avant aucun accident. C'est pourquoi la forme substantielle qui donne l'être informe la matière première avant la nature. Pour cette information, la quantité passe naturellement avant quelque autre accident; or, comme on l'a dit, la passion propre de la quantité, c'est d'être divisible en parties intégrales; c'est pourquoi, dans le chap. V de la Métaph., Aristote en donne cette définition. *Quantum* est ce qui est divisible en parties toujours divisibles. Le *situs*, qui est un certain rapport, se termine à ses parties intégrales, quoiqu'il soit fondé sur le lieu, ou, suivant d'autres, sur les parties de la quantité, et se termine aux parties du lieu, lequel rapport est suivi de la dénomination qui constitue le prédicament *situs*, suivant la première opinion. Donc le plus prochain rapport de la substance matérielle, soit terminativement, soit fondamentalement, c'est le *situs* ou position.

## TRAITÉ VIII.

### DE L'HABITUDE.

#### CHAPITRE PREMIER.

*De l'habitus en tant que prédicament, ce que c'est formellement.*

L'*habitus* est l'adjacence des corps et de ce qui les environne. Pour comprendre ceci, il faut savoir que avoir quelque chose signifie un certain rapport. On dit que certains sujets ont certaines choses, mais entre le sujet qui a ces choses et les choses elles-mêmes, il n'y a qu'un rapport de raison, comme quand on dit que quelque chose a une substance ou une partie de substance, le pied, la main, ou

format forma substantialis, quæ dat sibi esse. Ad quam informationem prius natura sequitur quantitas, quam aliquod aliud accidens: ut autem supra dictum est, propria passio quantitatis est quod sit divisibilis in partes integrales. Et ideo V *Metaph.* a Philosopho sic describitur. Quantum est quod est divisibile in semper divisibilia. Ad quas partes integrales terminatur situs qui

est respectus quidam, licet fundetur in loco vel secundum alios fundatur in partibus quantitatis et terminatur ad partes loci, ad quem respectum sequitur denominatio, quæ facit prædicamentum situs, juxta primam opinionem. Proximus ergo respectus substantiæ materialis sive terminative, sive fundamentaliter est situs sive positio, etc.

## TRACTATUS VIII.

### DE HABITU.

#### CAPUT PRIMUM.

*De habitu secundum quod est prædicamentum quid sit formaliter.*

Habitus est corporum, et eorum quæ circa corpus sunt adjacentia. Ad intelli-

gendum autem prædictam descriptionem, sciendum, quod habere aliquid dicit quemdam respectum. Quædam enim dicuntur habere aliquas res, sed inter habentem et res habitus est solus respectus rationis, ut cum aliquid dicitur habere substantiam,



qu'elle a une quantité ou une qualité; et cependant entre le sujet et la chose possédée, il n'y a aucun rapport réel, mais seulement un rapport de raison. C'est pourquoi cette manière d'avoir appartient aux prédicaments absolus. Il y a d'autres sujets qui sont dits avoir certaines choses, de manière qu'entre le sujet et ces choses il existe un rapport réel et conversif, comme le père est dit avoir un fils, et le fils un père, le maître un esclave ou un domaine, et l'esclave et le domaine un maître. Or du père au fils et du fils au père, il y a un rapport réel; il en est de même du maître et de l'esclave, et cette manière d'avoir appartient au prédicament de relation. D'autres sujets sont dits avoir certaines choses; et entre ces sujets et les choses possédées, il y a un rapport réel, mais non conversif, mais bien un rapport du sujet à la chose, et c'est dans ce sens qu'on dit que le temps a les choses temporelles, le lieu l'objet localisé, les parties du lieu les parties de l'objet localisé, et le contenant le contenu; et cette manière d'avoir appartient aux prédicaments *quando*, *ubi* et *situs*. Car on dit que ce qui possède de cette manière a le contenu, ce qui revient au prédicament *quando* et la chose située, ce qui revient au prédicament *situs*. Le vase en effet est un lieu mobile, et le lieu est est un vase immobile, comme il est au livre IV de la Phys. D'autres sujets sont dits avoir certaines choses, et entre ces sujets et ces choses, il existe un rapport réel, non conversif, de manière qu'un tel rapport est le rapport de la chose possédée au sujet qui la possède, comme on dit que l'homme a une tunique, et le rapport est de la tunique à l'homme qui la possède, mais non réciproquement. Cette manière d'avoir appartient à ce prédicament, je veux dire l'*habitus*. Remarquez, ainsi que le dit Aristote, chap. XV des Animaux, que la nature a pourvu de vêtements et d'armes les autres animaux.

vel partes substantiæ, sicut pedem vel manum, vel habere quantitatem vel qualitatem, et tamen inter habens et res habitas nullus est respectus realis, sed solum rationis. Unde hoc habere pertinet ad prædicamenta absoluta. Quædam vero dicuntur habere aliquas res, ita quod inter habentem et res habitas est respectus realis et conversivus, sicut pater dicitur habere filium, et filius patrem, et dominus servum, vel possessionem, et servus vel possessio dominum. Patris autem ad filium, et filii ad patrem est respectus realis, et similiter est de domino et servo, et istud habere pertinet ad prædicamentum relationis. Quædam autem dicuntur habere aliquas res et inter habentia et res habitas est respectus realis, sed non conversivus, sed est respectus habentis ad rem habitam, et isto modo tempus dicitur habere tem-

poralia, et locus locatum, et partes loci partes locati, et continens contentum. Est istud habere pertinet ad prædicamenta quando, et ubi, et situs. Nam continens ita dicitur habere contentum, quod reducitur ad prædicamentum quando, et situs situatum, quod pertinet ad prædicamentum situs. Nam vas est locus mobilis, et locus est vas immobile, ut dicitur IV Phys. Quædam autem dicuntur habere aliquas res, et inter habentia et res habitas est respectus realis, non conversivus, ita videlicet quod respectus talis est rei habitæ ad ipsum quod habet eam, sicut homo dicitur habere tunicam, et respectus est tunicæ ad ipsum hominem habentem, et non e converso. Et hoc habere pertinet ad istud prædicamentum, scilicet habitus. Notandum, quod ut Philosophus dicit, XV De animal., natura providit aliis animalibus,

Quelques-uns ont pour vêtement des poils, d'autres un cuir épais, ou une carapace, ou quelque chose de ce genre. De même elle a donné à quelques-uns pour armes des dents, aux autres des cornes, aux autres des griffes et autres choses semblables; pour l'homme, elle ne lui a rien donné de tout cela, mais en revanche elle lui a donné l'intelligence et des mains, afin que par ce moyen il pût se pourvoir de ce qui lui est nécessaire et se faire avec les choses extérieures des vêtements et des armes. C'est pourquoi dans les animaux les vêtements comme les armes sont des parties substantielles de ces mêmes animaux; et entre les sujets qui possèdent et les objets possédés, il n'y a pas de rapport réel, mais un rapport de raison, comme il a été dit. C'est pourquoi la dénomination qui se fait par rapport à eux, à raison de leurs vêtements ou de leurs armes naturelles, n'appartient pas à ce prédicament. Mais entre notre vêtement, nos armes et nous, il y a un rapport réel, aussi nos vêtements et nos armes, en tant qu'ils nous dénomment comme les possédant, sont le prédicament *habitus*. Ou bien, suivant la seconde opinion, leur rapport à nous est le prédicament *habitus*. C'est pour cela que ce prédicament ne convient qu'aux hommes. Il est vrai aussi que nous revêtons et armons certains animaux avec des vêtements et des armes qui leur sont étrangers; en effet, nous habillons les singes et nous harnachons un cheval, et sous ce rapport ce prédicament peut leur appartenir. Tel est ce prédicament.

## CHAPITRE II.

*L'habitus peut se fonder immédiatement dans la substance.*

On n'est pas certain si ce prédicament est la dénomination qui suit le rapport, ou dans la seconde opinion le rapport lui-même, comment

de vestimentis et de armis. Unde quædam pro vestimento habent pilos, quædam vero corium grossum, vel corticem, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam aliquibus pro armis dentes dedit, aliis cornua, aliis vero ungues, et hujusmodi, homini autem nihil horum dedit, sed dedit ei intellectum et manus, ut per eas posset sibi providere, et de rebus exterioribus faceret sibi vestimenta et arma. Unde in aliis animalibus tam vestimenta quam etiam arma sunt partes substantiales eorum, et interhabentia et habita non est aliquis respectus realis, sed solum rationis, ut dictum est. Unde denominatio, quæ fit in eis vel a vestimentis, vel ab armis eorum naturalibus non pertinet ad hoc prædicamentum. Sed inter vestimenta et arma nostra et nos est

respectus realis, et ideo vestimenta et arma prout denominant nos habentes ea sunt prædicamentum habitus. Vel juxta secundam opinionem respectus eorum ad nos est prædicamentum habitus. Unde hoc prædicamentum solum convenit hominibus. Verum est autem, quod etiam quædam animalia vestimus et armamus vestimentis et armis exterioribus. Vestimus enim simias et falleramus equos: et isto modo hoc prædicamentum potest ad ea pertinere. Et sic patet, etc.

### CAPUT II.

*Quod habitus potest immediate fundari in substantia.*

Videtur autem esse dubium, sive hoc prædicamentum sit denominatio sequens

il peut appartenir aux genres des accidents. Il est en effet constant que les vêtements comme les armes sont dans le genre de la substance. Or la dénomination prise de la substance ne se met pas dans un genre différent de la substance, ou, suivant la seconde opinion, comment le rapport sera-t-il fondé dans la substance immédiatement, puisqu'il n'ajoute rien de réel au fondement, comme il a été dit; il s'ensuit donc ou que la substance sera accident, ou que l'*habitus* ne sera pas accident. Il faut dire, ce qui ne répugne pas, que le rapport réel est fondé dans la substance. En effet, la substance créée comme telle se rapporte réellement au créateur, et ce rapport est immédiatement fondé en elle, et la substance n'est pas pour cela rapport ou accident. Notez que l'accidentalité de la quantité et de la qualité, qui sont des accidents absolus, est différente de l'accidentalité des sept autres prédicaments. Car l'accidentalité des absolus consiste en ce qu'ils surviennent dans l'être en acte par inhérence, et de cette manière la substance ne peut pas être accident, au contraire, l'accidentalité des sept autres prédicaments consiste en ce qu'il arrive à la forme ou au sujet de la forme d'avoir un terme *ad quem*. Et comme une forme substantielle, ou une substance composée peut avoir un semblable terme, rien n'empêche que de cette manière elle soit un accident, de sorte qu'elle se produise accidentellement dans un sujet, d'où il arrive au vêtement de devenir adjacent au corps et d'avoir un tel rapport avec lui : Et de cette manière, soit que le vêtement soit pris comme dénommant, il lui arrive de dénommer ainsi, et il est accident : ou dans la seconde opinion il arrive au vêtement d'avoir le corps pour terme auquel il se rapporte comme adjacent. Ou on peut dire qu'on ne fait pas indifféremment des

respectum, sive juxta secundam opinionem sit ipse respectus, quomodo hoc prædicamentum pertinebit ad genera accidentium. Constat enim quod vestimenta sive arma sunt in genere substantiæ. Denominatio autem sumpta a substantia non ponitur in alio genere a substantia, sive juxta secundam opinionem quomodo fundabitur respectus immediate in substantia, cum respectus nihil reale addat supra fundamentum, ut supra dictum est; ideo sequitur, quod substantia vel erit accidens, vel quod habitus non erit accidens. Ad quod dicendum, quod non est inconueniens, quod respectus realis in substantia fundetur. Substantia enim creata in quantum hujus realiter refertur ad creatorem, et talis respectus immediate in ea fundatur, nec propter hoc substantia est respectus vel accidens. Notandum, quod differt accidentalitas quantitatis et qualitatis quæ sunt accidentia absoluta, ab accidentalitate

aliorum septem prædicamentorum. Nam accidentalitas absolutorum consistit in hoc quod adveniunt enti in actu per inhærentiam, et isto modo substantia non potest esse accidens. Accidentalitas autem aliorum septem prædicamentorum consistit in hoc, quod accidit formæ seu subjecto formæ habere terminum ad quem. Et quia forma substantialis seu substantia composita potest habere talem terminum, isto modo non est inconueniens quod sit accidens, id est ut accidentaliter alteri adveniat, unde accidit vestimento ut adjaceat corpori, et ut talem respectum habeat ad ipsum; et sic sive sumatur vestimentum, ut denominans, accidit sibi sic denominare, et sic est prædicamentum habitus juxta primam opinionem, et est accidens: vel juxta secundam opinionem accidit vestimento habere corpus pro termino, ad quem ut adjacens habet respectum. Vel potest dici, quod non ex omni substantia indifferenter

vêtements et des armes de toute espèce de substance, mais que pour faire des armes on prend une substance qui a une certaine qualité, comme la dureté. De même, on ne fait pas indifféremment des vêtements avec toute espèce de substance, mais on prend une substance qui a telle qualité, comme la mollesse, la facilité de se plier, etc., et le rapport qui est l'*habitus* se fonde sur ces quantités, ou à raison de ces substances, en tant qu'elles ont ces qualités. Donc l'*habitus* est l'adjacence des corps et des choses qui les environnent, ce qui se conçoit ainsi : l'*habitus* est l'adjacence, c'est-à-dire la dénomination des corps comme choses qui sont dénommées, et des choses qui environnent le corps, c'est-à-dire des choses qui opèrent une semblable dénomination, comme l'homme vêtu est désigné et dénommé par les vêtements qui l'enveloppent. Ou bien, suivant la seconde opinion, l'*habitus* est l'adjacence ou le rapport des corps terminativement. Car ce rapport, c'est-à-dire le rapport du vêtement se termine au corps vêtu, et il appartient aux choses qui sont fondamentalement autour du corps. En effet, le fondement de ce rapport est le vêtement lui-même, comme on l'a dit ; ainsi s'explique l'*habitus*. Il faut observer que, quoique cette dénomination appartienne au tout de ce qui a cet *habitus*, car on dit que l'homme est vêtu et chaussé, néanmoins elle convient à elle-même à raison de l'*habitus* qui est adjacent à la partie. Car, quoique l'homme soit dit chaussé, c'est néanmoins à raison de la chaussure qui est adjacente au pied, lequel est une partie intégrante de l'homme, puisque tout le corps n'est pas vêtu, c'est à raison de la partie à laquelle le vêtement est adjacent, voilà ce qui concerne l'*habitus*.

fiunt arma, et vestimenta, sed arma fiunt ex substantia habente aliquam qualitatem, puta duritiem et hujusmodi. Similiter vestimenta fiunt non ex qualibet substantia indifferenter, sed ex habente talem qualitatem, puta mollitiem et plicabilitatem, vel hujusmodi, et super his quantitibus fundatur respectus, qui est habitus, vel a dictis substantiis, in quantum habent tales qualitates. Est ergo habitus adjacentia corporum, et eorum quæ circa corpus sunt, quod sic intelligitur. Habitus est adjacentia, id est denominatio corporum, sicut eorum quæ denominantur, et eorum quæ sunt circa corpus, id est eorum a quibus fit talis denominatio, sicut a vestimentis, quæ sunt circa corpus, dicitur et denominatur homo vestitus. Vel juxta secundam

opinionem, habitus est adjacentia, id est respectus corporum terminative. Talis enim respectus, scilicet vestimenti, terminatur ad corpus vestitum, et est eorum quæ sunt circa corpus fundamentaliter. Nam fundamentum talis respectus est ipsum vestimentum, ut dictum est, et sic patet descriptio habitus. Notandum, quod licet talis denominatio sit totius habentis talem habitum, nam homo dicitur vestitus et calciatus, tamen convenit sibi ratione habitus qui adjacet parti. Licet enim homo dicatur calciatus, tamen dicitur ratione calciamenti, quod adjacet pedî, qui est pars integralis hominis, cum totum corpus non sit vestitum, sed ratione illius partis cui adjacet vestimentum. Patet ergo de habitu, etc.

## CHAPITRE III.

*L'habitus reçoit le plus et le moins, mais non tout habitus, il n'a pas la contrariété.*

L'*habitus* reçoit le *plus* et le *moins*, mais il y a des exceptions. Mais on ne sait pas parfaitement quel est celui qui reçoit le plus et le moins. En effet, si les rapports reçoivent le plus et le moins dans la même proportion que les fondements reçoivent l'intension et la rémission, et suivant ces rapports les termes sont appelés rapports plus ou moins. Comme on dit qu'une chose échauffe plus ou moins selon la chaleur plus ou moins grande qu'elle produit. Mais le fondement de l'*habitus* étant la substance, comme on l'a dit, laquelle ne reçoit ni le plus, ni le moins, il s'ensuit que l'*habitus* ne reçoit ni le *plus*, ni le *moins*. Pour comprendre cela il faut savoir que, comme il a été dit, ces six prédicaments ne désignent que l'absolu en tant qu'il dénomme quelque chose d'extrinsèque, laquelle dénomination suit quelque rapport réel qui existe entre la chose qui dénomme et la chose dénommée et qui est cependant un rapport dans le genre de la relation. Ou l'on désigne ce rapport suivant la seconde opinion, et il est commun aux six principes susdits. C'est pourquoi telle chose dénommée est dite *plus* ou *moins* d'après l'intension ou la rémission de l'absolu qui dénomme, ainsi qu'on l'a dit. Quelquefois la dénomination *plus* ou *moins* ne se fait pas d'après l'intension ou la rémission du sujet dénominateur, mais par la présence de plusieurs dénominateurs de même nature par lesquels l'objet dénommé se trouve l'être par ce qui est respectif à chacun; comme nous disons que le feu qui échauffe trois morceaux de bois les échauffe plus que s'il n'en échauffoit que deux du même de-

## CAPUT III.

*Quod habitus suscipit magis et minus, licet non omnis, et quod habitus non habet contrarietatem.*

Recipit autem habitus magis et minus, licet non omnis. Qualiter autem habitus recipit magis et minus, videtur esse dubium. Si enim respectus in tantum recipiunt magis et minus, in quantum fundamenta recipiunt intensionem, et remissionem, et secundum istos respectus denominantur termini respectus magis vel minus. Sicut dicitur magis, vel minus calefaciens a majori, vel minori calore quem efficit. Sed cum fundamentum habitus sit substantia, ut dictum est, quæ non suscipit magis vel minus: ergo nec habitus suscipit magis vel minus. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod ut dictum est, ista sex

prædicamenta nihil aliud dicunt nisi absolutum, ut denominat aliquid extrinsecum, quæ denominatio sequitur aliquem respectum realem, qui est inter denominans et denominatum, qui tamen respectus est in genere relationis. Vel juxta secundam opinionem dicunt prædictum respectum, et talis respectus est communis dictis sex principiis. Unde tale denominatum dicitur magis vel minus ab intensione vel remissione illius absoluti denominantis, ut dictum est. Aliquando vero denominatur magis, vel minus, non ab intensione vel remissione denominantis, sed si plura fuerint denominativa ejusdem rationis, a quibus denominatum secundum unumquodque quod est, eo denominatur, sicut dicimus, quod ignis calefaciens tria ligna magis calefacit, quam si calefaceret duo eodem gradu caloris. Constat enim quod omnes

gré de chaleur. Il est sûr, en effet, que ces trois caléfactions sont de même nature et que le feu agit sur elles suivant une seule puissance caléfactive, et de cette manière la caléfaction peut se dire plus ou moins, quoique dans les caléfactions comme dans quelques autres actions que ce soit on n'ait pas l'habitude de dire plus ou moins dans ce sens; il en est de même dans la seconde opinion, car si plusieurs rapports de même nature auxquels répond un seul terme dénomment le terme plus, tandis qu'un plus petit nombre le dénomment moins, l'*habitus* ne reçoit point le plus ou le moins de la première manière. En effet, on ne dira jamais que quelqu'un est plus ou moins vêtu ou plus ou moins chaussé à raison d'une seule chaussure ou d'un seul vêtement, et on conçoit par là que tout *habitus* ne reçoit pas le plus ou le moins, parce que le vêtement, ni la chaussure ne reçoivent ni intensification, ni rémission. Mais l'*habitus* reçoit le plus et le moins de la seconde manière, car on peut dire d'un homme qu'il est plus vêtu, s'il a plusieurs vêtements, et moins vêtu, s'il en a moins, et ainsi de suite. Cela ne convient pas au prédicament *quantum*, puisque le temps qui dénomme est l'unique parmi les choses temporelles. Cela ne convient pas non plus au prédicament *ubi*, puisqu'il n'y a qu'un lieu pour un corps, pas plus qu'au prédicament *situs*, puisqu'il n'y a qu'une partie du lieu qui réponde à chaque partie de la chose localisée. Mais cette manière de désigner le plus ou le moins pourroit convenir à quelque relatif, ou à quelque agent, ou à quelque patient; on voit par là comment l'*habitus* reçoit ou ne reçoit pas le plus ou le moins, ou bien il faut dire que le rapport *habitus* n'est pas fondé immédiatement dans la substance, comme il a été dit, que par le moyen de quelque qualité, comme la dureté, la mollesse et autres pareilles, lesquelles qualités sont le fondement de ce rapport. Or, comme les susdites qua-

istæ tres calefactiones sunt ejusdem rationis, quibus respondet ignis secundum unam potentiam calefactivam, et isto modo calefaciens potest dici magis vel minus, licet in calefactionibus vel in quibuscumque actionibus non sit consuetum dicere isto modo magis vel minus, et simile est si sumatur hic juxta secundam opinionem, quia si plures respectus unius rationis, quibus unus respondet terminus, denominant terminum magis, pauciores vero minus, habitus primo modo non suscipit magis vel minus. Ab uno enim vestimento vel calciamento scilicet uno numero nunquam aliquis dicitur magis, vel minus vestitus, vel calciatus, et sic intelligitur, quod non omnis habitus suscipit magis vel minus, quia nec vestimentum, nec calciamentum suscipit intensificationem vel remissionem. Secundo vero modo habitus suscipit magis,

vel minus, quia unus et idem homo a pluribus vestimentis potest denominari magis vestitus, et a paucioribus minus vestitus, et sic de aliis. Hoc autem non convenit prædicamento quando, cum tempus denominans sit unum omnium temporalium. Nec autem convenit prædicamento ubi, cum unus corporis unus tantum sit locus. Nec prædicamento situs, cum cuilibet uni parti locati una respondeat pars loci. Potest autem convenire iste modus dicendi magis vel minus alicui relativo et alicui agenti, vel patienti, et sic patet qualiter habitus suscipit magis, vel minus, et qualiter non. Vel dicendum, quod respectus habitus non immediate fundatur in substantia, ut supra dictum est, nisi mediante aliqua qualitate, puta duritie vel mollitie, et hujusmodi, quæ qualitates sunt fundamentum talis respectus, cum autem dictæ qualitates susci-

lités reçoivent le plus et le moins, il en est par conséquent de même de l'*habitus*. Il ne reçoit pas néanmoins la contrariété. En effet, c'est par la réception du plus et du moins que s'effectue la contrariété quand le plus et le moins se trouve suivant un certain degré d'intension et de rémission dans les espèces d'un genre, comme on le voit pour le blanc et le noir, or cette intension ne se trouve pas dans l'*habitus*, comme nous l'avons dit. Donc il n'y a pas de contrariété dans l'*habitus*.

#### CHAPITRE IV.

*Le propre de l'habitus est d'exister tant dans le corps que dans ce qui enveloppe le corps suivant la division des parties.*

Il faut savoir que le propre de l'*habitus* est d'exister tant dans le corps que dans les choses qui enveloppent le corps en plusieurs suivant la division des parties. Nous avons dit de quelle manière il faut l'entendre. Une chose est dénommée par l'*habitus* par cela que l'*habitus* est adjacent à quelque partie intégrale déterminée, comme l'homme est dit chaussé par les pieds, coiffé par la tête et ainsi de suite; or cela ne convient à aucun autre des prédicaments. En effet, quoique dans le prédicament de *situs* la dénomination du tout se fasse à raison des parties auxquelles sont adjacentes les parties du lieu, non pas néanmoins à raison de quelque partie déterminée, mais bien à raison de toutes auxquelles sont adjacentes les parties du lieu, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Mais dans le prédicament *habitus* la dénomination du tout se fait par une partie déterminée à laquelle est adjacent un *habitus* particulier. Et parce que, comme l'on considère dans ce prédicament le corps ayant un *habitus* relativement à ses parties organiques déterminées, de même les *habitus* des parties déterminées sont différents et séparés, car dans l'*habitus* d'un homme la partie du

piant magis et minus; ergo et habitus, non tamen recipit habitus contrarietatem. Ut enim supradictum est ex receptione magis et minus, causatur contrarietas, quando magis et minus est secundum gradum intensionis et remissionis in speciebus unius generis, ut patet de albo et nigro, talis autem intensio non est in habitu, ut dictum est. Ergo in habitu non est contrarietas.

#### CAPUT IV.

*Quod proprium habitus est existere tam in corpore, quam in his, quæ circa corpus sunt secundum divisionem partium.*

Est autem sciendum, quod proprium habitus est existere tam in corpore, quam in his quæ circa corpus sunt in pluribus secundum divisionem partium. Hoc autem

qualiter intelligatur, dictum est. Denominatur enim aliquid ab habitu secundum quod habitus adjacet alicui parti integrali signatæ, sicut dicitur homo calceatus a pedibus, et galeatus a capite, et sic de aliis, hoc autem nulli aliorum prædicamentorum convenit. Licet enim in prædicamento situs fiat denominatio totius ratione partium quibus adjacent partes loci, non tamen ratione alicujus partis signatæ, sed ratione omnium, quibus adjacent partes loci aliquando uno modo, et aliquando alio. Sed in prædicamento habitus fit denominatio totius ab una parte signata, cui adjacet singularis habitus. Et quia sicut consideratur in hoc prædicamento corpus habens habitum quantum ad suas partes organicas signatas, sic habitus partium signatarum sunt diversi et divisi. Nam in habitu unius

vêtement est différente de la chaussure, et ainsi de chacun. C'est pourquoi on dit que le propre de l'*habitus* est d'exister suivant la division des parties du corps qui en est revêtu, et suivant la division des choses qui enveloppent le corps relativement à la division de l'*habitus* : tel est ce prédicament, comme les autres également. Notez que les prédicaments appartiennent à la première opération de l'intellect, dans laquelle il ne se fait aucune composition par l'être, ni aucune division par le non-être. Or on peut considérer de deux manières les choses qui appartiennent à cette opération première. D'abord, relativement aux choses conçues, et nous en avons déjà parlé. Toutes les choses qui appartiennent à cette opération première sont signifiées par les dix prédicaments, comme on le voit par ce qui a été dit. La seconde manière dont on peut les considérer, est relative au mouvement de signification, en tant qu'elle est signifiée par les noms, par les paroles et par les autres parties du discours, nous allons nous en occuper tout à l'heure. C'est pourquoi la logique n'est pas seulement une science rationnelle, comme lorsqu'il s'agit du syllogisme qui appartient au discours de la raison, mais c'est aussi une science argumentative. Elle traite en effet du syllogisme et de ses parties, relativement au mode de signification, en établissant ce que c'est que le nom, ce que c'est que la parole, et en établissant les signes universels et particuliers, qui appartiennent tous au mode de signification, dont nous allons parler bientôt.

*Heureuse fin du traité des dix prédicaments qui sont appelés les genres des choses.*

hominis diversa est pars vestimenti a calciamento, et sic de singulis : ideo dicitur esse proprium habitus existere secundum divisionem partium corporis, scilicet habentis, et secundum divisionem eorum, quæ sunt circa corpus secundum divisionem habitus, et sic patet de prædicamento habitus, et de omnibus prædicamentis hoc modo. Notandum, quod prædicamenta pertinent ad primam operationem intellectus, in qua nulla sit compositio per esse, nec divisio per non esse. Quæ autem pertinent ad talem primam operationem, possunt dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad res intellectas, et sic de eis jam dictum est. Omnia enim quæ sic pertinent ad talem primam operationem, per decem prædicamenta significantur, ut ex dictis patet. Alio modo possunt considerari quantum ad motum significandi, in quantum scilicet significatur per nomina, et per verba, et per alias partes orationis, et de his dicitur immediate : propterea logica non solum est scientia rationalis, ut puta de syllogismo qui pertinet ad discursum rationis, sed est etiam scientia sermocinalis. Tractat enim de syllogismo, et partibus ejus quantum ad modum significandi, ponendo quid est nomen, et quid est verbum, et ponendo signa universalialia et particularia, quæ omnia ad modum significandi pertinent, de quibus omnibus infra dicitur.

*De decem prædicamentis, quæ genera rerum dicuntur, tractatus feliciter finis.*



## TRAITÉ IX.

### DE L'INTERPRÉTATION OU ÉNONCIATION.

#### CHAPITRE PREMIER.

##### *Ce que c'est que le nom suivant l'intention logique.*

Après avoir parlé des choses qui, quant à l'objet de la signification, appartiennent à l'opération première de l'intellect, laquelle est l'intelligence des choses indivisibles, comme il est dit dans le liv. III de l'Ame : « Parce qu'une chose est connue par sa quiddité ; » nous allons traiter maintenant des choses qui appartiennent à la seconde opération de l'intellect, laquelle est appelée ici composition ou division, et par le moyen de laquelle notre intellect compose une chose avec une autre, ou la sépare d'une autre par l'être ou le non-être. Ce traité est appelé de l'énonciation ou de la proposition prise dans un sens large ; car si elle étoit prise dans un sens strict, l'énonciation seroit son genre. En effet, la proposition ne se dit que des prémisses du syllogisme, tandis que l'énonciation se dit tant des prémisses que de la préconclusion. Pour connoître ce que c'est que l'énonciation il faut parler d'abord avec Aristote de ses parties, savoir du nom, du verbe et de son genre, qui est le discours. Le nom est une voix intentionnellement significative sans mesure de temps, dont aucune partie ne signifie des choses séparées, limitées et droites. Dans cette définition du nom le mot voix est mis pour le genre. Il faut observer, ainsi qu'il est dit dans le liv. II de la Métaphysique, que c'est là la différence qui existe entre la définition des supôts et la définition des formes soit substan-

## TRACTATUS IX.

### DE INTERPRÆTATIONE, SEU ENUNTIATIONE.

#### CAPUT PRIMUM.

*De nomine quid sit secundum intentionem logicam.*

Dicto de his, quæ quantum ad rem significatam pertinent ad primam operationem intellectus, quæ est indivisibilium intelligentia, ut in III *De anima* dicitur, quia videlicet res cognoscitur quantum ad suam quidditatem : nunc dicendum est de his, quæ pertinent ad secundam operationem intellectus, quæ ibi compositio vel divisio nominatur, qua scilicet intellectus noster unam rem cum alia composit, vel ab alia eam dividit, per esse scilicet et non esse. Et dicitur tractatus iste de enuntiatione,

seu propositione, large sumpta propositione. Si enim stricte sumeretur, tunc enuntiatione esset genus ejus. Propositio enim solum dicitur de præmissis ipsius syllogismi, sed enuntiatione dicitur tam de præmissis quam de præconclusionem. Ad cognoscendum autem dictam enuntiationem, dicendum est primo cum Aristotele de partibus suis, scilicet de nomine, et verbo, et de ejus genere, quod est oratio. Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, et recta. In ista nominis diffinitione ponitur vox pro genere. Notandum, quod ut habetur II *Metaph.*, hæc est differentia inter diffinitionem suppositorum, et diffinitio-

tielles, soit accidentelles. Car dans la définition des sup pôts on ne met rien qui soit en dehors de l'essence du défini, et toutes les particules de la définition sont de l'essence de la chose définie. Les formes ne pouvant exister par elles-mêmes, mais bien dans un sujet ou dans la matière, demandent dans leur définition un sujet ou de la matière, lesquels néanmoins ne sont pas de l'essence des choses, aussi leurs définitions sont dites faites par *additamenta*, c'est pourquoi les formes accidentelles veulent un sujet dans leurs définitions, c'est là la différence qui se trouve dans leurs définitions. Car les formes abstraites demandent un sujet dans leurs définitions d'une autre manière que les formes prises au concret, les formes abstraites veulent un sujet à la place de la différence, comme lorsque nous disons : La *crépitude* est la contraction des cheveux, définition où les cheveux, qui sont le sujet de la *crépitude*, sont mis à la place de la différence; au concret, au contraire, elles veulent le sujet à la place du genre, comme lorsque nous disons, crépu, c'est le cheveu contracté. Cela posé, il faut savoir que le nom, le verbe et le discours sont des choses artificielles, et par conséquent des accidents; leur sujet est la voix qui est quelque chose de naturel. En effet, l'art dans la voix comme dans un sujet forme les noms, les verbes et les discours, c'est pourquoi dans leurs définitions on doit mettre la voix comme sujet; et comme ce sont des êtres concrets on doit mettre la voix pour le genre. Or la voix est dite significative pour la distinguer des voix non significatives, quelles qu'elles soient, qui sont proférées pour rien. On dit intentionnellement, à l'encontre des voix significatives naturellement, comme sont les aboiements des chiens, qui signifient la colère, d'après l'impulsion de la nature, parce qu'ils ne sont pas significatifs par institution humaine.

nem formarum sive substantialium, sive accidentalium. Nam in diffinitione suppositorum nihil ponitur, quod sit extra essentiam diffiniti, sed omnes particule diffinitionis sunt de essentia diffiniti. Formæ vero, quia non possunt per se esse, sed in alio, scilicet in subjecto, vel in materia in sui diffinitione requirunt subjectum, vel materiam, quæ tamen non sunt de essentia earum, et ideo ipsarum diffinitiones dicuntur esse per *additamenta*, unde formæ accidentales in sui diffinitione requirunt subjectum. Hæc est autem differentia inter eas diffiniendo. Nam formæ abstractæ aliter requirunt subjectum in earum diffinitionibus, quam formæ sumptæ in concreto, formæ abstractæ requirunt subjectum loco differentiæ, ut cum dicimus: *crispitudo est contractio capillorum, ubi capilli*, qui sunt subjectum *crispitudinis*, ponuntur loco differentiæ. In concreto vero requirunt subjectum loco generis, ut cum dicimus *crispum est capillus contractus*. Hoc habito sciendum est, quod nomen, verbum, et oratio sunt quædam artificialia, et per consequens accidentia, eorum autem subjectum est vox, quæ est quid naturale. Ars enim in voce, ut in subjecto format nomina, verba et orationes, et ideo in eorum diffinitionibus debet poni vox ut subjectum. Et quia concreta sunt, ideo in eorum diffinitionibus ponitur vox pro genere. Dicitur autem vox significativa, ad differentiam vocum non significatarum quæcumque sint illæ, quæ videlicet pro nihilo proferuntur. Ad placitum autem dicitur, ad doctrinam vocum significatarum naturaliter, ut sunt *latratus canum*, qui significant iram, prout natura dictavit eis, quoniam non significat secundum institutionem humanam. Sine tempore vero dicitur ad doctrinam verbi et participii.

On dit sans mesure de temps pour faire connoître le verbe et le participe. Remarquez ici, comme nous l'avons dit dans un autre traité, que l'action, la passion et le mouvement sont une seule chose; or le verbe signifie par manière d'action ou de passion, et par conséquent par manière de mutation. Or la première chose à mesurer par le temps c'est le mouvement, mais le verbe signifie avec mesure de temps. Il faut savoir que l'action et la passion peuvent être signifiées de deux manières, ou par un mode abstrait, comme sont certaines choses, et alors elles ne signifient pas avec mesure de temps, car elles signifient par mode d'*habitus*, de repos, c'est-à-dire sans mouvement, et ainsi elles sont signifiées par le nom. Elles sont signifiées d'une autre manière par mode d'action en tant qu'elles sortent du sujet, et elles sont signifiées comme mouvements ou mutations et par conséquent comme étant mesurées par le temps, et elles le sont par les verbes pris formellement et non matériellement et même par les participes, mais non par le nom; donc le nom signifie sans mesure de temps. On dit ensuite qu'aucune partie du nom n'est significative séparément pour faire connaître le discours dont les parties sont significatives séparément. Remarquez que la signification est au nom comme sa forme, tandis que la lettre ou les syllabes en sont la matière ou les parties intégrales. Mais comme il n'y a dans le tout aucune partie qui ait la forme du tout, aussi nulle partie séparée n'aura d'autre signification par elle-même que celle du tout. C'est pourquoi dans les noms composés, comme *terre-neuve, castrum-Joannis*, si la chose signifiée étoit divisée, si par exemple on entendoit de la terre qu'elle est neuve, ce ne seroit plus alors un nom, mais un discours; mais si la chose signifiée étoit une seule chose, comme une villa ou autre chose semblable, alors ce sera des noms. On dit ensuite limitée, à la différence des noms infinis,

Ubi nota, quod ut supra in alio tractatu dictum est, actio, passio et motus sunt una res, verbum autem significat per modum actionis, vel passionis, et per consequens per modum motus, seu mutationis. Primum autem, quod habet mensurari tempore, est motus, verbum vero significat cum tempore. Sciendum, quod actio et passio dupliciter possunt significari, vel per modum abstractum, ut sunt quædam res, et tunc non significant cum tempore, significant enim per modum habitus et quietis, scilicet sine motu, et sic significantur a nomine. Alio modo significantur per modum actionis prout sunt egredientes a subjecto, et sic significantur ut motus vel mutationes, et per consequens, ut mensurantur tempore, et sic significantur a verbis formaliter et non materialiter sumptis; et

etiam a participiis, non a nomine, nomen ergo significat sine tempore. Deinde dicitur quod nominis nulla pars significat separata, ad doctrinam orationis, cujus partes significant separatæ. Ubi nota, quod significatio se habet ad nomen, ut forma ejus, littera vero, et syllabæ sunt ut materia ejus, seu ut partes integrales. Cum autem nulla pars sit quæ non habeat formam totius in toto, ideo nulla pars separata habebit per se significationem, nisi solum illam quam habet totum. Unde in nominibus compositis, ut sunt terranova, castrumjoannis, si significatum esset divisum, puta quod intelligeretur pro terra quæ esset nova, tunc non esset nomen, sed oratio, si vero significatum suum esset una res, puta villa vel hujusmodi, tunc erunt nomina. Deinde dicitur finita, ad differentiam nominum in-

comme le nom homme. Sur quoi il faut observer que tout nom, en prenant même le pronom pour le nom, ou signifie une nature déterminée, comme l'homme, ou une personne déterminée, comme vous et moi, ou une nature déterminée et une personne, comme Socrate, Platon. Or comme le nom infini ne signifie rien de tout cela, il ne pourra pas vraiment être appelé nom. Qu'il ne signifie rien de tout cela, c'est évident, car le nom qui est imposé par la privation demande au moins un sujet existant, car aveugle ne se dit pas du nom d'animal, mais suppose que ce qui est aveugle possède l'aptitude à avoir des yeux. Mais le nom infini étant imposé par la négation, ne suppose rien, car il peut se dire de l'être comme du non-être. Nous disons que la chimère est un non homme, comme le cheval est un non homme; d'où il résulte que ces choses ne signifient que par mode de nom, parce que c'est au moins un supposé en compréhension. On dit ensuite *droite* à la différence des cas obliques qui viennent du droit ou nominatif par une certaine origine de déclinaison. Car le nominatif seul est appelé nom principalement, parce que c'est par lui que s'est faite l'imposition du nom pour une autre signification. Or les cas obliques n'appartiennent pas directement à la logique qui s'occupe du vrai et du faux, parce que ces cas avec le verbe je suis, tu es, il est, dans lequel tous les autres se confondent, ne disent pas le vrai et le faux. Rien n'empêche cependant de les joindre avec quelques autres verbes impersonnels et ils signifieront alors ou la vérité ou la fausseté, comme je m'ennuie de la lecture; telle est l'explication du nom, etc.

fnitorum, sicut est non homo. Ubi nota, quod omne nomen accipiendo etiam pronomen pro nomine, aut significat determinatam naturam, ut homo, aut determinatam personam, ut ego et tu, aut determinatam naturam et personam, ut Sortes, Plato: cum autem nomen infinitum nihil horum significet, non vere poterit dici nomen. Quod autem nihil horum significet, patet. Nam nomen, quod imponitur a privatione ad minus requirit subjectum existens, non enim cæcum dicitur nomine animalis, sed supponit, quod illud quod est cæcum, sit aptum natum habere oculos. Nomen autem infinitum cum a negatione imponatur, nihil supponit, potest enim dici de onte, sicut de non ente. Dicimus enim quod chimera est non homo, ut

equus est non homo, unde talia significant solum per modum hominis, quia ad minus est suppositum in comprehensione. Deinde dicitur recta, ad differentiam casuum obliquorum, qui cadunt a recto seu nominativo per quamdam originem declinationis. Solus enim nominativus dicitur nomen principaliter, quia per ipsum facta est impositio nominis ad aliud significandum. Non autem pertinent obliqui directe ad logicum, qui versatur circa verum et falsum, quia tales casus, scilicet obliqui, cum hoc verbo: sum, es, est, in quod omnia verba resolvuntur, non dicunt verum vel falsum. Nihil tamen prohibet eos, cum aliquibus verbis impersonalibus jungi, et significare verum vel falsum, ut tædet me lectionis, et sic patet de nomine, etc.

## CHAPITRE II.

*Ce que c'est formellement que le verbe suivant la description logique.*

Le verbe est une voix significative intentionnellement, dont aucune partie ne signifie des choses séparées, limitées et droites; il est toujours significatif des choses affirmées d'autres choses. La première partie de cette définition est entendue dans le même sens que pour le nom. Elle est appelée limitée à la différence des verbes infinis, comme sont, il ne court pas, il n'aime pas, qui ne sont pas proprement des verbes. Sur quoi il faut observer que c'est le propre du verbe de signifier quelque chose par manière d'action et de passion, comme il a été dit. Or les locutions susdites ne le sont pas, bien plus elles écartent l'action ou la passion, plutôt qu'elles signifient quelque action ou passion déterminée; donc ce ne sont pas proprement des verbes. Il faut savoir que bien que ce ne soit pas proprement des verbes, cependant il y a quelque chose dans la définition du verbe qui leur convient, d'abord parce qu'elles signifient avec mesure de temps. Comme agir et souffrir sont dans le temps, il en est de même de la privation de l'action et de la passion, d'où il résulte que le repos est mesuré par le temps; or ces locutions signifient la privation d'action et de passion, comme on l'a dit. Secondement, parce qu'il y a dans la définition du verbe ce qui se trouve toujours du côté du prédicat, d'être significatif des choses qui s'affirment d'autres choses, ce qui s'entend ainsi. Comme, en effet, le sujet de l'énonciation est signifié, comme une chose à laquelle une autre chose est inhérente, et que le verbe signifie l'action par manière d'action dont la nature est d'être inhérente; il s'ensuit qu'on le trouve toujours du côté du prédicat, parce que même il faut qu'il y

## CAPUT II.

*De verbo quid sit formaliter secundum intentionem logicam.*

Verbum est vox significativa ad placitum, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et semper est significativum eorum, quæ de altero prædicantur. In ista diffinitione, vox significativa ad placitum, cujus nulla pars significat separata, intelliguntur eodem modo quo in nomine dicta sunt. Dicitur autem finita ad differentiam verborum infinitorum, ut sunt: non currit, non amat, quæ non proprie sunt verba. Ubi nota, quod proprium est verbi significare aliquid per modum actionis et passionis, ut supra dictum est. Prædictæ autem dictiones hoc non faciunt, immo remouent actionem vel passionem potius quam aliquam determinatam actionem vel passio-

nem significant: non ergo proprie sunt verba. Sciendum, quod licet hæc proprie non sint verba, tamen aliqua posita in diffinitione verbi eis conveniunt, primo quia significant cum tempore. Sicut enim agere et pati sunt in tempore, ita etiam privatio eorum, unde et quies tempore mensuratur, dictiones autem prædictæ significant privationem actionis et passionis, ut dictum est. Secundum est, quia ponitur in diffinitione verbi, quod semper ponitur ex parte prædicati, quia est significativum eorum, quæ de altero prædicantur, quod sic intelligitur. Quia enim subjectum enuntiationis significatur, ut id cui aliquid inhæret, verbum autem significat actionem per modum actionis, ut dictum est, de cujus ratione est, quod inhæreat: ideo semper ponitur ex parte prædicati, etiam quia in omni prædicatione oportet, quod sit verbum,

ait un verbe dans toute prédication, puisque le verbe emporte la composition au moyen de laquelle le prédicat se combine avec le sujet. C'est pourquoi, comme les verbes en signifiant l'action ou la passion, signifient quelque chose comme existant dans une autre, en raison de quoi ils sont toujours placés du côté du prédicat, de même aussi les susdits verbes indéfinis, signifiant exclusion d'action ou de passion, sont toujours mis du côté du prédicat. Car la négation se ramène au genre d'affirmation. Il faut savoir que les verbes du mode infinitif sont quelquefois mis du côté du sujet, comme lorsque nous disons : courir c'est se mouvoir, et la raison de cela c'est qu'ils ont la force d'un nom. C'est pourquoi les Grecs leur adjoignent des articles comme aux noms, ce que nous faisons nous aussi dans la logique vulgaire. Car nous disons, *el corere mio* ou *el* est article pour *ly*. En effet, notre intelligence saisit la manifestation de l'action ou de la passion ou son inhérence dans le sujet, et elle la produit comme étant une chose quelconque, ce qui lui donne la force d'un nom. Mais si les verbes des autres modes sont mis quelquefois du côté du sujet, comme lorsque nous disons, je cours, est un verbe, le verbe alors n'est pas pris formellement, mais matériellement en tant qu'il signifie la voix elle-même qui est prise comme une certaine chose; c'est pourquoi les verbes; le discours et toutes les parties du discours, ainsi posés matériellement, se prennent dans la force du nom. On dit ensuite dans la définition droite, à cause de la différence des verbes obliques, c'est-à-dire, du prétérit et du futur, qui ne sont pas simplement des verbes. En effet, les verbes proprement dits, signifiant l'action ou la passion, il n'y aura proprement de verbe que ce qui signifie l'action ou la passion en acte, ce qui est agir ou souffrir simplement; c'est là la signification des verbes du temps présent, tandis que agir ou souffrir dans le

---

cum verbum importet compositionem qua prædicatum componitur subjecto. Unde sicut verba significando actionem, vel passione significant aliquid ut in alio existens, propter quod semper ponuntur ex parte prædicati, ita etiam prædicta verba infinita, quia significant remotionem actionis vel passionis, semper ponuntur ex parte prædicati. Negatio enim reducitur ad genus affirmationis. Sciendum, quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus currere est moveri, et hoc est, quia habent vim nominis. Unde Græci addunt eis articulos, sicut nominibus, hoc idem facimus nos in logica vulgari. Nam dicimus, *el corere mio*, ubi *ly*, *el*, est articulus. Intellectus enim noster processum actionis vel passionis, seu inhærentiam ejus in subjecto apprehendit et significat, ut est res quædam, et sic habet vim nominis. Si autem verba aliorum modorum aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus curro est verbum, tunc non sumitur verbum formaliter, sed materialiter, secundum quod significat ipsam vocem, quæ accipitur ut res quædam, unde verba, et orationes, et omnes partes orationis, quando sic ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominis. Deinde ponitur in diffinitione recta, ad differentiam verborum obliquorum, scilicet præteriti et futuri temporis, quæ non sunt simpliciter verba. Cum enim verba proprie dicta significant agere vel pati, hoc erit proprie verbum, quod significat agere vel pati in actu, quod est agere vel pati simpliciter, hic autem significant verba præsentis temporis, agere autem vel pati in præterito vel in

passé ou dans le futur ce n'est que *secundum quid*, aussi les verbes du passé ou du futur ne sont pas simplement des verbes, mais bien *secundum quid*. Mais ils sont dits des cas du verbe du présent, parce qu'ils signifient en quelque manière le temps présent. Car on dit le prétérit et le futur par rapport au présent, car le passé est ce qui a été présent et le futur ce qui sera présent, et de même les verbes des autres modes, tout en étant des verbes du mode indicatif, sont appelés les cas du verbe, parce que leur variation regarde l'action ou la passion, comme la différence des temps; et comme la variation des verbes dans le nombre et la personne ne regarde ni l'action, ni la passion, mais seulement le sujet auquel est inhérente l'action ou la passion, c'est pour cela qu'ils ne font pas des cas du verbe, etc.

### CHAPITRE III.

*Ce que c'est que le discours, et quelles sont ses espèces.*

Le discours est une voix intentionnellement significative dont les parties sont significatives séparément. Nous avons dit dans la définition du nom comment il faut entendre les parties de cette définition. Le discours se divise en parfait et imparfait. On appelle discours imparfait celui qui ne produit qu'un sens imparfait dans l'esprit de l'auditeur, sur quoi il faut remarquer, comme il est dit de la Métaphysique : « Cela est parfait à quoi il ne manque rien dans son genre. » Or, il manque quelque chose au sens que le discours imparfait produit dans l'esprit de l'auditeur, la composition ou la division. En effet, si je dis, l'homme blanc, ce qui est un discours imparfait, je ne dis pas qu'il a ou qu'il n'a pas quelque chose, et par conséquent le sens de ce discours tient l'esprit en suspens, parce qu'il lui manque quelque

futuro est secundum quid, et ideo verba præteriti et futuri temporis non sunt simpliciter verba, sed secundum quid. Dicuntur autem casus verbi præsentis temporis, quia aliquo modo significant tempus præsens. Præteritum enim et futurum tempus dicuntur per respectum ad præsens. Est enim præteritum tempus, quod fuit præsens: et futurum, quod erit præsens, et similiter verba aliorum modorum, quam sit verbum indicativi modi, casus verbi dicuntur, quia earum variatio respicit ipsam actionem, vel passionem, sicut et variatio temporum: et quia variatio verborum in numero, et persona non respicit ipsam actionem, vel passionem, sed solum subjectum, cui actio vel passio inhæret, ideo non faciunt casus verbi etc.

#### CAPUT III.

*De oratione quid sit, et de speciebus ejus.*

Oratio est vox significativa ad placitum, cujus partes significant separatæ. Qualiter autem hujus diffinitionis particulæ sint intelligendæ, dictum est in diffinitione nominis. Dividitur autem oratio in imperfectam, et perfectam. Oratio imperfecta dicitur, quæ imperfectum sensum generat in animo auditoris, ubi nota, quod ut dicitur V. *Metaphysicæ*; « Perfectum est cui nihil deest in genere suo: » sensui autem quem generat oratio imperfecta in animo auditoris aliquid deest, quia deest sibi compositio, vel divisio. Si enim dico, homo albus, quæ est oratio imperfecta, nihil dico sibi inesse, vel non inesse, et per consequens sensus hujus orationis facit stare animum

chose, c'est pour cela qu'il est imparfait. Il faut savoir cependant que ce n'est pas sans raison qu'on détermine la perfection ou l'imperfection du discours par la production d'un sens. Sur quoi il faut observer que ; bien que le discours et chacune de ses parties soient des choses artificielles et non quelque chose de naturel, ils ne sont pas non plus des instruments de la vertu interprétative, comme disoit Platon. Car les instruments naturels de cette vertu sont le poumon, le gosier, le palais, la langue, les dents et les lèvres, ce sont cependant les instruments de l'intellect lui-même, qui n'est pas une force matérielle, mais bien au-dessus de toute nature corporelle. Or l'instrument se définit par sa fin, laquelle est l'usage, et l'usage de la voix significative est de faire connoître à celui qui écoute les conceptions de l'intelligence de celui qui parle. C'est donc à bon droit qu'on définit le discours parfait et le discours imparfait par la production d'un sens ou par la signification. C'est pourquoi on appelle parfait le discours qui produit un sens parfait dans l'esprit de l'auditeur à cause de la complexion qu'il exprime. Or, il y a cinq espèces de discours parfaits, savoir l'espèce énonciative, la vocative, l'interrogative, l'impérative et la déprécative. Il faut savoir que non-seulement la raison conçoit les choses elles-mêmes, mais qu'elle dirige et ordonne autre chose par sa conception ; en concevant les choses en elles-mêmes elle forme le discours indicatif ou énonciatif, en ordonnant les autres choses, elle forme les autres discours. On est dirigé et coordonné par quelqu'un à trois choses. d'abord à appliquer son esprit, et à cela appartient le discours vocatif ; secondement, à répondre de la voix, et à cela appartient le discours interrogatif ; troisièmement, à faire une œuvre, et à cela appartient, pour les inférieurs, le discours impératif, et pour les supérieurs le discours déprécatif, auquel se rapporte le discours optatif,

---

suspensum, quia sibi aliquid deest, ideo est imperfectus. Sciendum tamen, quod non sine causa oratio perfecta et imperfecta diffinitur per generare sensum. Ubi nota : quod licet oratio, et quælibet ejus pars sint quædam res artificiales, et non naturales, nec etiam sint instrumenta naturalia virtutis interpretativæ, ut Plato dicebat. Ejus namque virtutis instrumenta naturalia sunt pulmo, guttur, palatum, lingua, dentes, et labia, sunt tamen instrumenta ipsius intellectus, qui non est virtus materialis, sed supra omnem naturam corpoream : instrumentum autem diffinitur ex fine, qui est usus ejus, usus autem vocis significativæ est significare audienti conceptum intellectus dicentis. Hinc ergo diffinitur oratio perfecta et imperfecta per generare sensum, seu significare. Unde oratio perfecta dicitur, quæ perfectum sensum generat in animo auditoris propter complexionem, quam dicit. Orationum autem perfectarum quinque sunt species, scilicet enuntiativa, vocativa, interrogativa, imperativa, et deprecativa. Sciendum quod ratio non solum concipit ipsas res : sed etiam per suum conceptum alia dirigit, et ordinat, concipiendo autem res in se format orationem indicativam, seu enuntiativam : ordinando autem alia, format alias orationes. Dirigitur autem et ordinatur aliquis ab aliquo ad tria. Primo ad mente attendendum, et ad hoc pertinet oratio vocativa. Secundo, ad voce respondendum, et ad hoc pertinet oratio interrogativa. Tertio, ad opus exequendum, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa, quantum vero ad superiores oratio deprecativa, ad



car l'homme n'a point de force naturelle vis-à-vis de son supérieur, si ce n'est par l'expression de son désir : le discours suppositif, c'est-à-dire conditionnel, et le dubitatif rentrent dans l'interrogatif. Et comme ces quatre espèces de discours ne signifient pas le vrai et le faux, mais un certain ordre qui y tend, elles n'appartiennent point par conséquent au sujet présent qui a un rapport direct avec la science démonstrative, dans laquelle l'oreille de l'homme est amenée à considérer le vrai d'après ce qui est propre à la chose. Elles appartiennent plutôt à la rhétorique ou à la poétique qui produisent l'assentiment par la disposition de l'auditeur. Il n'y a que le discours énonciatif qui signifie le vrai ou le faux, qui appartienne à l'objet qui nous occupe, aussi bien que les autres discours qui peuvent s'y rattacher.

#### CHAPITRE IV.

*Ce que c'est que l'énonciation, ce que c'est que le vrai et le faux.*

L'énonciation est un discours qui signifie le vrai et le faux. Pour comprendre cette définition il faut d'abord considérer ce que c'est que le vrai et le faux, en second lieu pourquoi il ne convient qu'à l'énonciation de signifier le vrai et le faux. Relativement au premier point, il faut savoir que, comme l'on dit communément, la vérité est l'adæquation de la chose à l'intellect, suivant Isaac, le vrai est dit adæquat, et le faux inadæquat. Or cette adæquation, ou conformité, ne peut pas être une relation réelle, autrement le vrai ne pourroit se convertir avec l'être. Car ce qui n'est que dans un prédicament n'appartient pas aux transcendentiaux. C'est donc une relation de raison, et ainsi le vrai est relatif suivant la raison, ce qui n'empêche pas qu'il soit dans

quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim innatam, nisi per expressionem sui desiderii : suppositiva vero, id est conditionalis, et dubitativa reducuntur ad interrogativam. Et quia istæ quatuor species orationis non significant verum, vel falsum, sed quemdam ordinem ad ista consequentem, ideo non pertinet ad præsens negotium, quod directe ordinatur in scientiam demonstrativam, in qua auris hominis per rationem adducitur ad considerandum verum ex his quæ sunt propria rei : sed magis pertinent ad rhetoricam, vel poeticam, quæ inducunt ad assentiendum per dispositionem audientis. Sola autem enuntiativa, quæ significat verum vel falsum, ad hoc negotium spectat, et si quæ aliæ orationes ad eam reduci possunt.

#### CAPUT IV.

*De enuntiatione quid sit et quid est verum, et falsum.*

Enuntiatio est oratio verum vel falsum significans. Ad intelligendum autem hanc definitionem, primo videndum est quid sit verum vel falsum : secundo videndum est quare soli enuntiationi convenit significare verum vel falsum. Quantum ad primum sciendum, quod ut communiter dicitur, veritas est adæquatio rei ad intellectum, secundum Isaac, verum dicitur adæquatum, falsum vero non adæquatum. Hæc autem adæquatio, seu conformitas non potest esse relatio realis : alioquin verum non converteretur cum ente. Quod enim est in uno prædicamento tantum, non potest esse de transcendentibus, est ergo relatio rationis, et sic verum est relativum secundum rationem, quod nihil prohibet ipsum esse in

plusieurs prédicaments et même dans tous, pour ce qui est de cette conformité, je dis que certaines choses sont subjectivement dans l'intellect, comme les actes de l'intellection et autres de ce genre; d'autres choses y sont objectivement, comme celles que conçoit l'intellect. Donc, quand la chose qui se trouve objectivement dans l'intellect est conforme à elle-même, suivant ce qu'elle est dans la nature des choses, alors cette conformité s'appelle vérité. C'est pourquoi la vérité consiste en ce qu'une chose est perçue par l'intellect telle qu'elle est dans la nature des choses, et au contraire la fausseté consiste dans la non conformité de la chose telle qu'elle est conçue par l'intellect dans sa nature, et c'est pour cela qu'Aristote dit dans le liv. IV de la Métaphysique, « que le vrai consiste à être ce qu'il est et à ne pas être ce qu'il n'est pas, le faux à être ce qu'il n'est pas et à ne pas être ce qu'il est. Aussi quand l'intellect comprend qu'une chose est ce qu'elle est réellement dans la nature des choses, ou qu'elle n'est pas ce qu'elle n'est réellement pas, cette conformité c'est la vérité. Quand au contraire, l'intellect conçoit qu'une chose est ce qu'elle n'est pas ou n'est pas ce qu'elle est, c'est la fausseté. Il faut savoir que dans cette conformité qui s'appelle vérité, il y a quatre choses à considérer, la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est objectivement dans l'intellect, et l'intellect qui la conçoit et l'acte de l'intellection qui est subjectivement dans l'intellect et la chose telle qu'elle est dans sa nature. Or la vérité se trouve dans la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est objectivement dans l'intellect avant d'être dans l'intellect, ou dans l'acte de l'intellection ou dans la chose telle qu'elle est dans sa nature. Car l'intellect et l'acte de l'intellection ne sont dits vrais qu'en tant qu'ils s'appliquent à un objet vrai. En effet, l'intellect est appelé vrai, parce qu'il saisit le vrai, et l'acte de l'intellection

pluribus prædicamentis, vel in omnibus. Quæ autem sit hæc conformitas, dico quod in intellectu. quedam sunt subjective, ut species intelligibiles, actus intelligendi, et hujusmodi : quædam sunt objective, ut ea quæ intellectus intelligit. Quando ergo res quæ est in intellectu objective, est conformis sibi ipsi, ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas. Unde in hoc consistit veritas, quod res sic apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum natura, et per oppositum falsitas est in difformitate rei, ut apprehensa est ab intellectu ad se ipsum, ut est in natura sua, et propter hoc Philos. IV. *Metaph.* dicit, quod verum est esse quod est, et non esse quod non est : falsum vero est esse quod non est, et non esse quod est. Unde quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum natura, vel non esse sicut non est, talis conformitas dicitur veritas. Quando vero apprehendit rem esse ut non est, vel non esse ut est, tunc falsitas. Sciendum, quod in tali conformitate quæ veritas dicitur, est considerare quatuor, scilicet rem ut est intellecta; seu ut est in intellectu objective, et ipsum intellectum eam intelligentem, et actum intelligendi, qui est subjective in intellectu, et rem ut est in natura sua. In re autem ut est intellecta, seu ut est objective in intellectu est per prius veritas, quam sit in intellectu, vel quam sit in actu intelligendi, vel quam sit in re; ut est in sua natura. Intellectus enim, et actus intelligendi, non dicuntur veri, nisi quia sunt de vero objecto. Intellectus enim dicitur verus, quia apprehendit verum, et actus intelligendi dicitur verus, quia est appre-

est appelé vrai, parce qu'il est la conception de quelque vérité, et une chose dans sa nature est appelée vraie, parce qu'elle est propre à déterminer dans l'intellect une conception conforme à son entité. Remarquez que cette conformité d'une chose en tant que conçue relativement à elle-même et telle qu'elle est dans sa nature, peut se trouver ou dans un intellect pratique ou dans un intellect spéculatif. Dans un intellect pratique, quand la chose est réellement par sa forme telle que l'artisan l'a conçue dans son art. Or, comme toutes les choses naturelles sont par leurs formes conformes à elles-mêmes et qu'elles ont été conçues par l'art divin, en conséquence chaque chose est appelée vraie, suivant qu'elle a sa forme propre, et c'est ainsi que le vrai et l'être se convertissent réciproquement. Cette conformité se trouve dans l'intellect spéculatif, parce que l'intellect conçoit la chose telle qu'elle est. Car l'intellect ne conçoit pas la chose comme elle est dans l'intellect pratique, mais il la conçoit telle qu'elle est réellement; c'est pourquoi l'intellect pratique se compare aux choses artificielles, comme la mesure à la chose mesurée : au contraire l'intellect spéculatif se compare aux choses qu'il conçoit comme la chose mesurée à la mesure. Il faut observer qu'il y en a qui pensent que la vérité est la conformité de la chose avec l'intellect informé par la similitude de la chose; la fausseté au contraire est la non conformité de l'intellect ainsi informé avec la chose. Cette opinion est probable. Voilà ce que c'est que la vérité et la fausseté.

## CHAPITRE V.

*La vérité et la fausseté ne sont que dans l'énonciation, et pourquoi ?*

Pour ce qui est du second point, c'est-à-dire, pourquoi la vérité et la fausseté ne sont que dans l'énonciation, il faut savoir que la vérité

hensio alicujus veril, et res in natura sua dicitur vera, quia nata est apud intellectum causare apprehensionem conformem entitati suæ. Notandum quod talis conformitas rei, ut intellecta est ad seipsam, ut est in natura sua, potest esse vel in intellectu practico, vel in intellectu speculativo. In intellectu quidem practico, quando scilicet sic est res per suam formam, sicut apprehendit eam artifex per artem suam. Cum autem omnes res naturales per formam suam sint conformes sibi ipsis, ut apprehensæ sunt ab arte divina, ideo quælibet res secundum quod habet propriam formam dicitur vera, et sic verum et ens convertuntur. In intellectu vero speculativo est talis conformitas, quia intellectus intelligit rem sicut est. Non enim intellectus sic intelligit, sicut res in intellectu practico, sed quia

sicut res est, ita eam intelligit intellectus : et ideo intellectus practicus comparatur ad artificialia, ut mensura ad mensuratum, econverso autem intellectus speculativus comparatur ad ea quæ intelligit ut mensuratum ad mensuram. Notandum quod aliqui tenent, quod veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei : falsitas vero est difformitas intellectus sic informati ad rem. Et hæc opinio probabiliter potest teneri. Sic ergo patet quid est veritas et falsitas etc.

### CAPUT V.

*Quod veritas et falsitas sunt tantum in enuntiatione, et quare.*

Quantum ad secundum, scilicet quare veritas et falsitas sunt in enuntiatione tan-

n'est dans une voix significative, soit que ce soit un nom, un verbe ou un discours, que comme dans un signe ; or il y a de ces signes des conceptions de l'intellect. Donc, suivant que le vrai ou le faux se trouveront dans les conceptions de l'intellect, on dira qu'ils sont dans les signes eux-mêmes. Il faut savoir, comme on le dit en troisième lieu de l'ame, qu'il y a deux opérations de l'intellect, savoir l'intelligence des indivisibles, quand l'intellect conçoit la quiddité d'une chose en elle-même, et la composition et la division, c'est-à-dire quand il compose par l'être une chose conçue, ou la division quand il la divise par le non-être, et la vérité se trouve dans l'une et l'autre de ces opérations de l'intellect. Sur quoi il faut remarquer, ainsi qu'il a été dit, que la vérité est une relation de raison ; or les êtres de raison ne se trouvent jamais subjectivement, si ce n'est dans un sens large, suivant ce à quoi la raison attribue ce rapport de raison ; donc la vérité n'a l'être qu'objectivement, j'en dis autant de la fausseté. Donc si nous considérons ce qui est vrai en premier lieu, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est conçue, et que nous l'appelions vrai, je dis que ce vrai peut se trouver dans la première opération de l'intellect. Car l'intellect conçoit la chose même telle qu'elle est en soi, et il conçoit ainsi le vrai : or l'intellect ne conçoit point le vrai dans son opération première, parce que, ou il atteint la nature de la chose, et alors il conçoit le vrai, ou il ne l'atteint pas, et alors il l'ignore, et il n'y a pas là proprement une non conformité de la chose conçue avec sa nature, parce que cette chose n'a pas été conçue, mais bien quelque autre ; c'est pourquoi il n'y a point là la fausseté qui emporte proprement la déception et non pas l'ignorance seule. C'est la raison pour laquelle Aristote dit dans le livre III de l'Ame, que l'intellect qui comprend la quiddité d'une chose est toujours vrai. Or ce n'est pas là comprendre parfaitement la vérité qui est la conformité de

tum, sciendum quod veritas non est in voce significativa, sive sit nomen, vel verbum, vel oratio, nisi sicut in signo : sunt autem hujusmodi signa conceptionum intellectus. Secundum ergo, quod in conceptionibus intellectus erit verum, vel falsum, sic dicetur esse in ipsis signis. Sciendum quod ut dicitur III *de Anima*, duplex est operatio intellectus, scilicet indivisibilium intelligentia ; quando scilicet intellectus intelligit quidditatem rei in se : et compositio et divisio, scilicet quando unam rem conceptam componit per esse ; vel divisio quando dividit per non esse, et in utraque operatione intellectus invenitur veritas. Ubi nota, quod sicut dictum est, veritas est relatio rationis, entia autem rationis nusquam sunt subjective, nisi largo modo intelligatur, secundum illud cui ratio attri-

buit talem respectum rationis, habet ergo veritas solum esse objective, et similiter dico de falsitate. Unde si consideramus illud quod primo verum est, scilicet rem ut est intellecta et vocamus verum, dico quod tale verum potest esse in prima operatione intellectus. Nam intellectus intelligit ipsam rem, ut est in se, et sic intelligit verum : falsum autem non intelligit intellectus in prima operatione sua, quia vel attingit naturam rei, et tunc intelligit verum, aut non attingit, et tunc ignorat ; et non est ibi proprie difformitas rei intellectæ ad naturam ejus, quia nec talis res est intellecta : sed aliqua alia, et ideo non est ibi falsitas, quæ proprie importat deceptionem, et non ignorantiam solam : et inde est quod Philosophus III *de Anima* dicit, quod intellectus comprehendens quod quid est, semper

l'une et l'autre chose, savoir, de la chose telle qu'elle a été conçue et de la chose dans sa nature, mais c'est connoître une chose conforme ou vraie. Mais objectivement la vérité se trouve parfaitement et complètement dans la seconde opération de l'intellect. Car saisir la vérité, c'est saisir la conformité de la chose conçue avec elle-même, suivant sa nature, comme on l'a dit. Or cela se fait en comparant une chose à l'autre, ou la même chose à elle-même, suivant une autre chose et un autre être, ce qui ne peut se faire que par la seconde opération de l'intellect. Donc la vérité ne se trouve parfaitement que dans l'intellect composant ou divisant, j'en dis autant de la fausseté. Mais les choses seront plus claires en suivant la seconde opinion dont nous avons parlé. Car si la vérité est la conformité de la chose avec l'intellect informé par la similitude de cette chose, le vrai se trouvera dans la première opération de l'intellect, parce qu'il s'y trouvera cette conformité, mais alors le vrai ne sera pas dans l'intellect comme dans un sujet connoissant le vrai. En effet l'intellect ne connoît le vrai qu'en composant ou en divisant, suivant son jugement, et si ce jugement est d'accord avec les choses, il sera vrai, c'est-à-dire, lorsque l'intellect juge qu'il est informé par la similitude de la chose telle qu'elle est. C'est tout le contraire par rapport au faux, et tout cela appartient à la seconde opération de l'intellect, et non à la première. D'après ce que nous venons de dire, on peut voir clairement que la vérité ou la fausseté ne se trouvent que dans l'énonciation, comme dans un signe. En effet, si la seule énonciation est le signe des choses qui sont objectivement dans la seconde opération de l'intellect, et si le vrai et le faux ne sont que là, le vrai ou le faux ne se trouveront que dans l'énonciation, et non dans toute autre voix, soit locution, soit discours. Telle est l'énonciation.

est verus. Hoc autem non est perfecte comprehendere veritatem, quæ est conformitas utriusque, scilicet rei, ut intellecta est, et rei in sua natura, sed est cognoscere unum conforme, seu verum. In secunda vero operatione intellectus est perfecte, et complete veritas objective. Nam apprehendere veritatem, est apprehendere conformitatem rei intellectæ ad se ipsam secundum suam naturam, ut dictum est : hoc autem fit comparando unum alteri, vel idem ad seipsum secundum aliud, et aliud esse, quod non potest fieri nisi per secundam operationem intellectus. Ergo perfecte veritas non est, nisi in intellectu componente, vel dividente, et similiter dico de falsitate. Tenendo vero secundam opinionem prædictam, erunt clariora. Nam si veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei, in prima operatione in-

tellectus erit verum, quia erit ibi talis conformitas, non tamen erit verum tunc in intellectu, ut in cognoscente verum. Non enim intellectus aliter cognoscit verum, nisi componendo, vel dividendo secundum suum iudicium, quod iudicium si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus indicat se esse informatum similitudine rei, ut res est. Et oppositum est de falso, et hoc totum pertinet ad secundam operationem intellectus, et non ad primam. Ex dictis potest patere, quod in sola enuntiatione sit veritas, vel falsitas, ut in signo. Si enim sola enuntiatio est signum eorum quæ sunt objective in secunda operatione intellectus, et solum in illum est verum et falsum, in enuntiatione erit verum, vel falsum, et non in aliqua alia voce, sive sit dictio, sine oratio : et sic patet quid est enuntiatio.

## CHAPITRE VI.

*De l'énonciation catégorique, hypothétique, affirmative et négative.*

Aristote divise l'énonciation de trois manières, d'abord comme l'analogie dans son analogue. Car il dit qu'il y a une énonciation simplement une, et une autre une par conjonction. L'énonciation simplement une est l'énonciation catégorique ou prédicative. L'énonciation catégorique est celle qui a un sujet et un prédicat comme principales parties d'elle-même, comme l'homme est un animal, homme est sujet, animal est prédicat, comme le troisième adjacent est affirmé, ce verbe est appelé conjonction ou copule verbale. L'énonciation hypothétique ou suppositive est appelée une par conjonction, comme si l'homme est il est animal. Cette division de l'énonciation se fait aussi de l'analogie en son analogue, dont il est dit par priorité ou par postériorité, car une chose est simplement antérieure à une autre par conjonction. Secondement il divise l'énonciation comme un genre en ses espèces; car il la divise en affirmation et négation, qui sont des espèces de l'énonciation. En effet, quoique l'affirmation soit antérieure à la négation, ce n'est pas néanmoins pour cela que l'énonciation se dit d'elles analogiquement, comme il a été dit qu'elle s'affirme d'une chose simplement une, et d'une chose une par conjonction. Il faut observer qu'une des choses qui divisent quelque chose de commun peut être antérieure à l'autre de deux manières. La première, suivant les caractères ou natures propres des diviseurs, la seconde suivant la majeure partie de l'objet commun qui est divisé en elle. Or la première n'enlève pas l'univocation de genre, comme c'est évident dans les nombres dans lesquels le nombre deux est naturellement, suivant

## CAPUT VI.

*De enuntiatione categorica, et hypothetica; affirmativa, et negativa.*

Dividitur autem ab Aristotele enuntiatione tripliciter, et primo, ut analogum in sua analogata. Dicit enim quod enuntiationum quædam est una simpliciter, quædam conjunctione una. Enuntiatione una simpliciter est enuntiatione categorica, seu prædicativa. Est autem enuntiatione categorica quæ habet subjectum et prædicatum principales partes sui, ut homo est animal, homo est subjectum, animal est prædicatum, hoc verbum est, quia prædicatur tertium adjacentem, dicitur conjunctio, seu copula verbalis. Conjunctione vero una dicitur enuntiatione hypothetica, seu suppositiva, ut si homo est, animal est. Hæc etiam divisio enuntia-

tionis est analogi in sua analogata, de quibus per prius et posterius dicitur, nam unum simpliciter est prius uno conjunctione. Secundo dividit enuntiationem, ut genus in suas species: dividit enim eam in affirmationem et negationem, quæ sunt species enuntiationis. Licet enim affirmatio sit prior negatione, non tamen propter hoc enuntiatione de eis analogice prædicatur, sicut dictum est, quod prædicatur de simpliciter una, et conjunctione una. Notandum quod unum dividendum aliquod commune, potest esse prius altero dupliciter. Uno modo, secundum proprias rationes, aut naturas dividendum. Alio modo, secundum majorem participationem rationis illius communis, quod in ea dividitur. Primum autem non tollit univocationem generis, ut manifestum est in numeris, in

sa propre nature, antérieur au nombre trois, néanmoins ils participent également à la nature commune, c'est-à-dire à la nature du nombre. Car ainsi le nombre trois comme le nombre deux, c'est la multiplicité mesurée par l'unité. Or la seconde priorité empêche l'univocation de genre, et à cause de cela l'être ne peut pas être le genre de la substance ni de l'accident, car la substance qui est l'être par soi a, dans la nature de l'être, l'existence avant l'accident qui est l'être dans un autre ou dans une autre chose. De même dans la proposition; quoique l'affirmation de la première manière, c'est-à-dire suivant sa nature, soit antérieure à la négation, il n'en est pas de même de la seconde manière, bien plus, elles participent également à la nature de l'énonciation, car l'une et l'autre est un discours signifiant le vrai ou le faux. Or, suivant sa nature, l'affirmation est antérieure à la négation. Car l'affirmation est l'énonciation d'une chose à l'égard d'une autre, comme l'homme est un animal; et la négation est l'énonciation d'une chose par une autre, comme l'homme n'est pas une pierre. Or l'énonciation, ainsi qu'il a été dit, étant une voix significative, ne signifie pas une chose immédiatement, mais au moyen de la conception de l'intelligence. C'est pourquoi il faut considérer trois choses dans toute énonciation, savoir, la voix elle-même, qui est le signe de la conception de l'intelligence, et la conception elle-même de l'intelligence, qui est la similitude de la chose, et enfin la chose même. Relativement à la voix, l'affirmation est antérieure à la négation, parce qu'elle a moins de la composition que la négation; car il y a plus de mots dans *Socrate ne court pas*, que dans *Socrate court*, et, par conséquent, elle est plus composée. Du côté de l'intellect, l'affirmation qui signifie composition est antérieure à la négation qui signifie division. Car la division est postérieure à la composition,

quibus binarius secundum propriam rationem naturaliter est prior ternario, sed tamen æqualiter participant rationem communis, scilicet numeri. Nam ita ternarius sicut et binarius est multitudo mensurata per unum. Secunda autem prioritas impedit univocationem generis, et propter hoc ens non potest esse genus substantiæ, et accidentis, quia in ratione entis prius habet esse substantia, quæ est ens per se, quam accidens, quod est ens in alio, vel in aliud. Sic in proposito. Licet affirmatio primo modo, scilicet secundum suam naturam, sit prior negatione, non tamen secundo modo, immo æqualiter participant rationem enuntiationis, utraque enim est oratio, verum vel falsum significans. Est autem secundum suam naturam affirmatio prior negatione. Nam affirmatio est enun-

tiatio alicujus de aliquo, ut homo est animal: negatio vero est enuntiatio alicujus ab aliquo, ut homo non est lapis. Cum autem enuntiatio, ut dictum est, sit vox significativa, non immediate significat rem, sed mediante conceptu intellectus. Unde in omni enuntiatione est tria considerare, scilicet ipsam vocem, quæ est signum conceptus intellectus, et ipsum conceptum intellectus, qui est ipsa similitudo rei, et ipsam rem. Quantum ad vocem, prior est affirmatio negatione, quia minus habet de compositione, quam negatio, plures enim dictiones sunt, Sortes non currit quam Sortes currit, et per consequens est magis composita. Ex parte intellectus prior est affirmatio, quæ significat compositionem, quam negatio, quæ significat divisionem. Posterior enim est divisio compositione, sicut

comme il n'y a de corruption que dans les êtres engendrés, il n'y a de division que dans les êtres composés. Du côté même de la chose, l'affirmation qui signifie l'être est antérieure à la négation qui signifie le non-être, comme l'*habitus* est naturellement antérieur à la négation. La troisième division de l'énonciation se fait en universelle, particulière, indéfinie et singulière. Or la suffisance de ces divisions peut être prise ainsi. En effet, dans l'énonciation il faut considérer toute son entité qui vient du sujet et du prédicat avec leur conjonction. Et comme tout ce qui *est* existe, parce que c'est un numériquement, c'est pour cela que l'on considère si elle est simplement une, ou une par conjonction, et on dit que cette division appartient à la substance de l'énonciation. Secondement, il faut considérer en elle le prédicat, en tant qu'il est combiné avec le sujet sans négation ou avec négation; et comme le prédicat est la partie formelle de l'énonciation, c'est pour cela qu'on dit que cette division appartient à la qualité de l'énonciation, qualité essentielle, suivant que la différence signifie *quale quid*, comme il a été dit. En troisième lieu, il faut considérer en elle le sujet lui-même, en tant que prédicable de plusieurs choses ou d'une, et ainsi se fait la troisième division, que l'on dit appartenir à la quantité de l'énonciation, car la quantité suit la matière. D'où le vers :

Quæ, ca. vel hyp. qualis, ne. vel aff. u. quanta par. in sin.

Ce vers s'explique ainsi. Il y a trois noms interrogatifs, savoir, *quæ*, qui questionne sur la substance, *qualis*, qui le fait de la qualité, et *quanta*, qui interroge sur la quantité. C'est pourquoi quand l'interrogation se fait par *quæ*, en s'informant de la substance de l'énonciation, on répond par la catégorique ou l'hypothétique. Quand

non est corruptio nisi generatorum, sic non est divisio nisi compositorum. Ex parte etiam rei affirmatio, quæ significat esse, prior est negatione quæ significat non esse, sicut habitus naturaliter prior est negatione. Tertia vero divisio ipsius enuntiationis est in universalem, particularem, indefinitam, et singularem. Sufficientia autem dictarum divisionum, potest sic sumi. In ipsa enim enuntiatione est considerare totam suam entitatem quæ est ex subjecto, et prædicato, et ipsorum conjunctionem. Et quia omne quod est, ideo est quia unum numero est, ideo consideratur utrum sit una simpliciter, vel una conjunctione, et ista divisio dicitur pertinere ad substantiam enuntiationis. Secundo est in ea considerare ipsum prædicatum, ut componitur subjecto sine negatione, vel cum negatione : et quia prædicatum est pars forma-

lis enuntiationis, ideo hæc divisio dicitur pertinere ad qualitatem enuntiationis, qualitatem scilicet essentialem, secundum quod differentia significat quale quid, ut supra dictum est. Tertio est in ea considerare ipsum subjectum, prout scilicet est prædicabile de pluribus, vel de uno, et sic sit tertia divisio, et hæc dicitur pertinere ad quantitatem enuntiationis, nam quantitas sequitur materiam. Unde versus :

Quæ, ca. vel hyp. qualis, ne. vel aff. u. quanta par. in sin.

Hic autem versus sic intelligitur. In eo namque sunt tria nomina interrogativa, scilicet. Quæ, quod quærit de substantia. Qualis, quod quærit de qualitate. Et quanta, quod quærit de quantitate. Unde quando fit interrogatio per quæ, quærendo, scilicet de substantia enuntiationis, respondetur



l'interrogation se fait par *qualis*, la réponse est négative ou affirmative; quand elle se fait par *quanta*, la réponse est universelle, particulière, indéfinie ou singulière. Nous parlerons de la première division de l'énonciation dans le traité des énonciations hypothétiques. Nous avons assez parlé de sa seconde division.

## CHAPITRE VII.

*De la quantité des propositions catégoriques sur l'inessence, savoir de l'universelle, de la particulière, de l'indéfinie et de la singulière.*

Il nous reste à parler de la troisième division qui est suivant la quantité. Remarquez bien que parmi les énonciations catégoriques, il y en a qui sont *de inesse*, et d'autres modales. L'énonciation est dite *de inesse*, lorsqu'elle offre une simple inhérence du prédicat au sujet; comme l'homme est un animal. L'énonciation modale est celle dans laquelle l'inhérence du prédicat au sujet est modifiée, comme, il est possible que Socrate coure, l'homme est nécessairement un animal. C'est pourquoi nous allons parler d'abord de la quantité, des équipollences, des oppositions qui suivent la quantité dans les énonciations *de inesse*, et secondement dans les énonciations modales. Pour connoître la quantité de ces énonciations *de inesse*, il faut savoir que dans les choses que l'intellect conçoit, il en est d'universelles, c'est-à-dire, qui sont propres à se trouver dans plusieurs, d'autres singulières, qui ne peuvent se trouver que dans une seule chose. Or on peut considérer ce qui est universel de deux manières; premièrement, comme séparé des choses singulières, c'est-à-dire, suivant l'être qu'il a objectivement dans l'intellect, secondement, suivant

categorica, vel hypothetica. Quando sit interrogatio per qualis, respondetur negativa, vel affirmativa. Quando vero sit interrogatio per quanta, respondetur universalis, particularis, indefinita, vel singularis. De prima divisione enuntiationis dicitur in tractatu *de enuntiationibus hypotheticis*. De secunda vero ejus divisione, satis dictum est.

### CAPUT VII.

*De quantitate propositionum categoricarum de inesse, scilicet de universali, particulari, indefinita, et singulari.*

Restat dicere de tertia divisione, quæ est secundum quantitatem. Ubi nota, quod enuntiationum categoricarum, quædam sunt de inesse, quædam vero modales. Dicitur autem enuntiatio de inesse, quæ est de simplici inhærentia prædicati ad subjec-

tum, ut homo est animal. Modalis vero in qua inhærentia prædicati ad subjectum modificatur, ut Sortem currere est possibile, vel homo est animal necessario. Unde primo dicendum est de quantitate, æquipollentis, oppositionibus, quæ quantitatem sequuntur in enuntiationibus de inesse, secundo de eis in enuntiationibus modalibus. Ad videndum autem quantitatem ipsarum enuntiationum de inesse, sciendum quod ea quæ intellectus apprehendit, quædam sunt universalis, videlicet, quæ apta nata sunt in pluribus inveniri: quædam sunt singularis, videlicet quæ non sunt apta inveniri nisi in uno. Universale autem potest dupliciter considerari. Uno modo quasi separatim a singularibus, scilicet secundum esse quod habet in intellectu objective: alio modo secundum esse quod habet in singularibus. Primo modo consi-

l'être qu'il a dans les choses singulières. L'universel étant considéré sous le premier point de vue, une chose peut être énoncée de lui de deux manières encore; la première, quand on lui attribue quelque chose qui n'appartient qu'à l'action de l'intellect, comme lorsque nous disons, l'homme est prédicable de plusieurs, ou l'homme est universel, ou l'homme est une espèce. Car l'intellect forme ces sortes d'intentions et les attribue à la nature conçue, comme à l'homme, suivant qu'il la compare aux choses qui sont hors de l'ame. En second lieu, on énonce quelque chose de l'universel ainsi pris, quand on lui attribue quelque chose, selon que la nature conçue est saisie par l'intellect comme une unité, néanmoins ce qui lui est attribué n'appartient pas à l'acte de l'intellect, mais à l'être qu'a la nature conçue elle-même dans les choses qui sont hors de l'ame, comme si l'on disoit, l'homme est la plus digne des créatures, car cela convient à la nature humaine en tant qu'elle se trouve dans les singuliers. Chaque homme en particulier est en effet plus digne que les autres créatures privées de raison: néanmoins tous les hommes en particulier ne sont pas un homme hors de l'ame, comme il est dit dans la précédente énonciation, l'homme est la plus digne des créatures, dans laquelle *homme* est pris pour chacun en particulier; mais il n'est qu'un dans l'acception de l'intellect. Et comme on ne comprend pas communément que les universels subsistent hors des singuliers, le langage commun n'a pas de terme ou de signe pour l'ajouter à l'universel, suivant les différents modes par lesquels une chose est affirmée de lui. Mais Platon qui a enseigné que les universels subsistoient hors des singuliers, imagine certains termes qu'il appliquoit aux universels dans ces modes de prédication. Car il disoit, par soi l'homme est une espèce, ou l'homme prédicable est une espèce. Se-

derato universali, aliquid de eo potest dupliciter enuntiari. Uno modo, quando ei attribuitur aliquid, quod pertinet ad solam actionem intellectus, ut cum dicimus: homo est prædicabilis de multis, vel homo est universale, vel homo est species. Hujusmodi enim intentiones format intellectus, et attribuit eas naturæ intellectæ, puta homini secundum quod comparat ipsam ad res quæ sunt extra animam. Alio modo, enuntiatur aliquid de universali sic sumpto, quando attribuitur sibi aliquid prout ipsa natura intellecta apprehenditur ab intellectu ut unum; illud tamen quod ei attribuitur, non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse quod habet: ipsa natura intellecta in rebus quæ sunt extra animam, puta si dicatur, homo est dignissima creaturarum, hoc enim convenit naturæ

humanæ, secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis est dignior aliis creaturis irrationalibus: sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, ut dicitur in prædicta enuntiatione, homo est dignissima creaturarum, ubi *ly* homo, stet pro omnibus singularibus, sed solum in acceptione intellectus est unus. Et quia communiter non est apprehensum quod universalialia extra singularia subsistant, ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem, seu aliquid signum, quod addatur universali, secundum dictos modos, quibus aliquid de eo prædicatur. Sed Plato qui posuit universalialia subsistere extra singularia, invenitur quasdam dictiones, quas addebat universalibus in talibus modis prædicandi. Dicebat enim per se homo est species, vel homo

condement, une chose est énoncée de l'universel, suivant qu'il se trouve dans les singuliers, et cela de deux façons; la première, quand on lui attribue quelque chose à raison de l'universel lui-même, laquelle chose appartient à son essence, ou suit ses principes essentiels, comme lorsqu'on dit, l'homme est un animal, ou l'homme est *risible*; la seconde manière, c'est quand on lui attribue quelque chose à raison du singulier où il se trouve, c'est-à-dire quand on lui attribue quelque accident individuel, comme lorsqu'on dit, il ne se promène pas. Et comme cette manière d'énoncer quelque chose de l'universel est à la portée de l'intelligence de tous les hommes, on a imaginé certains termes pour désigner la manière d'attribuer quelque chose à l'universel ainsi pris. C'est pourquoi si on lui attribue quelque chose de la première manière, c'est-à-dire à raison de lui-même en tant qu'universel, parce que c'est lui attribuer quelque chose universellement, on a trouvé ce signe *tout*, qui exprime que le prédicat est attribué universellement au sujet, suivant tout ce qui est contenu dans le sujet. Dans les prédications négatives, on a inventé pour la même fin ce terme *nul*, qui signifie que le prédicat est exclu du sujet universellement, suivant tout ce qui est contenu en lui. Si, au contraire, on lui attribue quelque chose de la seconde manière, c'est-à-dire à raison du singulier, pour le désigner dans les affirmatives, on a trouvé un signe particulier, savoir, *quelque*, qui désigne que le prédicat est attribué universellement au sujet, à raison du particulier. Mais comme il désigne d'une manière indéterminée la forme d'un singulier, il désigne de même l'universel avec une sorte d'indétermination. Aussi s'appelle-t-il un individu vague. Pour les négations, on n'a pas trouvé d'autre terme ou d'autre signe, mais nous disons,

prædicabilis est species. Secundo modo enuntiatur aliquid de universali, secundum quod est in ipsis singularibus, et hoc dupliciter. Uno modo cum attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, quod videlicet ad essentiam ipsius pertinet, vel consequitur principia essentialia ipsius, ut cum dicitur: homo est animal, vel homo est risibilis. Alio modo, quando attribuitur ei aliquid ratione singularis, in quo invenitur scilicet quando attribuitur sibi aliquid accidens individuale, ut cum dicitur: non ambulat. Et quia iste modus enuntiandi aliquid de universali, cadit in communi apprehensione hominum, ideo inventæ sunt quedam dictiones ad designandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto. Unde si attribuitur sibi aliquid primo modo, scilicet ratione ipsius, ut universale est, quia hoc est universaliter de eo aliquid prædicari, ideo adinventum est

hoc signum, omnis, quod designat, quod prædicatum attribuitur subjecto universaliter quantum ad totum illud quod subiecto continetur. In negativis vero prædicationibus ad idem inventa est hæc dictio, nullus, per quam significatur quod prædicatum removetur subjecto universaliter secundum totum quod continetur sub eo. Si vero attribuitur ei aliquid secundo modo, scilicet ratione singularis, ad hoc designandum in affirmativis, inventum est signum particulare, scilicet hæc dictio, quidam, vel aliquis, per quam designatur, quod prædicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Sed quia indeterminate formam alicujus singularis significat, ideo designat universale sub quadam indeterminatione. Unde et dicitur individuum vagum. In negativis vero non est inventa aliqua dictio seu aliquid aliud signum, sed dicimus, quidam homo

quelque homme ne court pas. Ainsi donc, il y a trois genres d'affirmations dans lesquelles une chose se dit de l'universel; l'une par laquelle une chose se dit universellement de l'universel, comme tout homme est animal; la seconde par laquelle une chose se dit en particulier de l'universel, comme quelque homme est blanc. La troisième par laquelle quelque chose se dit de l'universel sans détermination universelle ou particulière, comme l'homme est animal. La première énonciation s'appelle universelle, la seconde particulière, la troisième indéfinie; si à ces trois on ajoute la singulière, par laquelle une chose se dit d'un singulier, comme Socrate court, il y aura quatre modes d'énonciations, susceptibles d'être négatives comme elles sont affirmatives. Tel est, etc...

### CHAPITRE VIII.

*De l'opposition des propositions catégoriques existant en figure, relativement aux énonciations de inesse.*

Nous allons dire maintenant quelle est l'opposition de ces énonciations, universelles, particulières et indéfinies. Remarquez qu'une chose peut être opposée à une autre de quatre manières, 1° relativement, comme le père et le fils; 2° contradictoirement, comme Socrate court, Socrate ne court pas; 3° privativement, comme la vue et la cécité; 4° contrairement, comme la blancheur et la noirceur. Nous avons parlé des oppositions relatives dans le prédicament de relation. La contradiction est une opposition qui n'admet par elle-même aucun milieu. Pour qu'il y ait contradiction entre certaines choses, sept conditions sont requises. D'abord il faut deux propositions opposées,

non currit, vel nonnullus homo currit. Sic ergo sunt tria genera affirmationum in quibus de universali aliquid prædicatur. Una, in qua de universali aliquid prædicatur universaliter, ut omnis homo est animal. Secunda in qua de universali aliquid prædicatur particulariter, ut quidam homo est albus. Tertia, in qua aliquid de universali prædicatur absque determinatione universali vel particulari, ut homo est animal. Prima enuntiatio dicitur universalis; secunda particularis; tertia indefinita, quibus si addatur singularis, in qua aliquid de singulari prædicatur, ut Sortes currit, erunt quatuor modi enuntiationum, quæ possunt esse negativæ, sicut sunt affirmativæ. Et sic patet, etc.

#### CAPUT VIII.

*De oppositione propositionum categoricarum existentium in figura quantum ad enuntiationes de inesse.*

Nunc dicendum est qualiter prædictæ enuntiationes universales, particulares et indefinitæ opponantur. Notandum, quod aliquid alicui quatuor modis potest opponi. Uno modo, relative, ut pater et filius; alio modo contradictorie, ut Sortes currit, Sortes non currit; tertio modo, privative, ut visus et cæcitas; quarto modo contrarie, ut albedo et nigredo. De oppositis relative dictum est in prædicamento relationis. Contradictio vero est oppositio cujus secundum se non est medium. Inter esse enim et non esse non est medium. Ad hoc autem quod sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem. Primo, quod opponantur duæ propositiones, quarum una sit affirmativa, et

dont l'une affirmative et l'autre négative; 2° que ces énonciations regardent le même sujet; 3° qu'elles se rapportent au même prédicament; 4° que la prédication ne se fasse pas par rapport à diverses parties du sujet, comme quand on dit, Socrate a les dents blanches, et Socrate n'a pas la main blanche; 5° qu'il n'y ait pas une manière différente du côté du prédicat, comme lorsqu'on dit, Socrate court lentement et Socrate ne court pas rapidement; 6° qu'il n'y ait pas de différence du côté de la mesure du lieu et du temps; 7° qu'il n'y ait pas de diversité dans l'*habitus*, relativement à quelque chose d'extrinsèque, comme lorsqu'on dit, dix hommes font un grand nombre dans une maison, et ne font pas un grand nombre dans un théâtre. La privation est négative dans un sujet doué d'une aptitude propre. En effet, quoique la cécité exclue la vision, elle ne le fait pas simplement, mais bien dans un sujet susceptible naturellement de voir. Car on dit bien un animal aveugle, mais non pas une pierre aveugle. Il y a contrariété d'opposition dans les choses qui, placées dans le même genre, sont très-éloignées les unes des autres, et se trouvent tour-à-tour dans le même sujet. Car la blancheur n'est pas opposée à la blancheur, mais bien la noirceur, choses qui sont très-distantes l'une de l'autre. Il faut savoir que l'opposition ne se dit pas des susdites oppositions, comme le genre de ses espèces, mais bien comme l'analogie de son analogue. La vraie opposition, en effet, est l'opposition *simpliciter*, qui s'appelle contradiction. Les autres oppositions sont des oppositions *secundum quid*, et ne sont des oppositions qu'en tant qu'elles expriment en quelque sorte contradiction, savoir, l'être et le non-être. Il faut savoir aussi que dans la contradiction la négation est opposée à l'affirmation, de telle sorte qu'elle ne suppose rien. Mais dans la privation, la privation est opposée à l'*habitus*, de manière à

altera negativa. Secundo, quod tales enuntiationes sint ejusdem subjecti. Tertio, quod sint ejusdem prædicamenti. Quarto, quod non fiat prædicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur, Sortes est albus dentes, et Sortes non est albus manum. Quinto, quod non sit diversus modus ex parte prædicati, sicut cum dicitur: Sortes currit tarde, et Sortes non currit velociter. Sexto, quod non sit diversitas ex parte mensuræ loci et temporis. Septimo, quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum, sicut cum dicitur, decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Privatio vero est negatio in subjecto apto nato. Licet enim cæcitas neget visum, non tamen simpliciter, sed in subjecto nato apto videre. Bene enim dicitur animal cæcum, sed non

lapis cæcus. Contrarie autem opponuntur, quæ in eodem genere posita maxime a se distant, et vicissim eidem subjecto insunt. Non enim albedini opponitur albedo, sed nigredo, quæ a se maxime distant. Sciendum, quod oppositio non prædicatur de dictis oppositionibus sicut genus de suis speciebus, sed ut analogum de suis analogatis. Vera namque oppositio est oppositio simpliciter, quæ dicitur contradictio. Aliæ vero dicuntur oppositiones secundum quid, et in tantum sunt oppositiones in quantum aliquo modo dicunt contradictionem, scilicet esse et non esse. Sciendum etiam est, quod in contradictione ita opponitur negatio affirmationi, quod nihil ponit. In privatione autem ita opponitur privatio habitui, quod supponit subjectum. In contrarietate vero ita est oppositio, quod sup-

supposer le sujet. Dans la contrariété, l'opposition est telle qu'il y a supposition du sujet et de quelque forme ; en effet, la blancheur est opposée à la noirceur, de telle manière qu'elle suppose quelque sujet à raison de quoi l'on dit qu'elles se succèdent tour à tour, et la blancheur produit une forme que ne constituent ni la négation, ni la privation. Il faut savoir que l'universelle affirmative est opposée à l'universelle négative du même sujet et prédicat contrairement. C'est pourquoi, tout homme est blanc et nul homme n'est blanc, sont des propositions contraires. La raison en est en ce que les choses très-distantes entre elles ont une opposition contraire. Car on n'appelle pas une chose noire par cela seul qu'elle n'est pas blanche, mais parce qu'à la privation de blancheur qui exprime l'exclusion du blanc, elle ajoute le noir, suprême exclusion du blanc. Donc ce qui est affirmé par cette énonciation, tout homme court, doit être exclu par cette négation, tout homme ne court pas ; car il faut que la négation écarte le mode dont le prédicat se dit du sujet désigné par ce signe *tout* ; mais à cette exclusion cette proposition, nul homme ne court, ajoute l'exclusion la plus extrême. C'est donc à bon droit qu'on appelle contraires ces propositions, tout homme court, nul homme ne court. La particulière affirmative et la particulière négative ne sont nullement opposées contrairement, c'est-à-dire d'une opposition contraire. Car les choses contraires sont séparées par une grande distance, et la particulière affirmative et la particulière négative se trouvent être des milieux entre les contraires ; or les milieux ne sont pas contraires, et n'offrent même pas une opposition contradictoire. En effet, ainsi qu'il a été dit, ce signe quelque, qui constitue une proposition particulière, désigne l'universel ou le terme commun d'une manière indéterminée ; c'est pourquoi il ne le détermine pas à telle ou telle

ponitur subjectum et aliqua forma, ita enim albedo opponitur nigredini, quod supponit aliquid subjectum, propter quod dicitur, vicissim insunt, et albedo etiam ponit aliquam formam, quod non facit negatio nec privatio. Sciendum, quod universalis affirmativa opponitur universali negativæ ejusdem subjecti et prædicati contrarie. Unde omnis homo est albus, et nullus homo est albus, sunt contraria. Ratio est, quia ut dictum est, contrarie opponuntur, quæ maxime a se distant. Non enim nigrum dicitur aliquid ex hoc solo, quod non est album, sed super hoc, quod est non esse album, quod significat remotionem albi. addit nigrum extremam remotionem ab albo. Sic ergo id quod affirmatur per hanc enuntiationem, omnis homo currit, oportet quod removeatur per hanc negationem, non omnis homo currit,

oportet enim quod negatio removeat modum quo prædicatum dicitur de subjecto, quem designat hoc signum, omnis ; sed super hanc remotionem addit hæc enuntiationem, nullus homo currit, totalem remotionem quæ est in extrema distantia. Merito ergo dicuntur contraria, omnis homo currit et nullus homo currit. Particularis autem affirmativa, et particularis negativa nullo modo opponuntur contrarie, id est, contraria oppositione. Contrarie namque differunt extrema distantia, particularis autem affirmativa, et particularis negativa, se habent sicut media inter contraria ; media autem non sunt contraria, nec etiam opponuntur contradictoriæ. Ut enim dictum est, hoc signum, quidam, quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem indeterminate, unde non determinat illud ad

chose singulière. Et pour cette raison l'affirmation et la négation ne se trouveront pas dans le même sujet singulier, ce qui est requis, comme on l'a dit plus haut; aussi il n'y a aucune opposition. Elles s'appellent cependant sous-contraires, parce qu'elles sont renfermées sous des contraires. L'universelle affirmative et la particulière négative, l'universelle négative et la particulière affirmative sont opposées contradictoirement. La raison en est que la contradiction consiste dans la seule exclusion de l'affirmation par la négation; or l'universelle affirmative est exclue par la seule négation particulière, et il ne faut rien de plus. Comme par cette proposition, quelque homme ne court pas, est exclue celle-ci, tout homme court. Mais la particulière affirmative ne peut être exclue par la particulière négative, parce qu'elle ne lui est pas opposée, comme il a été dit; il faut donc qu'elle le soit par l'universelle négative. Ainsi donc ces propositions, tout homme court, quelque homme ne court pas, et nul homme ne court, quelque homme court, sont contradictoires. Toute particulière est subalterne de son universelle. Telles sont les oppositions des propositions, où se trouvent des signes et des singulières. Les indéfinies suivent la règle des particulières.

## CHAPITRE IX.

*Des équipollences des énonciations catégoriques de inesse.*

Il nous reste maintenant à parler des équipollences de ces énonciations, en quoi il faut observer que la négation mise avant le signe et par conséquent avant toute l'énonciation, est équivalente à sa contradictoire, placée au contraire après le signe dans la composition de

hoc singulare, vel ad id est. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione, ut supra dictum est, ideo nullo modo sibi opponitur. Dicuntur tamen subcontrariæ, quia sub contrariis continentur. Universalis autem affirmativa et particularis negativa, universalis negativa et particularis affirmativa opponuntur contradictorie. Cujus ratio est, quia contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem, universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularem, nec aliquid aliud ex necessitate exigitur. Sicut per hanc, quidam homo non currit, removetur hæc omnis homo currit. Particularis autem affirmativa non potest removeri per particularem negativam, quia sibi non opponitur, ut dictum est; oportet ergo, quod removea-

tur per universalem negativam. Sic ergo istæ, scilicet omnis homo currit, quidam homo non currit, et nullus homo currit, quidam homo currit, sunt contradictoriæ. Quælibet autem particularis dicitur subalterna suæ universalis. Et patet de oppositionibus propositionum, in quibus sunt signa, et singularium. Indefinitæ autem sequuntur regulam particularium.

### CAPUT IX.

*De æquipollentiis enuntiationum categoricarum de inesse.*

Restat nunc dicere de æquipollentiis dictionum enuntiationum, ubi nota quod negatio præposita ante signum, et per consequens ante totam enuntiationem, æquipollent suæ contradictoriæ. Posita vero post signum in compositione, scilicet enuntiationis, facit eam æquipollere suæ contrariæ.

l'énonciation, elle la rend équivalente à sa contraire, avant et après elle la rend équivalente à sa subalterne; voici la cause de ces équipollences. En effet, dans les énonciations il faut considérer la quantité, c'est-à-dire, l'universalité, la particularité et la qualité, c'est-à-dire, la négation et l'affirmation; il est de la nature de la négation de nier et d'exclure tout ce qui se trouve après elle. Ainsi donc cette énonciation, tout homme court, est universelle et affirmative, si on la fait précéder par la négation, c'est-à-dire, tout homme ne court pas, cette négation détruit l'universalité et ainsi elle reste particulière ou indéfinie, c'est-à-dire sans signe, elle équivaut à la particulière, elle enlève l'affirmation et par conséquent reste négative. Elle est donc équivalente à celle-ci, quelque homme ne court pas, qui étoit sa contradictoire. De même soit cette énonciation, nul homme ne court, il est certain que si à cette proposition universelle et négative on ajoute la négation et on dit, quelque homme court, la négation détruit l'universalité; ce sera donc une particulière: elle détruit aussi la négation et elle sera ainsi affirmative, quelque homme court, ce qui étoit sa contradictoire, il en sera de même des particulières. En effet, cette proposition, *non quidam homo currit*, équivaut à celle-ci, *nullus homo currit*, et pour la même raison celle-ci, *non quidam homo non currit*, équivaut à celle-ci, *quilibet homo currit*. De même en prenant cette énonciation, *omnis homo currit*, et mettant la négation après le signe universel de cette manière, *omnis homo non currit*, la négation ne trouvant pas le signe après elle, ne le nie pas, et par conséquent l'énonciation reste universelle: mais la négation détruit l'affirmation et de cette façon l'énonciation devient négative et universelle, elle équivaut donc à sa contraire, c'est-à-dire à celle-ci, *nullus homo currit*. De

Præposita vero et postposita facit eam æquipollere suæ subalternæ. Causa autem istarum æquipollentiarum est. Nam in enuntiationibus predictis est considerare quantitatem, videlicet universalitatem, particularitatem et qualitatem, scilicet negationem et affirmationem, hoc est a natura negationis, ut neget, et tollat totum quod invenit post se. Sic ergo ista enuntiatio, *omnis homo currit*, est universalis et affirmativa, cui si præponatur negatio, scilicet *non omnis homo currit*, ista negatio tollit universalitatem, et sic remanet particularis vel indefinita, scilicet sine signo, quæ æquipollet particulari, et tollit affirmationem, et per consequens remanet negativa. Æquipollet ergo huic, scilicet *quidam homo non currit*, quæ erat sua contradictoria. Similiter sit hæc enuntiatio, *nullus homo currit*, certum est quod hoc est, cui scilicet universali et negativæ præ-

ponatur sibi negatio, et dicatur, nonnullus homo currit, negatio tollit universalitatem. Ergo erit particularis. Tollit etiam negationem, et sic erit affirmativa, hæc scilicet, *quidam homo currit*, quæ erat sua contradictoria. Et idem erit de particularibus. Nam hæc, *non quidam homo currit*, æquipollet huic, *nullus homo currit*, et propter hanc causam hæc, *non quidam homo non currit*, æquipollet huic, scilicet *quilibet homo currit*. Similiter etiam si sumatur hæc enuntiatio, *omnis homo currit*, et postponatur negatio signo universali, et ponatur ad compositionem sic, *omnis homo non currit*, quia negatio non invenit post se signum, non negat illud, et per consequens remanet universalis enuntiatio, aufert autem negatio affirmationem, et sic facta est enuntiatio negativa et universalis, æquipollet ergo suæ contrariæ, scilicet huic, *nullus homo currit*. Similiter hæc, *nullus*



même celle-ci, *nullus homo currit*, est universelle et négative, car le signe négatif nie la composition de l'énonciation.

Que l'on mette donc après la négation et qu'on dise, *nullus homo non currit*, la négation n'ayant pas de signe après elle reste une énonciation universelle, et comme elle étoit négative dans la composition, elle détruit la négation et reste affirmative, *omnis homo currit*, ce qui étoit sa contraire. Qu'on prenne également celle-ci, *omnis homo currit*, qui est universelle et affirmative, qu'on la fasse précéder et suivre de la négation, de cette manière, *non omnis homo non currit*, il est certain que la seconde négation nie sa composition. C'est pourquoi en supposant qu'elle fût négative, *omnis homo non currit*, il s'ensuit que la négation précédente trouve après elle l'universalité qu'elle détruit et la rend ainsi particulière, elle trouve également la négation qu'elle détruit et la rend affirmative, et elle devient celle-ci, *quidam homo currit*, qui étoit sa subalterne. Il en est de même de toutes les autres en les faisant précéder et suivre de la négation, parce qu'elles équivalent à leur subalterne qu'il soit universel ou particulier. Il faut observer qu'il arrive quelquefois qu'il se rencontre dans la même énonciation deux signes universels négatifs, l'un dans le sujet et l'autre dans le prédicat, comme dans celle-ci, *nullus homo nullum animal est*, je dis que cette proposition équivaut à cette autre, *omnis homo aliquod animal est*. La raison en est que chacun de ces signes est universel et renferme en soi la négation; et comme la négation ne précède pas le premier signe, l'énonciation reste universelle. Donc la négation renfermée dans le premier signe qui est un signe universel et négatif précède la négation ou le second signe qui est un signe universel et un signe négatif; et comme elle trouve l'universalité, il s'ensuit qu'elle

homo currit, est universalis et negativa; nam signum negativum negat compositionem enuntiationis.

Postponatur ergo ei negatio, et dicatur, nullus homo non currit, quia negatio non habet signum post se, remanet enuntiatio universalis, et quia erat negativa quantum ad compositionem, aufert negationem, et remanet affirmativa hæc, scilicet omnis homo currit, quæ erat sua contraria. Similiter etiam sumatur ista, omnis homo currit, quæ est universalis et affirmativa, et præponatur sibi, et postponatur negatio sic, non omnis homo non currit, certum est, quod secunda negatio negat ejus compositionem. Unde dato quod illa esset negativa, hæc scilicet, omnis homo non currit, præposita ergo negatio invenit post se universalitatem quam tollit, et sic facit eam particularem; invenit et negationem quam tollit, et facit eam affirmativam, et

erit hæc, scilicet quidam homo currit, quæ erat sua subalterna. Et sic est de omnibus aliis si præponatur, et postponatur in eis negatio; quia æquipollent suo subalterno sive sit universalis, sive particularis. Notandum quod aliquando contingit, quod in eadem enuntiatione sunt duo signa universalis negativa, unum videlicet in subjecto, et alterum in prædicato, sicut in hac, nullus homo nullum animal est, dico, quod ista æquipollent huic, omnis homo aliquod animal est. Ratio est, quia quodlibet ditorum signorum est universale et habet in se negationem; et quia non præponitur negatio primo signo, remanet enuntiatio universalis. Ergo negatio inclusa in primo signo, quod est signum universale, et negativum præponitur negationi, seu secundo signo, quod est signum universale, et signum negativum; et quia invenit universalitatem, destruit ergo universalitatem, et

détruit cette universalité et reste particulière; elle détruit aussi la négation et de cette manière elle reste une énonciation affirmative, *omnis homo aliquod animal est*. Que l'on dise, comme on le fait communément, que *nullus non* équivaut à *omnis*, et je dis que *non* est la négation renfermée dans le second signe, tandis que *non nullus* équivaut à *quoddam*, et je prends *nullus non* pour la négation qui est dans le premier signe, et il reste ainsi cette proposition, *omnis homo aliquod animal est*. On fait de toutes ces équipollences le vers suivant :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

lequel s'explique ainsi; *præ*, c'est-à-dire la négation précédente, le *contradic.*, fait équivaloir à son contradictoire; *post*, la négation mise après fait équivaloir à son contraire, *præ postque*, la négation qui précède et qui suit fait équivaloir à son subalterne. Telles sont les équipollences des énonciations catégoriques.

## CHAPITRE X.

*Comment les énonciations catégoriques de inesse se rapportent à la vérité et à la fausseté.*

Nous allons dire maintenant quels sont les rapports de ces énonciations à la vérité et à la fausseté. Remarquez bien, ainsi qu'il a été dit, qu'une chose peut-être énoncée de l'universel en tant qu'il se trouve dans les singuliers de deux manières, affirmativement, et être écartée négativement, la première quand on lui attribue quelque chose à raison de l'universel même, soit que cela appartienne à son essence ou suive ses principes essentiels, comme lorsqu'on dit : *homo est animal risi-*

remanet particulare, destruit negationem, et sic remanet enuntiatio affirmativa, hæc scilicet, omnis homo aliquod animal est. Vel dicatur, sicut communiter dicitur, quod nullus non, æquipollet ei, quod est omnis, et dico non scilicet negationem quæ continetur in secundo signo, non nullus vero æquipollet ei quod est quoddam, et nullus non, sumo pro negatione; quæ est in primo signo, et sic remanet, omnis homo aliquod animal est. De omnibus his æquipollentiis datur versus :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

Qui sic intelligitur præ, id est negatio præposita; contradic. id est facit æquipollere suo contradictorio; post, id est negatio postposita, facit æquipollere suo contra id est contrario. Præ postque id est negatio quæ

præponitur et postponitur facit æquipollere suo subalterno. Et sic patet de æquipollentiis categoricarum.

### CAPUT X.

*Quomodo enuntiationes categoricæ de inesse sibi in figura, se habent ad veritatem et falsitatem.*

Modo dicendum est quomodo se habent prædictæ enuntiationes quantum ad verum et falsum. Ubi nota, quod sicut supra dictum est, de universali secundum quod est in ipsis singularibus, dupliciter potest aliquid enuntiari, scilicet affirmative, et removeri negative. Uno modo quando attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, vel quod pertineat ad ejus essentiam, vel quod sequatur principia ejus essentialia, ut cum dicitur, homo est animal risibile,

*bile*, et c'est ce qu'on appelle la matière naturelle ou nécessaire. Ce qui est exclu de l'universel de cette manière à raison de la nature même, c'est-à-dire de l'universel, est appelé matière éloignée ou impossible, comme *homo est asinus*. En second lieu, quand on lui attribue quelque chose à raison de quelque singulier où se trouve cette nature de l'universel, comme lorsqu'on dit, *homo currit*, et c'est ce qu'on appelle matière contingente. Il faut savoir que dans la matière naturelle et dans la matière éloignée, si une des contraires est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. La raison en est que si la matière qui se trouve en rapport avec la nature de l'universel est appelée matière naturelle, il s'ensuit qu'elle convient à tout ce qui est contenu en lui, de telle façon que l'universelle affirmative sera vraie, et l'universelle négative qui exclut cette matière de tout ce qui est contenu en lui, sera nécessairement fausse. Car elle dit que ce qui est n'est pas, et c'est là la fausseté, dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est. De même dans la matière éloignée l'universelle négative est vraie, parce qu'elle écarte tel prédicat de tout ce qui est contenu sous tel universel. Donc l'universelle affirmative sera aussi alors dite fausse, parce qu'elle dit que ce qui n'est pas est, et il en sera de même par rapport à elle pour ses subalternes particulières. Comme en effet, la matière naturelle convient à tout ce qui est contenu sous l'universel, il en résulte que dans cette matière la particulière affirmative sera vraie, et la négative fausse : le contraire aura lieu dans la matière éloignée, au contraire dans la matière contingente les deux contraires peuvent être fausses; on peut en trouver la raison dans ce que nous avons dit. Si, en effet, dans cette matière on n'attribue quelque chose à l'universel qu'à raison de quelque particulier contenu en lui, il est

---

et hæc vocatur materia naturalis seu necessaria. Quod autem isto modo ab universalis removetur ratione ipsius naturæ, scilicet universalis, dicitur materia remota, seu impossibilis, ut homo est asinus. Secundo modo, quando attribuitur sibi aliquid ratione alicujus singularis, in quo hæc natura universalis invenitur, ut cum dicitur, homo currit, et hæc dicitur materia contingens. Sciendum, quod in materia naturali et in materia remota, si una contrariorum est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et causa hæc est, quia si illa dicitur materia naturalis, quæ provenit secundum naturam universalis, ipsa ergo convenit omni contento sub eo, sic quod universalis affirmativa erit vera, universalis autem negativa, quæ removet hanc materiam ab omni contento sub eo, necessario erit falsa. dicit enim non esse quod est, quod est falsum, scilicet dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Similiter etiam in materia remota, universalis negativa est vera, quia removet tale prædicatum ab omni contento sub tali universalis. Universalis ergo affirmativa, tunc etiam dicitur falsa, quia dicit esse quod non est; et simili modo se habebit de suis particularibus sibi subalternis. Materia enim naturalis, quia omnibus contentis sub universalis convenit, ideo in tali materia particularis affirmativa erit vera, negativa vero falsa; contra se habebit in materia remota. In materia vero contingenti, ambæ contrariæ possunt esse falsæ, et causa potest haberi ex dictis. Si enim in tali materia non attribuitur universalis aliquid nisi ratione particularis alicujus contenti sub eo, affirmare illud de omnibus particularibus falsum est, quia dicitur

faux de l'affirmer de tous les particuliers, parce qu'on dit être ce qui n'est pas; il est également faux de le nier de tous les particuliers ou singuliers, parce qu'on dit que ce qui est n'est pas. Elles sont donc toutes deux fausses, les particulières, au contraire, sont toutes deux vraies, parce que chacune peut se conserver dans une singulière. Aristote en donne une autre raison : Les contraires, dit-il, s'excluent mutuellement. Ces deux contraires ne pourront donc pas subsister ensemble, ce qui est vrai, néanmoins rien n'empêche que leurs exclusions subsistent ensemble; de même que le blanc et le noir ne peuvent subsister ensemble, cependant rien n'empêche que leurs exclusions subsistent ensemble, car le faux est l'exclusion des deux qualités. Dans toute matière soit naturelle, soit éloignée, soit contingente, si une des contradictoires est vraie, l'autre est fautive et réciproquement. En effet, ou les énonciations contradictoires sont singulières, comme il a été dit, ou l'une est universelle et l'autre particulière et sont telles que l'une exclue l'autre. C'est pourquoi si l'une est négative, l'autre est affirmative, et si l'affirmative est vraie, elle dit que ce qui est est réellement, ce qui est le vrai, comme il est dit au liv. IV de la Métaphysique : Car le vrai est que ce qui est soit réellement, et que ce qui n'est pas ne soit réellement pas. Le faux, au contraire, est que ce qui est ne soit pas, et que ce qui n'est pas soit. La négative contradictoire sera fautive parce qu'elle dit que ce qui est n'est pas, pareillement si la négative est vraie, elle dit que ce qui est n'est pas, et l'affirmative dit alors que ce qui n'est pas est réellement, ce qui est faux. Et comme il n'y a pas de milieu entre être et ne pas être et que l'un exclut l'autre, parce qu'on ne peut dire du même sujet des choses impossibles et que l'être et le non-être ne peuvent être vrais en même temps, il en est de même des contradictoires, parce que l'une attribue l'être et l'autre le non-être au même sujet; c'est pour cela que l'une

quod non est esse; similiter etiam illud negare ab omnibus particularibus seu singularibus falsum est, quia dicitur, quod est non esse. Ambæ ergo sunt falsæ. Particulares vero, quia quælibet potest salvari in una singulari, ambæ sunt veræ. Aliam rationem assignat Aristoteles. Nam ut dicit, contraria mutuo se expellunt, ambæ istæ contrariæ non poterunt simul esse, quod est verum, remotiones tamen earum nihil prohibet simul esse sicut album et nigrum non possunt esse simul, remotiones tamen amborum nihil prohibet esse simul, falsum enim est remotio amborum. In omni materia sive naturali sive remota, seu contingenti, si una contradictoriarum est vera, reliqua est falsa et *é* converso. Contradictoriæ enim enuntiationes, vel sunt singu-

lares, ut dictum est, vel una est universalis et altera particularis, et hoc habent, quia una removet aliam. Unde si una est negativa, altera est affirmativa, et si affirmativa erit vera, dicit esse quod est, et hoc est verum, ut dicitur IV *Metaph.*, verum enim est esse quod est, et non esse quod non est. Falsum autem est non esse quod est, et esse quod non est. Negativa vero sibi contradictoria, quia dicit non esse, quod est, erit falsa. Similiter si negativa est vera, dicit non esse quod non est, et affirmativa tunc dicit esse quod non est, quod est falsum. Et sicut inter esse et non esse non est medium, et unum removet alterum, quia impossibilia est dici de eodem, et verificari simul esse et non esse, sic etiam contradictoriæ, quia una ponit de eodem esse, et

exclut toujours l'autre. Comme le vrai et le faux consistent dans cet être et ce non-être, comme il a été dit, il n'y a donc pas de milieu, si l'une est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. Voilà en quoi consiste la vérité ou la fausseté des propositions *de inesse*, etc.

## CHAPITRE XI.

*Ce que c'est que la proposition modale, et de sa quantité.*

Nous allons parler maintenant des propositions modales. Le mode, dans le sens où il est pris ici, est une détermination adjacente à la chose, c'est-à-dire une détermination faite par un adjectif. Or il y a deux sortes d'adjectif, l'adjectif de nom, comme blanc et noir, et l'adjectif de verbe, tels que les adverbes. Comme l'adverbe est joint au verbe et s'appuie toujours sur lui, il s'appelle pour cette raison adjectif du verbe. Il y aura donc ainsi deux modes, le mode nominal, comme lorsqu'on dit une course rapide; et le mode adverbial, comme lorsqu'on dit il court rapidement. Il faut observer que les adverbes peuvent déterminer les verbes de plusieurs manières: quelques-uns les déterminent à raison de l'action ou de la passion qui signifie le verbe, comme je cours rapidement, ou j'agis courageusement, et c'est ce que font les adverbes qualificatifs. Quelques-uns à raison du temps, comme les adverbes temporaux; d'autres à raison du mode, comme les adverbes vocalifs ou optatifs. D'autres déterminent le verbe à raison de la composition qu'il opère dans le discours, et ceux-ci sont au nombre de six, savoir: *necessario*, *impossibilitèr*, *possibilitèr*, *contingenter*, *vero* et *falso*. En effet, lorsqu'on dit: Socrate court rapidement, on exprime que sa course est rapide; mais

altera de eodem non esse, ideo una semper removet alteram. Et quia in tali esse, vel non esse consistit verum vel falsum, ut dictum est. Ergo sine medio si una est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et sic patet de veritate et falsitate dictarum propositionum de inesse, etc.

### CAPUT XI.

*Quid sit propositio modalis, et de ejus quantitate.*

Nunc restat ponere vel dicere de propositionibus modalibus. Modus autem, ut hic sumitur, est adjacens rei determinatio, id est determinatio facta per adjectivum. Est autem adjectivum duplex, scilicet nominis, ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbia: quia enim adverbium stat juxta verbum, et semper nititur verbo,

ideo dicitur esse adjectivum verbi. Et sic modus erit duplex, scilicet nominalis, ut cum dicitur, cursus velox, et adverbialis, ut cum dicitur, currit velociter. Notandum, quod adverbia multipliciter possunt determinare verba. Quædam determinant ipsum rationes actionis vel passionis, quam verbum significat, ut curro velociter, vel ago fortiter, et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quædam vero ratione temporis, ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi, ut adverbia vocandi et optandi. Quædam vero determinant verbum ratione compositionis quam facit in oratione, et ista sunt sex, scilicet necessario, impossibilitèr, possibilitèr, contingenter, vero et falso. Cum enim dicitur, Sortes currit velociter, signatur quod cursus ejus sit velox; sed cum dicitur, necessario Sortes currit,

lorsqu'on dit : Socrate court nécessairement, on ne veut pas dire que sa course soit nécessaire, mais bien que cette composition, Socrate court, est nécessaire, et de même des cinq autres adverbies précités. Il faut savoir que ces six adverbies sont de vraies énonciations modales, parce qu'ils peuvent faire des propositions modales pris adverbialement, comme lorsqu'on dit : Socrate court nécessairement, et nominallement, comme lorsqu'on dit qu'il est nécessaire que Socrate coure, et ainsi des autres. Il est vrai que deux de ces modes, savoir : *vero* et *falso* ne diversifient pas l'énonciation relativement aux oppositions, aux équipollences et autres choses de ce genre, mais ils ont les mêmes rapports ou sont pris ici comme dans les catégoriques *de inesse*, aussi nous n'en dirons rien. Mais nous allons parler des quatre autres adverbies, savoir : *possibiliter*, *impossibiliter*, *necessario*, *contingenter*, parce qu'ils diversifient les susdites énonciations. Nous nous occuperons pour le moment de quatre choses à ce sujet, de la quantité, de la qualité, des oppositions et équipollences, parce qu'il sera question de leur conversion dans le traité des syllogismes où l'on parlera également de la conversion des énonciations *de inesse*. Or, pour connoître leur quantité, il faut observer qu'il y a des propositions modales de diction, comme *Sortem currere est necesse*, dans lesquelles la diction est sousajoutée et le mode énoncé : et celles-ci sont vraiment modales, parce qu'ici le mode détermine le verbe à raison de la composition, comme il a été dit plus haut. Il en est d'autres qui sont modales *de re*, dans lesquelles le mode est interposé à la diction, comme *Sortem necesse est currere*. En effet, le sens n'est pas que cette diction est nécessaire, je veux dire *sortem currere*, mais le sens est qu'il y a dans Socrate la nécessité de courir. La chose est plus claire dans le pos-

non significatur quod cursus ejus sit necessarius, sed quod ista compositio, scilicet Sortes currit, sit necessaria, et sic de aliis quinque adverbis jam dictis. Sciendum, quod prædicta sex adverbia faciunt veras enuntiationes modales : quia possunt facere propositiones modales adverbialiter sumpta, ut cum dicitur Sortes currit necessario ; et nominaliter, ut cum dicitur, Sortem currere est necesse, et sic de aliis. Verum est autem, quod duo istorum modorum, scilicet vero et falso, non variant enuntiationem quantum ad oppositiones, æquipollentias, et hujusmodi, sed eodem modo se habent, seu eodem modo sumuntur in eis, sicut in categoricis de inesse, ideo de eis prætermittamus. Sed quia alia quatuor adverbia, scilicet possibiliter, impossibiliter, necessario, contingenter, prædictas enuntiationes variant, ideo de ipsis dicamus.

De his autem ad præsens videbimus quatuor, scilicet quantitatem, qualitatem, oppositiones et æquipollentias, quia de conversione ipsarum dicetur in tractatu de syllogismis, ubi etiam dicetur de conversione enuntiationum de inesse. Ad sciendum autem earum quantitatem, notandum quod quædam sunt propositiones modales de dicto, ut Sortem currere est necesse, in quibus scilicet dictum subjicitur et modus prædicatur ; et istæ sunt vere modales, quia modus hic determinat verbum ratione compositionis, ut supra dictum est. Quædam autem sunt modales de re, in quibus videlicet modus interponitur dicto, ut Sortem necesse est currere, non enim modo est sensus, quod hoc dictum sit necessarium, scilicet Sortem currere, sed hujus sensus est, quod in Sorte sit necessitas ad currendum. Et clarius apparet de possibili.

sible, car lorsqu'on dit *Sortem currere est possibile*, le sens est que cette diction *Sortem currere est possibile*; mais lorsqu'on dit *Sortem possibile est currere*, le sens est qu'il y a dans Socrate la possibilité de courir. Il y a encore d'autres énonciations qui paroissent modales et qui ne le sont pas, quand le mode est sousajouté et la diction énoncée, comme *possibile est Sortem currere*. La raison en est que la dénomination doit se tirer de la forme; or dans l'énonciation le formel est le prédicat et doit par conséquent être dénommé par le prédicat: donc, quand dans l'énonciation la prédication tombe sur le mode, elle est modale, quand c'est sur la diction, elle ne l'est pas. Il faut savoir que toutes les énonciations modales *de dicto* sont singulières, quel que soit en elles le signe universel. C'est pourquoi celle-ci, *omnem hominem currere*, est singulière, et ainsi de toutes les autres. La raison, c'est que, comme il a été dit, l'énonciation est appelée singulière, parce qu'il y a en elle un singulier, ou un terme singulier comme Socrate court. Mais dans ces énonciations on insère cette diction déterminée, *omnem hominem currere*, qui est prise tout entière pour un terme déterminé. Donc tous ces énonciations sont singulières. Mais dans les modales *de re* et dans celles qui paroissent modales sans l'être, la quantité est prise suivant qu'il y a dans la diction des termes et des signes. C'est pourquoi celle-ci, *possibile est omnem hominem currere*, est universelle; et celle-ci, *possibile est aliquem hominem currere*, est particulière; ainsi en est-il des modales *de re*. Telle est leur quantité.

---

<p>Cum enim dicitur, Sortem currere est possibile, sensus est, quod hoc dictum, scilicet Sortem currere est possibile. Sed cum dicitur Sortem possibile est currere, sensus est quod in Sorte sit possibilitas currendi. Sunt autem et aliæ enuntiationes, quæ videntur modales et non sunt, quando videlicet modus subjicitur et dictum prædicatur, ut possibile est Sortem currere. Ratio hujus est, quia denominatio debet sumi a forma, formale autem in enuntiatione est prædicatum, et ideo a prædicato debet denominari. Cum ergo in enuntiatione prædicatur modus, erit modalis; cum vero prædicatur dictum, non erit modalis. Sciendum quod omnes enuntiationes modales de dicto sunt singulares, quantumcumque sit in eis signum universale. Unde</p>	<p>hæc, omnem hominem currere est possibile, est singularis, et sic de omnibus aliis. Ratio hujus est. Nam ut supra dictum est, enuntiatio dicitur singularis quia in ea subjicitur singulare, seu terminus singularis ut Sortes currit. Sed in talibus enuntiationibus subjicitur hoc dictum signatum, scilicet omnem hominem currere, quod totum accipitur pro uno termino signato, omnes ergo tales enuntiationes sunt singulares. In modalibus vero de re, et in his quæ videntur modales, et non sunt, sumitur quantitas secundum quod in dicto sunt termini, et signa. Unde hæc, possibile est omnem hominem currere, est universalis: et hæc, possibile est aliquem hominem currere, est particularis, et sic se habet de modalibus de re. Patet ergo de earum quantitate.</p>
---	---

## CHAPITRE XII.

*De la qualité des propositions modales quant à l'affirmation et à la négation.*

Quant à leur qualité, il faut noter que dans les énonciations *de inesse*, il y a trois choses à considérer, savoir, le sujet, le prédicat et la combinaison de l'un et de l'autre, qui quelquefois ont des rapports, comme dans les choses naturelles. Dans l'homme il faut considérer le corps, l'ame et l'humanité. Le corps est la matière, l'ame est la forme qui est une partie du composé, c'est pourquoi elle est forme par rapport au corps, et l'humanité est forme par rapport à l'un et à l'autre, c'est-à-dire au corps et à l'ame. Ainsi, dans la proposition ci-dessus, dans l'énonciation, le sujet est comme la matière, le prédicat comme la forme qui est une partie du composé. C'est pourquoi il est comme forme à l'égard du sujet, tandis que la composition est forme à l'égard de l'un et de l'autre. Aussi l'affirmation et la négation y sont-elles prises suivant la composition ou la division, lorsqu'il y a négation. C'est pourquoi lorsqu'il n'y a pas de négation dans la composition, l'énonciation est affirmative, mais s'il y a négation, l'énonciation est négative. Le mode est pour les modales ce qu'est le prédicat pour celles *de inesse*, parce qu'il est comme la forme par rapport à la diction; aussi, si le mode se combine avec la phrase d'une manière affirmative, la modale sera affirmative, si c'est négativement, la proposition sera négative. Celle-ci, en effet, *Sortem non currere est possibile*, est affirmative, parce que la combinaison est quelque peu affirmée par la phrase. Mais cette autre, *Sortem currere non est possibile*, est négative, parce que cette composition est niée. On le voit claire-

## CAPUT XII.

*De qualitate propositionum modalium quoad affirmationem et negationem.*

Sequitur de ipsarum qualitate. Ubi nota, quod in enuntiationibus de inesse, est tria considerare, scilicet subjectum, prædicatum, et compositionem utriusque, quæ ita se habent quodammodo, sicut in naturalibus. In homine enim est considerare corpus, et animam, et humanitatem. Corpus est materia: anima est forma, quæ est pars compositi; unde forma est respectu corporis, humanitas vero est forma respectu utriusque, scilicet respectu corporis, et animæ. Sic in proposito, in enuntiatione subjectum est sicut materia: prædicatum vero sicut forma, quæ est pars compositi. Unde

est quasi forma respectu subjecti, compositio vero est forma utriusque. Unde in eis affirmatio, et negatio sumitur secundum compositionem, vel divisionem: ubi est negatio. Unde quando in compositione non est negatio, erit enuntiatio affirmativa: si vero in ea est negatio, est enuntiatio negativa. In modalibus autem sicut se habet in illis de inesse prædicatum, sic se habet modus, quia est, ut forma respectu dicti: et ideo si modus componitur cum dicto affirmative, modalis erit affirmativa: si vero negative, propositio erit negativa. Hæc enim, *Sortem non currere est possibile*: est affirmativa, quia compositio modicum dicto affirmatur. Hæc autem, *Sortem currere non est possibile*, est negativa, quia talis compositio negatur. Et hoc clare apparet in



ment dans leur vérité et leur fausseté. En effet, l'affirmation sur le même singulier est opposée contradictoirement à la négation, et par conséquent, si l'une est vraie, l'autre est fausse. Mais celles-ci, *Sortem currere est possibile*, *Sortem non currere est possibile*, sont toutes deux vraies, parce que Socrate peut courir et peut ne pas courir, et la possibilité est vraie à l'égard de l'une et l'autre phrase. Donc l'une n'est pas affirmative et l'autre négative. Il faut savoir que, bien que l'énonciation modale soit dite affirmative ou négative du mode affirmé et nié, chacune peut néanmoins se diversifier de quatre manières, parce qu'elle aura et la diction affirmée, comme, *Sortem currere est possibile*, ou l'un et l'autre nié, comme, *Sortem non currere non est possibile*, ou la diction niée et le mode affirmé, comme, *Sortem non currere est possibile*, ou la diction affirmée et le mode nié, comme, *Sortem currere non est possibile*. Telle est la qualité.

### CHAPITRE XIII.

#### *De l'opposition et de l'équipollence des énonciations modales.*

Nous allons parler maintenant de leur opposition. Notez bien que les modales de cette espèce sont différentes suivant l'affirmation et la négation dans la diction et dans le mode, comme on vient de le dire, et c'est ainsi qu'elles produisent des oppositions entre elles. Mais comme les différents modes sont opposés les uns aux autres, nous allons d'abord nous occuper des oppositions des modales suivant les différents modes, ensuite nous ramènerons un mode à un autre, et l'on verra ainsi clairement les oppositions. Il faut observer que le possible peut se prendre de deux manières; ou dans son tout signifié, et alors il comprend le nécessaire et le contingent, et ainsi ce qui a la

veritate, et falsitate earum. Affirmatio enim de eodem singulari opponitur contradictorie negationi, et per consequens si una est vera, reliqua est falsa: sed ista: *Sortem currere est possibile*. *Sortem non currere est possibile*, ambæ sunt veræ, quia *Sortes* potest currere, et potest non currere, et de utroque dicto verificatur possibilitas: non ergo est una affirmativa, et alia negativa. Sciendum, quod licet enuntiatio modalis dicatur affirmativa et negativa a modo affirmato, et negato, tamen quælibet potest quadrupliciter variari: quia, vel habebit utrumque, scilicet dictum, et modum affirmatum, ut *Sortem currere est possibile*. Vel utrumque negatum, ut *Sortem non currere non est possibile*, vel dictum negatum, et modum affirmatum, ut *Sortem non currere est possibile*. Vel dictum affirmatum, et modum

negatum, ut *Sortem currere non est possibile*. Et sic patet de ejus qualitate.

#### CAPUT XIII.

##### *De oppositione et æquipollentia enuntiationum modalium.*

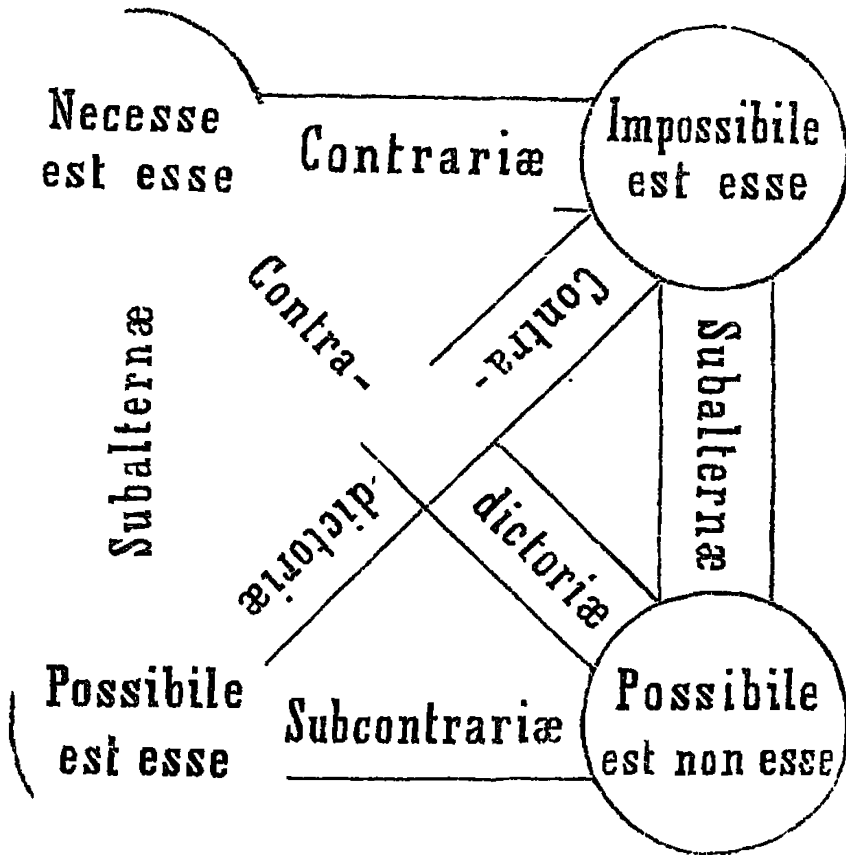
Nunc videndum est de earum oppositione. Ubi nota, quod modales hujusmodi variantur secundum affirmationem et negationem in dicto, et in modo sicut immediate dictum est, et sic faciunt inter se oppositiones. Sed quia diversi modi sibi invicem opponuntur, ideo primo dicendum est de oppositionibus modalium secundum diversos modos: postea reducemus unum modum ad alium per æquipollentias, et sic patebunt omnium oppositiones. Notandum, quod possibile dupliciter potest sumi, vel in toto suo significato, et tunc comprehendit necessarium, et contingens, et sic, quod

nécessité d'être a la possibilité d'être, et ce qui est contingent dans l'être a la possibilité d'être. De la seconde manière il n'est pris que pour le contingent, et c'est ainsi qu'il est pris dans ces oppositions. C'est pourquoi, quoiqu'il y ait quatre énonciations modales, il n'y en a que trois qui opèrent une diversité dans les oppositions et les équipollences, parce qu'on prend pour la même une chose du contingent, et une autre chose du possible. Disons donc quelque chose de ces trois modes, savoir, le nécessaire, le possible, l'impossible. Et quoique, quand la prédication se fait substantiellement de la diction et du mode, l'énonciation ne soit point modale, elle est néanmoins ramenée promptement à la modale, et c'est ainsi que nous nous servons bientôt de ces énonciations. Il faut savoir que, comme on l'a dit dans les énonciations *de inesse*, ce signe *tout* signifie que le prédicat de l'énonciation est attribué au sujet, suivant tout ce qui est contenu en lui. Au contraire, ce signe *nul* exclut du sujet tout ce qui est contenu en lui, et c'est pour cela que l'universelle affirmative et l'universelle négative sont contraires. De même, dans ces énonciations modales, ce mode *neccessesse* fait signifier toute l'inhérence du sujet au prédicat, parce que ce qui est nécessairement inhérent est inhérent à telle chose tout entière, et tient par conséquent la même place, c'est-à-dire la modale affirmative *de necessario*, et l'universelle affirmative *de inesse*. Et comme aucun n'exclut le tout, il en est de même de l'impossible, parce que ce qui *inest impossibiliter*, *nulli tali inest*, et par conséquent la proposition de l'impossible tient lieu de l'universelle négative. Et comme en affirmant on ne met pas toute l'inhérence, de même en niant on n'exclut pas tout ce qui est contenu sous le sujet; ainsi ce mode *possibile*, parce que ce qui *possibiliter inest*, n'est pas inhérent à tout, et ce qui *possibiliter non inest*, *non inest*

neccessesse est esse, possibile est esse, et quod contingens est esse, possibile est esse. Alio modo sumitur solum pro contingenti, et sic sumitur in istis oppositionibus. Unde licet quatuor sint enuntiationes modales, tres tamen earum faciunt diversitatem in oppositionibus et æquipollentiis, quia illa de contingenti, et illa de possibili pro eadem sumuntur. De istis ergo tribus modis dicamus, scilicet neccessesse, impossibile, possibile. Et licet ut dictum est, quando modus substantialiter, et dictum prædicatur, enuntiationo non sit modalis, tamen cito reducitur ad modalem, et sic modo enuntiationibus illis utemur. Sciendum, quod sicut dictum est in enuntiationibus de inesse, hoc signum omnis designat, quod prædicatum enuntiationis attribuitur subjecto quantum ad totum illud, quod sub eo con-

tinetur: hoc vero signum nullus removet a subjecto totum quod sub eo continetur, et propter hoc universalis affirmativa, et universalis negativa, sunt contrariæ. Sic in istis enuntiationibus modalibus iste modus neccessesse, facit significare totam inhærentiam subjecti ad prædicatum, quia quod necessario inest, omni tali inest, et ideo tenet eundem locum, scilicet modalis affirmativa de necessario, et universalis affirmativa de inesse. Et sicut nullus totum removet, ita etiam impossibile, quia quod impossibiliter inest, nulli tali inest, et ideo propositio de impossibili tenet locum universalis negativæ. Et sicut quidam affirmando non totam inhærentiam ponit, similiter etiam negando non totum, quod sub subjecto continetur, removet, sic iste modus possibile, quia quod possibiliter inest, non inest

*nulli*, aussi le possible en affirmant tient la place de la particulière affirmative, et le possible en niant tient lieu de la particulière négative. Donc, suivant ce que nous venons de dire, ces énonciations, il est nécessaire d'être, et il est impossible d'être sont contraires; — il est nécessaire d'être et il est possible de ne pas être sont contradictoires; — il est impossible d'être et il est possible d'être sont contradictoires; — il est possible d'être et il est possible de ne pas être sont sous-contraires; — il est nécessaire d'être et il est possible d'être sont subalternes; — il est impossible d'être et il est possible de ne pas être sont subalternes, comme on le voit dans la figure suivante :



En voyant cette figure on comprend de suite ce que sont les équipollences et les oppositions des propositions, quand elles sont diffé-

omni, et quod possibiliter non inest, non inest nulli, et ideo possibile affirmando tenet locum particularis affirmativæ, et possibile negando tenet locum particularis negativæ. Secundum ergo prædicta, istæ enuntiationes : Necesse est esse, et impossibile est esse, sunt contrariæ. Necesse est esse, et possibile est non esse, sunt contradictoriæ. Impossibile est esse, et possibile est esse, sunt subalternæ. Impossibile est esse, et possibile est non esse, sunt subalternæ, ut patet in figura sequenti.

His visis statim patebit de æquipollentiis earum, et de oppositionibus ipsarum : quando variantur per negationes positas in

rentiées par les négations placées dans la diction ou dans le mode. Car les équipollences des modales s'opèrent de la même manière que dans les énonciations *de inesse*, suivant ce vers :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

En effet la négation préposée au mode le rend équipollent à son contradictoire, d'où cette proposition, *non necesse est esse*, est équivalente à celle-ci, *possibile est non esse*, et cette autre, *non impossibile est esse*, est équivalente à celle-ci, *possibile est esse*. Mais la négation placée après le mode le rend équipollent à son contraire, d'où cette proposition *necesse est non esse*, équivant à celle-ci, *impossibile est esse*; et cette autre, *impossibile est non esse*, équivant à celle-ci, *necesse est esse*, *præ postque subalter*, c'est-à-dire, la négation placée avant et après le mode le rend équipollent à son subalterne. D'où cette proposition, *non necesse est non esse*, équivant à celle-ci, *possibile est esse*, et de même cette autre, *non impossibile est non esse*, équivant à celle-ci, *possibile est non esse*. D'après ce que l'on vient de dire on peut voir de quelle manière les oppositions des propositions de même mode sont variées par les négations. Par exemple dans les énonciations *de necessario*, celle-ci, *necesse est esse*, et cette autre, *non necesse est esse*, sont contradictoires : et celle-ci, *non necesse est non esse*, et, *necesse est esse*, sont subalternes, et il en est de même de chacune des autres énonciations modales, par ce vers :

Amabimus edentuli : illiace, purpurea.

dicto, vel in modo. Æquipollentiæ namque modalium, eodem modo fiunt sicut in enuntiationibus de inesse, secundum videlicet versum illum :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

Negatio enim præposita modo, facit æquipollere suo contradictorio, unde hæc non necesse est esse, æquipollet huic, possibile est non esse. Et hæc, non impossibile est esse, æquipollet huic, possibile est esse. Negatio vero postposita, scilicet modo, facit æquipollere suo contrario, unde hæc, necesse est non esse, æquipollet huic, impossibile est esse. Et hæc, impossibile est non esse, æquipollet huic, necesse est esse. Præ postque subalter, id est, negatio præ-

posita, et postposita modo facit æquipollere suo subalterno : unde hæc, non necesse est non esse, æquipollet huic, possibile est esse : et similiter hæc, non impossibile est non esse, æquipollet huic, possibile est non esse. Ex dictis potest patere qualiter oppositiones propositionum ejusdem modi variantur per negationes. Verbi gratia, de enuntiationibus de necessario, ista, necesse est esse, et hæc, non necesse est esse, sunt contradictoriæ : et istæ, scilicet non necesse est non esse, et necesse est esse, sunt subalternæ, et sic se habet de singulis aliis enuntiationibus modalium, per hunc versum ut satis patet :

Amabimus edentuli : illiace, purpurea.

## CHAPITRE XIV.

*De l'énonciation hypothétique et de ses trois espèces.*

Il nous reste maintenant à parler des énonciations hypothétiques ou suppositives, ce qui est la même chose. L'énonciation hypothétique se définit ainsi : L'énonciation hypothétique est celle qui a deux de ses parties principales catégoriques comme, si l'homme court, l'homme se meut ; il est évident que celle-ci, l'homme court, est une énonciation catégorique, et celle-là, l'homme se meut, en est une autre. Je dis parties principales, parce que les termes sont les parties principales de la proposition catégorique, et ne sont pas cependant les parties principales de la proposition hypothétique, mais des parties éloignées, comme les pierres sont les parties éloignées de la maison, et c'est en quoi l'énonciation hypothétique diffère de l'énonciation catégorique. Car les parties principales de l'énonciation catégorique sont les termes, et les parties principales de l'hypothétique sont les deux catégoriques. Il y a aussi une autre différence entre les propositions catégoriques et les propositions hypothétiques. Car dans la proposition catégorique le sujet prend le nom de prédicat. En effet lorsqu'on dit, l'homme est un animal, l'homme reçoit le nom d'animal, puisque on dit que l'homme est un animal. Il n'en est pas de même dans les hypothétiques, parce que l'un ne se dit pas de l'autre, on dit seulement qu'une chose est si une autre chose est également. Par exemple, lorsqu'on dit, si elle a enfanté, elle a eu des relations avec un homme ; le sens n'est pas que, enfanter c'est avoir des relations avec un homme, mais bien que l'enfantement n'auroit pu avoir lieu, s'il n'y avoit pas eu de relations avec un homme.

## CAPUT XIV.

*De enuntiatione hypothetica et de tribus speciebus ejus.*

Restat nunc dicere de enuntiationibus hypotheticis, seu suppositivis, quod idem est. Diffinitur autem enuntiatio hypothetica sic. Enuntiatio hypothetica est quæ habet duas categoricas principales partes sui, ut Si homo currit, homo movetur : patet quod hæc, homo currit, est una enuntiatio categorica, et illa, homo movetur, est altera. Et dico principales partes, quia termini sunt principales partes propositionis categoricæ, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticæ, sed remotæ, sicut lapides sunt partes domus remotæ, et in hoc differt enuntiatio hypo-

thetica ab enuntiatione categorica. Nam principales partes categoricæ sunt termini : principales autem partes hypotheticæ sunt duæ categoricæ. Alia etiam differentia est inter propositiones categoricas et hypotheticas. Nam in categorica subjectum suscipit nomen prædicati. Cum enim dicitur homo est animal, homo recipit nomen animalis, cum homo dicatur esse animal. Non autem sic in hypotheticis : quia unum de altero non prædicatur : sed tantum aliquid dicitur esse, si alterum fuerit. Verbi gratia. Cum dicitur si peperit, cum viro concubuit : non est sensus, quod parere sit cum viro concubere : sed est sensus, quod partus esse non potuisset, nisi cum viro concubuisset. Similiter etiam cum dicimus, si homo est, animal est : non

De même lorsque nous disons, s'il est homme, il est animal, le sens n'est pas que l'homme est animal, mais bien que si une chose est homme, il est nécessaire que cette chose soit animal. Or la proposition hypothétique se divise en trois espèces, l'une conditionnelle, l'autre disjonctive et la troisième copulative. La conditionnelle est celle dans laquelle deux propositions catégoriques sont unies par cette conjonction si, comme, s'il est homme, il est animal; or cette conditionnelle peut s'opérer tant du côté du sujet que du côté du prédicat. Du côté du sujet, comme si l'on dit, si l'homme ne court pas, et du côté du prédicat, comme si l'on dit, si l'homme court, l'homme se meut. La première proposition ou énonciation catégorique qui se trouve dans ces énonciations hypothétiques, s'appelle antécédent; la seconde conséquent, et pour cette raison, conséquence. Les rationnelles sont amenées à la conditionnelle, comme, Socrate est homme, donc Socrate est animal. Il en est de même de la causale, comme, parce que Socrate est homme, Socrate est animal; de toute proposition temporelle, comme, quand Socrate est homme, Socrate est animal, et toutes les autres de ce genre. Il faut observer que Hamonius établit une double hypothèse, l'une quand on suppose quelque chose d'impossible, laquelle entraîne nécessairement quelque autre chose impossible. Par exemple, supposé que quatre soit trois, le nombre quatre sera un nombre impair. Il est constant, en effet, que l'hypothèse suppose l'impossible, et amène l'impossible, et l'impossible est une conséquence nécessaire pendant la durée de l'hypothèse. On peut comprendre par là que la conditionnelle peut être vraie et ses deux parties fausses néanmoins. C'est pourquoi cette proposition est vraie, si l'homme est un âne, l'homme est susceptible de braire, cependant chacune des catégoriques est fausse. La seconde hypothèse a lieu quand on dit qu'une chose est ou n'est

est sensus quod homo sit animal, sed est sensus : quod si aliqua res est homo, necesse est quod aliqua res sit animal : Dividitur autem propositio hypothetica in tres species : quia quædam est conditionalis, quædam disjunctiva, et quædam copulativa. Conditionalis est illa in qua conjunguntur duæ propositiones categoricæ per hanc conjunctionem si, ut si homo est, animal est, hæc autem conditionalis potest fieri tam ex parte subjecti quam ex parte prædicati. Ex parte subjecti, ut si dicatur, si homo non currit, ex parte vero prædicati, ut si dicatur : si homo currit, homo movetur. Prima autem propositio, sive enuntiatio categorica quæ est in his enuntiationibus hypotheticis, dicitur antecedens. Secunda vero dicitur consequens, et propter hoc dicitur consequentia. Ad conditionalem autem reducuntur rationales,

ut Sortes est homo, ergo Sortes est animal. Et omnis causalis : ut quia Sortes est homo, Sortes est animal : et temporalis, ut quando Sortes est homo, Sortes est animal, et omnes hujusmodi. Notandum, quod Hamonius ponit duplicem hypothesin, una est quando supponitur aliquod impossibile, ad quod tamen necessario sequitur aliud impossibile. Verbi gratia. Supposito quod quatuor sint tria : quaternarius numerus erit impar. Constat enim quod hypothesis supponit impossibile, et impossibile subinfert : tamen stante hypothesi necessario infertur. Ex quo potest intelligi, quod si conditionalis potest esse vera, et tamen ambæ ejus partes sunt falsæ. Unde ista est vera, si homo est asinus : homo est rudibilis, tamen utraque categoricarum est falsa. Secunda vero hypothesis est quod quandoque aliquid dicitur esse, vel non

pas, si une autre chose a été ou n'a pas été, comme s'il est homme, il est animal, ou s'il est homme, il n'est pas une pierre. On peut comprendre par ce que nous venons de dire que la vérité de l'énonciation hypothétique se trouve dans la conséquence des termes qui sont dans le conséquent, relativement aux termes qui sont dans l'antécédent, parce que en effet animal suit nécessairement de l'homme : il est certain que tout ce qui sera homme sera animal. Et si se mouvoir est une suite de courir, il s'ensuit que tout ce qui court se meut. Si donc il est homme, il est animal, et s'il court, il se meut. Donc le mouvement sera attribué à tout ce à quoi on attribuera la course avec vérité ou avec fausseté. C'est pourquoi cette proposition est vraie, si l'immobile court, l'immobile se meut. C'est pour cela que l'on dit que pour qu'elle soit vraie il faut que l'antécédent ne puisse être vrai sans le conséquent, parce qu'il y a des rapports tellement nécessaires entre l'antécédent et le conséquent, qu'il en est du conséquent comme de l'antécédent. S'il en étoit autrement, si par exemple l'antécédent étoit vrai et le conséquent faux, la conséquence seroit fautive, parce que le terme placé dans le conséquent n'auroit pas une liaison nécessaire avec le terme placé dans l'antécédent, comme ici, si l'homme est blanc, l'homme est musicien, il est certain que cette proposition est fautive, car la qualité de musicien ne suit pas de la qualité de blanc. Il s'ensuit de là que toute conditionnelle vraie est nécessaire, et que toute conditionnelle fautive est impossible, parce que, comme il a été dit, le terme du conséquent suit nécessairement le terme de l'antécédent. Nous dirons de quelle manière la conditionnelle est diversifiée par l'affirmation et la négation, lorsque nous traiterons des syllogismes hypothétiques. La distinctive est celle dans laquelle deux énonciations catégoriques sont unies par les conjonctions de l'espèce distinctive,

---

esse, si quid fuerit, vel non fuerit, ut si homo est, animal est, vel si homo est, lapis non est. Ex dictis potest patere, quæ veritas enuntiationis hypotheticæ est in consequentia terminorum qui sunt in antecedente, quia enim animal necessario sequitur ad hominem : certum est quod quicquid fuerit homo, erit animal : et si ad currere sequitur moveri, sequitur ergo quod quicquid currit movetur. Si ergo est homo, est animal, et si currit movetur. Cuicumque ergo vere, vel false attribuetur currere, attribuetur et moveri. Unde ista est vera : si immobile currit immobile movetur. Et propter hoc dicitur, quod ad veritatem ejus requiritur quod antecedens non possit esse verum sine consequente, quia tanta est necessitas consequentis ad antecedens : quod sicut se habet antecedens, ita se habet consequens. Si vero aliter se haberet scilicet quod antecedens esset verum, et consequens falsum : falsa esset consequentia, quia terminus in consequente positus non necessariam haberet connexionem cum termino posito in antecedente, ut hic : si homo est albus : homo est musicus, certum est quod hæc falsa est, non enim necessario ad album sequitur musicum. Et inde est quod omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa est impossibilis, quia ut dictum est. terminus consequentis necessario sequitur terminum antecedentis. Qualiter autem conditionalis varietur per affirmationem, et negationem, dicetur, cum de syllogismis hypotheticis agatur. Disjunctiva vero est illa in qua conjunguntur duæ enuntiationes,

comme ici, l'animal ou est sain, ou il est malade. La vérité de cette énonciation consiste en ce que si on met une chose il faut exclure l'autre, et que si l'on exclut une chose on prend l'autre. D'où l'on voit que cette proposition; ou il est malade, a la même valeur que cette conditionnelle, s'il n'est pas sain il est malade. Et quoique ce soit vrai dans la matière précédente, ces deux propositions ne sont pas également vraies dans toute matière, car la conditionnelle niée d'une part et affirmée de l'autre se trouve sauve dans les contradictoires, les contraires et les disparates, et elle sera toujours vraie. En effet, celle-ci est vraie, s'il est blanc, il n'est pas noir, néanmoins celle-ci est fautive, ou il est blanc ou il est noir, car il pourroit y avoir quelque chose qui ne seroit ni blanc ni noir. Il en est de même des propositions disparates. En effet la disjonctive diffère de telle conditionnelle; c'est pourquoi afin que la disjonctive soit vraie, il faut qu'elle soit de telle matière dans laquelle une chose est posée d'une manière absolue et une autre exclue de la même manière, ou *vice versa*, c'est pour cela qu'il est nécessaire pour qu'elle soit vraie que son autre partie soit vraie. Et si l'une et l'autre de ces deux parties étoit vraie, ou fautive, l'énonciation disjonctive seroit fautive. L'énonciation copulative est celle dans laquelle deux énonciations catégoriques sont unies par la conjonction copulative, comme Socrate court et se meut; dans cette énonciation il n'est mis aucune condition, mais seulement une conjonction de l'énonciation; et comme une conjonction copulative doit toujours unir des choses semblables, si l'antécédent est vrai, il faut nécessairement que le conséquent le soit, et réciproquement. On voit ainsi quels sont les rapports des énonciations hypothétiques à la vérité. Car la conditionnelle peut être vraie quoique ses deux parties soient fautes. La disjonctive est vraie quoique une de ses parties soit

nes categoricæ, per conjunctiones speciei disjunctivæ, ut hic, animal aut est sanum aut est ægrum. Veritas autem prædictæ enuntiationis est, quod si unum ponitur, alterum removetur, et si unum removeatur, alterum sumatur. Unde videtur quod tantum valeat ista, aut est ægrum : quantum ista conditionalis, Si non est sanum est ægrum. Et licet in prædicta materia verum sit, tamen non semper in omni materia istæ duæ sibi æquipollent in veritate. Nam conditionalis ex una parte negata, et ex altera affirmata salvatur in contradictoriis, contrariis, et disparatis, et erit semper vera. Vera enim est ista, si est album non est nigrum, ista tamen est falsa, aut est album aut est nigrum, posset enim aliquid esse quod nec album esset, nec nigrum : et sic etiam est de disparatis. Differt enim disjunctiva a tali condicionali. Unde ad ve-

ritatem disjunctivæ requiritur quod de tali materia sit, in qua unum omnino ponatur, et alterum removeatur : vel econverso, et propter hoc ad ejus veritatem requiritur quod altera ejus pars sit vera. Et si utraque pars ejus erat vera, vel falsa, ipsa enuntiatio disjunctiva erit falsa. Copulativa vero enuntiatio est illa in qua conjunguntur duæ enuntiationes categoricæ per conjunctionem copulativam, ut Sortes currit, et movetur; in ista enuntiatione nulla ponitur conditio, sed solum conjunctio enuntiationis. Et quia copulativa conjunctio semper debet similia copulare, si antecedens erit verum, etiam consequens necesse est quod sit verum et econverso. Et sic patet qualiter dictæ enuntiationes hypotheticæ se habent ad veritatem. Nam conditionalis potest esse vera : utraque ejus parte existente falsa. Disjunctiva est vera



fausse. Quant à la copulative, par cela même qu'elle est vraie, ses deux parties doivent l'être nécessairement; tel est ce qui regarde les énonciations hypothétiques. On parlera en traitant des syllogismes hypothétiques de ce qui aura été omis à leur sujet.

*Fin du traité de l'énonciation.*

## TRAITÉ X.

DU SYLLOGISME SIMPLICITER.

### CHAPITRE PREMIER.

*Ce que c'est que le syllogisme, ce qui doit entrer dans sa constitution.*

Nous allons parler maintenant de la troisième partie, c'est-à-dire des choses qui appartiennent à la troisième opération de l'intellect. Quoique en effet, comme l'a dit Socrate, on suppose deux opérations de l'intellect, savoir, l'intelligence des choses simples et l'opposition ou division, on en ajoute néanmoins une troisième qui est le discours d'une chose composée ou divisée à une autre, ce qui se fait par l'argumentation. Or l'argumentation est l'expression significative de l'opération discursive de la raison allant du connu à l'inconnu, ou du plus connu au moins connu. Il y a quatre espèces d'argumentation, savoir, le syllogisme, l'euthymème, l'induction et l'exemple. Peu importe que cette division soit du genre en ses espèces, ou de l'analogie

una ejus parte existente falsa. Copulativa vero ad hoc quod sit vera : utraque ejus pars necessario debet esse vera, et sic patet de enuntiationibus hypotheticis. Siqui- dem autem hoc de ipsis omissum est, dicetur cum de syllogismis hypotheticis agetur, etc.

*De enuntiatione tractatus feliciter finis.*

## TRACTATUS X.

DE SYLLOGISMO SIMPLICITER.

### CAPUT I.

*Quid sit syllogismus, et quæ ad ipsum requiruntur constituendum.*

Modo dicendum est de tertia parte, videlicet de his quæ pertinent ad tertiam operationem intellectus, licet enim, ut dictum est à Philosopho, ponantur duæ operationes intellectus, scilicet simplicium intelligentia, et oppositio, vel divisio, tamen

additur tertia operatio quæ est discursus ab uno composito, vel diviso ad aliud : hoc autem sit per argumentationem. Est autem argumentatio oratio significativa discursus rationis ab uno cognito ad aliud incognitum, vel a magis incognito ad minus cognitum. Sunt autem argumentationis quatuor species, scilicet syllogismus, enthymema, inductio, et exemplum. Sive hæc divisio sit generis in suas species, vel

en ses analogues. Et comme la plus parfaite est le syllogisme auquel se ramènent les autres espèces d'argumentation, c'est de lui que nous allons parler. Voici la définition du syllogisme. Le syllogisme est un discours dans lequel certains principes étant posés et accordés, il doit suivre un résultat par ce qui a été posé et accordé. *Discours* ici est le genre du syllogisme, car, comme il a été dit dans le traité de l'énonciation, rien n'empêche qu'il y ait pluralité dans le discours et unité comme dans le syllogisme. En disant, *certaines principes posés*, elle touche les propositions du syllogisme lui-même; en disant qu'*il doit nécessairement s'ensuivre un résultat*, elle touche la conclusion. C'est pourquoi il faut savoir ce que c'est que la proposition. La proposition, dans le sens où elle se prend ici, est une énonciation qui, étant posée, entraîne une autre. Car toute énonciation n'est pas une proposition, il n'y a de telle que celle qui est posée dans quelque espèce d'argumentation, de laquelle dérive une conclusion. Par exemple, lorsqu'on dit, tout homme est animal, tout ce qui est susceptible de rire est homme, donc tout ce qui est susceptible de rire est animal. Ces mots, tout homme est animal, sont une proposition, de même ceux-ci, tout ce qui est susceptible de rire est homme; elles sont posées pour en déduire celle-ci, tout ce qui est susceptible de rire est animal. Celle-ci, tout ce qui est susceptible de rire est animal, quoiqu'elle soit une énonciation, puisqu'elle a des termes, n'est cependant pas une proposition. Or le terme est ce en quoi se résout la proposition, comme le sujet et le prédicat. En effet, lorsque je dis, l'homme est animal, homme est le terme qui est appelé sujet, animal est le terme qui est appelé prédicat. Il est bon de savoir que, bien que la proposition soit composée de termes en lesquels elle se résout, ce n'est pas néanmoins

analogi in sua analogata, nihil ad propositum. Et quia syllogismus perfectior est omnibus aliis, ad quem aliæ species argumentationis reducuntur, sicut imperfectum ad perfectum, ideo de ipso dicendum est. Diffinitur autem syllogismus, sic. Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis, et concessis necesse est aliud evenire per ea quæ posita sunt, et concessa. Oratio hic est genus syllogismi, ut enim in tractatu de enuntiatione dictum est, nihil prohibet orationem esse plures, et unam cujusmodi est in syllogismo. In hoc autem quod dicit quibusdam positis, tangit propositiones ipsius syllogismi. Per hoc quod dicit, necesse est aliud evenire, tangit conclusionem. Unde oportet scire quid est propositio. Est autem propositio, ut hic sumitur enuntiation, qua posita ad eam aliquid sequitur. Non enim omnis enuntiation, est propositio :

sed solum illa quæ ponitur in aliqua specie argumentationis, ad quam sequitur conclusio. Verbi gratia. Cum dicitur omnis homo est animal, omne risibile est homo, ergo omne risibile est animal, ista omnis homo est animal : est propositio, et similiter illa omne risibile est homo : proponuntur enim ut ad eas sequatur illa, omne risibile est animal. Hæc autem omne risibile est animal, licet sit enuntiation, constat enim ex terminis, non tamen est propositio. Est autem terminus in quem resolvitur propositio, ut subjectum, et prædicatum. Cum enim dico, homo est animal, homo est terminus qui dicitur subjectum, animal est terminus qui dicitur prædicatum. Sciendum quod licet propositio ex terminis componatur, et in eis resolvatur, non tamen in diffinitione termini ponitur compositio propositionis, sed reso-

dans la définition du terme que se place la composition de la proposition, mais bien la résolution dont elle est cause. Car, comme le dit Boëce dans sa Topique, la logique a deux parties, savoir, la partie inventive et la partie judicative. L'invention est l'imagination des choses vraies ou vraisemblables, qui rendent probable l'autre partie de la contradiction. Le probable est ce qui est regardé comme tel par tous les hommes, ou par un grand nombre, ou par les sages, et surtout par ceux qui sont les plus connus. Cette partie de la logique a deux livres, savoir, *Topicorum* et *Elenchorum*. Le jugement, dans le sens où il est pris ici, est la juste détermination de la raison dans les choses auxquelles se rapporte le jugement. Or la raison opère une détermination juste, quand elle résout les principes en *principiata*, et par conséquent la science, qui est la juste détermination des choses susceptibles d'être sues, s'effectue par les causes, c'est-à-dire lorsque la raison résout *causata in causas*; aussi cette partie de la logique, c'est-à-dire la partie judicative, est appelée analytique ou résolutive, parce qu'elle résout *principiata in principia*. Cette partie de la logique a aussi deux livres, savoir, *priorum* et *posteriorum*. Et parce que nous avons en vue ici la matière du livre *priorum*, nous définissons le terme par la résolution de la proposition. Or le sujet est ce dont on affirme quelque chose. Le prédicat est ce qui est affirmé d'une autre chose, soit que ce soit une affirmation de l'esprit, de la raison, de la bouche ou de la voix. Le terme est ainsi appelé, parce qu'il termine la proposition de telle sorte qu'elle ne va pas plus loin. Nous ne parlerons dans ce traité que du syllogisme *simpliciter*. Or le syllogisme *simpliciter* est celui dans lequel on ne considère pas la matière dans laquelle s'effectue tel ou tel syllogisme, c'est-à-dire si telle matière est probable ou nécessaire, mais où l'on considère seu-

lutio hujus causa est. Nam logica, ut Boëtius in sua *Topica* dicit, duas habet partes, scilicet inventivam, et judicativam. Est autem inventio excogitatio rerum verarum, aut verisimilium, quæ alteram partem contradictionis probabilem reddunt. Probabile autem est quod videtur omnibus aut pluribus aut sapientibus, et his scilicet sapientibus, aut omnibus aut pluribus maxime notis. Huic autem parti logicæ deserviunt duo libri : scilicet *Topicorum*, et *Elenchorum*. Indicium autem ut hic sumitur, est recta determinatio rationis, in his quorum est iudicium. Recte autem determinat ratio quando principata resolvit in principia. Et ideo scientia quæ est recta determinatio scibilium est per causas, scilicet cum ratio resolvit causata in causas : et propterea hæc pars logicæ, scilicet judi-

cativa dicitur analytica, seu resolutoria, quia resolvit principata in principia. Huic autem parti logicæ deserviunt duo libri, scilicet *Priorum*, et *Posteriorum*. Et quia de materia libri priorum hic intendimus, ideo hic diffinitur terminus per resolutionem propositionis. Est autem subjectum de quo aliquid dicitur. Prædicatum vero quod de altero dicitur, seu sit dicere mentis, vel rationis, seu sit oris, vel vocis. Dicitur autem terminus eo quod sic per ipsum terminatur propositio, quod non ultra progreditur. In hoc autem tractatu dicemus de syllogismo simpliciter. Est autem syllogismus simpliciter, in quo non consideratur materia in qua talis vel talis syllogismus sit, id est non consideratur utrum talis materia sit probabilis, vel necessaria, sed solum consideratur syllogismus ad

lement le syllogisme relativement à son ordination ; or dans toute matière, quand les prémisses sont vraies ou probables, la conclusion est toujours vraie ou probable. Que cet ordre soit bon, on le prouve par deux principes connus par eux-mêmes. J'appelle principes ici des propositions connues par elles-mêmes. Or ces principes sont *dici de omni* et *dici de nullo*. *Dici de omni*, c'est ne rien prendre dans le sujet qui ne reçoive l'affirmation du prédicat ; *dici de nullo*, c'est ne rien prendre dans le sujet qui n'exclue le prédicat ; mais nous en parlerons plus tard plus au long. Il faut savoir que, comme les syllogismes sont variés par diverses figures, ainsi qu'on le dira plus bas, il s'ensuit que quelques syllogismes ne peuvent pas se prouver immédiatement par les deux principes susdits, et en conséquence ces syllogismes ont besoin d'un autre principe par lequel ils puissent être ramenés à *dici de omni*, ou à *dici de nullo*. Voici ce principe. Quand de l'opposé du conséquent on déduit l'opposé de l'antécédent de la première conclusion, alors la première conséquence a été bonne. C'est pourquoi tous les syllogismes où l'on ne peut pas exactement conserver *dici de omni* ou *dici de nullo*, sont ramenés par ce troisième principe à la forme dans laquelle se conserve *dici de omni* ou *dici de nullo*. Cette réduction est appelée par quelques philosophes *par l'impossible* ; Aristote la désigne par le syllogisme conversif. Ces syllogismes sont aussi ramenés aux deux principes dont nous avons parlé par la conversion des propositions. Mais comme on ne peut prouver la bonté de ces conversions que par le troisième principe, il faut donc dire que ces syllogismes ne sont ramenés aux deux principes qu'en vertu du troisième principe. Nous allons dire comment se font ces conversions, et comment leur bonté se prouve par le troisième prin-

suam ordinationem, in omni autem inateria existentibus veris, vel probabilibus præmissis semper sequitur conclusio vera vel probabilis. Quod autem talis ordinatio sit bona, probatur per duo principia per se nota. Dico autem principia hic primas propositiones per se notas. Hæc autem principia sunt *dici de omni* et *dici de nullo*. Est autem *dici de omni*, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum. *Dici* vero de nullo est, quando nihil est sumere sub subjecto, a quo non remoueat prædicatum, de his autem inferius melius dicetur. Sciendum, quod quia syllogismi variantur per diversas figuras, ut infra dicetur, ideo aliqui syllogismi non possunt immediate probari per dicta duo principia, et propterea tales syllogismi indigent uno alio principio, per quod possunt reduci ad *dici de omni* vel

ad *dici de nullo*. Hoc autem principium est. Quando ex opposito consequentis inferitur oppositum antecedentis primæ conclusionis, tunc prima consequentia fuit bona. Unde omnes illi syllogismi, in quibus non potest recte salvari *dici de omni* vel *dici de nullo*, cum dicto tertio principio reducuntur ad formam in qua salvatur *dici de omni* vel *dici de nullo* ; et hæc reductio vocatur ab aliquibus per impossibile, a Philosopho vero per syllogismum conversivum. Similiter etiam reducuntur prædicti talis syllogismi ad prædicta duo principia per conversionem propositionum. Sed quia conversiones non probantur esse bonæ, nisi per tertium principium, ideo dicendum est, quod syllogismi reducuntur ad illa duo principia solum in virtute tertii principii. Qualiter autem fiant conversiones, et per dictum tertium princi-

cipe : nous nous occuperons d'abord des propositions *de inesse*, et ensuite des propositions modales.

## CHAPITRE II.

### *De la conversion des propositions de inesse, et de ses espèces.*

La conversion des propositions, comme on l'entend ici, consiste à faire du sujet le prédicat, et du prédicat le sujet, de telle sorte que la proposition convertie étant vraie, celle en laquelle elle a été convertie se trouve également vraie. Par exemple, cette proposition, tout homme est animal, si on la convertit en cette autre, tout animal est homme, on fait bien du prédicat le sujet, et du sujet le prédicat, néanmoins la première proposition est vraie et la seconde fausse, par conséquent cette conversion n'est pas bonne. Or il y a dans les propositions des termes finis dont nous nous occupons ici une double conversion, savoir, une conversion simple et une conversion *per accidens*. On appelle conversion simple celle dans laquelle on fait du prédicat le sujet, et du sujet le prédicat, la seconde proposition restant dans la même qualité et quantité que la première. Il y a conversion par accident quand du sujet on fait le prédicat et réciproquement, la qualité de la proposition restant la même, tandis que la quantité est changée. C'est de la première manière que se convertissent les propositions universelle négative et particulière affirmative. L'universelle affirmative et, suivant quelques philosophes, l'universelle négative se convertissent de la seconde manière, il n'est pas néanmoins nécessaire de l'établir. Si en effet de cette proposition, nul homme n'est pierre, découle cette autre, nulle pierre n'est homme, et qu'elle soit vraie, il s'ensuit nécessairement que celle-ci, quelque pierre n'est

pium probentur, dicamus; et primo in propositionibus de inesse, deinde in propositionibus modalibus.

### CAPUT II.

#### *De conversione propositionum de inesse et de speciebus ejus.*

Conversio autem propositionum, ut hic sumitur, est facere de subjecto prædicatum, et de prædicato subjectum, ita quod existente conversa vera, etiam ea in quam convertitur, sit vera. Verbi gratia, ista propositio: Omnis homo est animal, sic convertitur in istam: Omne animal est homo, bene sit de prædicato subjectum et de subjecto prædicatum; tamen prima propositio est vera, secunda vero falsa, ideo talis conversio non est bona. Est au-

tem in propositionibus terminorum finitorum, de quibus hic intendimus, duplex conversio, scilicet simplex, et per accidens. Dicitur autem conversio simplex, quando de prædicato fit subjectum et de subjecto prædicatum, manente secunda propositione in eadem qualitate et quantitate cum prima. Per accidens vero dicitur, quando de subjecto fit prædicatum, et e converso, manente eadem qualitate propositionis, sed mutata quantitate. Primo modo convertuntur propositiones, universalis negativa et particularis affirmativa. Secundo modo, convertuntur universalis affirmativa, et ut aliqui dicunt, universalis negativa, tamen non est necessarium hoc ponere. Si enim ad hanc: Nullus homo est lapis, sequitur, nullus lapis est homo, et ista est vera, ne-

pas homme, est vraie également. Car, comme nous l'avons dit plus haut, les universelles étant vraies, les particulières sont toujours vraies, mais non *vice versâ*. Commençons par la conversion *simpliciter* des universelles d'abord. Comme, ainsi que nous l'avons dit, pour ces sortes de syllogismes et leurs propositions, on ne s'occupe pas de la matière, nous nous servons de termes transcendants, à la place desquels on peut mettre quelques termes que ce soit. Soit à convertir cette proposition : aucun B n'est A. Il faut toujours supposer que pour B et A on prend des termes significatifs, de manière à varier la proposition, comme si pour B on prend homme et pierre pour A ; je dis donc que cette proposition se convertit en cette autre : aucun A n'est B, ce que je prouve ainsi par le troisième principe. Quand de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, la première conséquence a été bonne, mais il en est ainsi dans l'exemple proposé. Donc etc.... Lors donc que je dis, aucun B n'est A, donc aucun A n'est B, je tire une conséquence dont l'antécédent est aucun B n'est A, et le conséquent aucun A n'est B. Voyons maintenant si de l'opposé du conséquent se déduit vraiment l'opposé de l'antécédent. Cette proposition, nul A n'est B qui est conséquent, peut avoir un double opposé, savoir le contraire et le contradictoire. Prenons donc son contradictoire, c'est-à-dire quelque A est B, car la particulière affirmative et l'universelle négative sont contradictoires : or cette proposition, quelque A est B, est suivie de celle-ci, quelque B est A, ainsi que je le prouverai. Mais cette proposition, quelque B est A, et celle qui étoit antécédent, savoir aucun B n'est A, sont opposées contradictoires. Donc de l'opposé du conséquent suit l'opposé de l'antécédent. Donc la conséquence que nous appelons conversion étoit bonne.

cessario sequitur hanc esse veram, quidam lapis non est homo. Ut enim supradictum est, existentibus universalibus veris, semper particulares sunt veræ, licet non e converso. Primo probemus conversionem simpliciter, et primo universalium. Et quia, ut dictum est, in talibus syllogismis et eorum propositionibus non curatur in qua materia sint, ideo utemur terminis transcendentibus, loco quorum possunt poni termini quicumque. Sit ergo propositio convertenda ista. Nullum b. est a. Et semper supponatur quod pro b. et pro a. sumantur tales termini significativi qui faciant propositionem variam : sicut si pro b. sumatur homo, et pro a. lapis, dico ergo quod prædicta propositio convertitur in istam : Nullum a. est b., quod probo per dictum tertium principium sic. Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia fuit bona,

sed sic est in proposito. Ergo, etc. Cum ergo dico, nullum b. est a., ergo nullum a. est b., facio consequentiam, cujus antecedens est, nullum b. est a., consequens vero est, nullum a. est b., modo videamus si ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis vere. Huic autem propositioni, scilicet nullum a. est b., quæ est consequens, potest esse duplex oppositum, scilicet contrarium et contradictorium, sumamus ergo contradictorium ejus, scilicet quoddam a. est b., particularis enim affirmativa et universalis negativa sunt contradictoriæ, ad istam autem, scilicet quoddam a. est b., sequitur ista, scilicet quoddam b. est a., ut probabo ; sed hæc quoddam b. est a., et illa quæ fuit antecedens, scilicet nullum b. est a., sunt oppositæ contradictoriæ. Ergo ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis ; prima ergo consequentia quam vocamus

Maintenant il faut prouver comment cette proposition, quelque A est B, est suivie de cette autre, quelque B est A, et on le prouve par le syllogisme expositoire. Mettons donc les propositions dont nous venons de parler en termes significatifs; et comme nous disons quelque A est B, disons quelque homme est animal, et comme nous disons quelque B est A, disons quelque animal est homme. Prenons la première, savoir quelque homme est animal. Désignons cet homme et cet animal, car si celle-ci, quelque homme est animal, est vraie, elle doit être nécessairement vraie dans un homme désigné, comme Socrate, Platon, et si elle n'est vraie dans aucun homme désigné, elle ne sera vraie en aucune manière. Désignons donc la chose qui renferme l'animalité et l'humanité, et appelons-la Socrate, et établissons ainsi le syllogisme expositoire : Socrate est cet homme, Socrate est cet animal, donc cet animal est cet homme, et par conséquent quelque animal est homme, donc cette proposition quelque animal est homme, qui remplaçoit celle-ci, quelque B est A, est suivie de celle-ci, quelque A est B, donc la proposition quelque A est B est suivie de celle-ci, quelque B est A, et c'est précisément ce que nous voulions dire. On voit ainsi comment se fait la conversion de l'universelle négative. La particulière affirmative se convertit simplement, comme quelque B est A, donc quelque A est B, et se prouve par le même principe. Donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent. Donc la première conséquence ou la conversion a été bonne. Cette conversion peut se prouver par le syllogisme expositoire, comme on l'a dit. L'universelle affirmative se convertit *per accidens*, de cette manière : tout B est A, quelque A est B, et se prouve de la même manière. En effet, l'opposé de cette proposition quelque A est B est celui-ci, aucun A n'est B, qui se convertit en cette autre, aucun B

conversionem, fuit bona. Nunc oportet probare quomodo ad illam, quoddam a. est b., sequitur illa, quoddam b. est a., hoc autem probatur per syllogismum expositorium. Ponam ergo propositiones primas in terminis significativis, et sicut dicimus, quoddam a. est b., dicamus, quidam homo est animal, et sicut dicimus, quoddam b. est a., dicamus, quoddam animal est homo. Accipiamus primam, scilicet quidam homo est animal, signetur iste homo, et hoc animal. Si enim ista est vera, quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Sorte vel Platone, et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Signetur ergo illa res in qua animalitas et humanitas signatur, et vocetur Sortes, modo fiat syllogismus expositivus sic : Sortes est hic homo, Sortes est hoc animal, ergo hoc ani-

mal est hic homo, et per consequens, quoddam animal est homo. Ergo ad hanc, quidam homo est animal, quæ sumebatur loco hujus, quoddam b. est a., sequitur, quoddam a. est b. Ergo ad hanc, quoddam a. est b., sequitur, quoddam b. est a., et hoc est quod volebamus dicere. Et sic patet de conversione universalis negativæ. Particularis affirmativa convertitur simpliciter, sicut quoddam b. est a. Ergo quoddam a. est b., et probatur per idem principium. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Potest autem probari hæc conversio per syllogismum expositivum, ut dictum est. Universalis autem affirmativa convertitur per accidens sic : Omne b. est a., quoddam a. est b. Et probatur eodem modo. Oppositum enim hujus, quoddam a. est b., est

n'est A ; or cette dernière est contraire à la première, qui étoit tout B est A ; donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, donc la première conséquence ou la conversion étoit bonne. La particulière négative ne se convertit pas, parce que l'opposé de l'antécédent ne se déduit pas de l'opposé du conséquent. Par exemple, soit cette proposition à convertir, quelque B n'est pas A, qu'on la convertisse donc ; il faut qu'elle le soit ou en universelle négative, ou en particulière négative. En universelle négative, de cette manière, quelque B n'est pas A, donc aucun A n'est B : son opposé est ou tout A est B, ou quelque A est B, mais l'une et l'autre de ces deux propositions, savoir, tout A est B ou quelque A est B se convertit en cette autre, quelque B est A, laquelle n'est pas l'opposé de l'antécédent qui étoit quelque B n'est pas A, parce que la sous-contrariété n'est pas une opposition, comme on l'a vu plus haut, donc cette conversion ne vaut rien. La même chose arrivera si on la convertit en particulière, savoir en celle-ci, quelque A n'est pas B, dont l'opposé est tout A est B, laquelle se convertit en cette autre, quelque B est A, qui n'est pas proprement opposée, comme on l'a dit. Or il est évident que cette conversion ne vaut rien, car elle n'embrasse pas toute la matière, et peut être exposée en termes significatifs. En effet, quoiqu'il suive quelque pierre n'est pas homme, donc quelque homme n'est pas pierre, néanmoins il ne s'ensuit pas quelque animal n'est pas homme, donc quelque homme n'est pas animal, bien plus, tout homme est animal. On a fait le vers suivant au sujet de ces conversions :

*Feci simpliciter convertitur, eva per accid.*

par A on entend ici l'universelle affirmative, par E l'universelle né-

hoc, nullum a. est b., quæ convertitur in illam, nullum b. est a. Hæc autem est contraria primæ, quæ erat, omne b. est a. ex opposito. Ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis vero negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. Verbi gratia. Sit propositio convertenda ista, quoddam b. non est a., convertatur ergo ; quia vel converteretur in universalem negativam, vel in particularem negativam. In universalem negativam sic, quoddam b. non est a. Ergo nullum a. est b., hujus oppositum est, vel omne a. est b., vel quoddam a. est b., sed utraque istarum propositionum, scilicet omne a. est b. vel quoddam a. est b., convertuntur in istam, quoddam b. est a. quæ non est oppositum antecedentis, quod erat, quoddam b. non est a., quia

subcontrarietas non est oppositio, ut supra patuit, ergo non valet ista conversio. Idem etiam sequitur si converteretur in particularem, scilicet in illam, quoddam a. non est b., cujus oppositum est, omne a. est b., quæ convertitur in hanc, quoddam b. est a., quæ proprie non est opposita, ut dictum est. Quod etiam talis conversio non valeat, patet, quia non tenet in omni materia, et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur, quidam lapis non est homo, ergo quidam homo non est lapis, tamen istud non sequitur, quoddam animal non est homo ; ergo quidam homo non est animal, imo omnis homo est animal. Fit autem de prædictis conversionibus quidam versus sic :

*Feci simpliciter convertitur, eva per accid.*

Per a. enim hic sumitur universalis affirmativa, per e. universalis negativa, per i,



gative, par I la particulière affirmative, par O la particulière négative. Le vers se construit ainsi : fE, c'est-à-dire l'universelle négative, cI, c'est-à-dire la particulière affirmative, se convertissent *simpliciter*. E, c'est-à-dire l'universelle négative, vA, c'est-à-dire l'universelle affirmative, se convertissent *per accidens*. Telle est la conversion des propositions *de inesse*.

### CHAPITRE III.

#### *Des conversions des propositions modales et de leur différent mode.*

Nous allons parler maintenant des conversions des propositions modales. Il faut savoir que les propositions *de necessario et impossibili* se convertissent de la même manière que les propositions *de inesse*, et se prouvent de la même manière par le même principe. Au contraire, les propositions *de possibili et contingenti* ne se convertissent pas de la même manière. Mais comme les oppositions ne se prennent pas dans les propositions modales de la même manière que dans les propositions *de inesse*, il est bon conséquemment de faire connoître les preuves de ces propositions; et ce que nous avons fait pour les propositions *de necessario*, nous le ferons pour les propositions *de impossibili*. Soit donc à convertir cette proposition : il est nécessaire que nul B ne soit A qui se convertit en cette autre, il est nécessaire que nul A ne soit B, parce que de l'opposé de la seconde proposition se déduit l'opposé de la précédente; en effet, l'opposé de celle-ci, il est nécessaire que nul A ne soit B, est celui-là, il n'est pas nécessaire que nul A ne soit B; mais cette proposition équivaut à celle-ci, il est possible que quelque A soit B. Car n'être pas nécessaire de ne pas être équivaut à, il est possible d'être, parce que non-

particularis affirmativa, per o. particularis negativa. Construitur autem versus sic. Fe., id est universalis negativa, ci, id est, particularis affirmativa convertuntur simpliciter. E., id est universalis negativa, va., id est universalis affirmativa, convertuntur per accidens. Et sic patet de conversione propositionum de inesse.

#### CAPUT III.

##### *De conversionibus propositionum modalium et differenti modo earum.*

Nunc dicendum est de conversionibus propositionum modalium. Sciendum quod propositiones de necessario et impossibili eodem modo convertuntur, sicut propositiones de inesse, et per idem principium probantur. Propositiones vero de possibili

et contingenti non eodem modo convertuntur. Sed quia oppositiones non eodem modo sumuntur in propositionibus modalibus, sicut in propositionibus de inesse, ideo oportet manifestare probationes prædictarum propositionum; et sicut ostendimus de propositionibus de necessario, sic erit de propositionibus de impossibili. Sit ergo propositio ista convertenda. Necessesse est nullum b. esse a., quæ convertitur in hanc, necesse est nullum a. esse b., quia ex opposito secundæ propositionis inferitur oppositum præcedentis, oppositum enim istius. Necessesse est nullum a. esse b. est istud, non necesse est nullum a. esse b., sed ista æquipollet huic, possibile est aliquod a. esse b. Nam non necesse non esse æquipollet huic quod est possibile esse; quia

*nullus* équivaut à *aliquis*. Donc cette proposition, il n'est pas nécessaire que nul A ne soit B, est équivalente à celle-ci, il est possible que quelque A soit B. Cette dernière proposition est suivie de cette autre, il est possible que quelque B soit A, qui peut se prouver par le syllogisme expositoire, comme on l'a dit plus haut de la particulière affirmative. Mais celle-ci, il est possible que quelque B soit A, est la contradictoire de la précédente qui étoit, il est nécessaire que nul B ne soit A; donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, donc la première conséquence ou la conversion a été bonne. La particulière affirmative se convertit de la même manière et se prouve par le même principe, de cette façon. Il est nécessaire que quelque B soit A, donc il est nécessaire que quelque A soit B, dont l'opposé est, il n'est pas nécessaire que quelque A soit B, ce qui équivaut à cette proposition, il est possible que nul A ne soit B. Car possible ne se prend pas ici comme étant la même chose que contingent, parce qu'il ne se convertit pas, ainsi qu'on le verra plus bas; mais possible se prend dans tout ce qu'il signifie, comme comprenant le nécessaire et le contingent, ainsi qu'on l'a dit dans un autre traité. Or cette proposition, il est possible que nul B ne soit A, est la contradictoire de celle-ci, il est nécessaire que quelque B soit A, laquelle étoit l'antécédent. C'est tout comme la première conversion de l'universelle affirmative *per accidens*, c'est-à-dire par conversion faite *per accidens*. Remarquez que c'est la différence qui existe entre les concrets accidentels affirmés, et les substantiels ou leurs sujets, car du côté du prédicat ils disent la forme, et du côté du sujet ils disent ce qui a cette forme. En effet, lorsque je dis Socrate est blanc, blanc dit la forme seule de blancheur; mais lorsque je dis, quelque blanc

nonnullus æquipollet huic quod est aliquis. Ergo ista, non necesse est nullum a. esse b. æquipollet huic possibile est aliquod a. esse b. Ad hanc autem sequitur, possibile est aliquod b. esse a. quod potest probari per syllogismum expositivum, ut supra dictum est de particulari affirmativa; sed ista, possibile est aliquod b. esse a. est contradictoria antecedentis, quæ erat, necesse est nullum b. esse a. Et opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis affirmativa convertitur eodem modo, et probatur per idem principium sic. Necesse est quoddam b. esse a., ergo necesse est quoddam a. esse b. Cujus oppositum est, non necesse est aliquod a. esse b., quæ æquipollet huic, possibile est nullum a. esse b., quæ convertitur in istam, possibile est nullum b.

esse a. Non enim sumitur hic, possibile, prout idem est quod contingens, quia non convertitur, sicut infra patebit; sed sumitur modo possibile in suo toto significato, ut comprehendit necessarium, et contingens ut supra in alio tractatu dictum est. Hæc autem, possibile est nullum b. esse a. est contradictoria huic, necesse est quoddam b. esse a., quæ erat antecedens. Eodem etiam modo prior conversio universalis affirmativæ per accidens, scilicet per conversionem per accidens factam. Notandum quod hæc est differentia inter concreta accidentalia prædicata et substantia- lia, seu ipsorum subjecta. Nam ex parte prædicati dicunt formam, ex parte vero subjecti dicunt illud quod habet illam formam. Cum enim dico, Sortes est albus, ly albus dicit solam formam albedinis; sed cum dico: Quoddam album est Sortes, ly

est Socrate, blanc dit ce qui a la blancheur. Donc dans cette matière la conversion des propositions modales est défectueuse; car cette proposition, il est nécessaire que quelque blanc soit corps, et néanmoins celle-ci est fausse, il est nécessaire que quelque corps soit blanc, parce qu'elle est contingente. Telles sont les propositions *de necessario*. C'est le même mode pour celles *de impossibili*, dans leur tout signifié. Les conversions des propositions *de contingenti* et *de possibili*, en tant que la même chose que le contingent, se font dans les termes, comme par exemple, il est contingent que nul B n'est A, cette proposition se convertit en cette autre, il est contingent que tout B est A, d'où ces conversions se rapportent d'une manière différente et opposée aux conversions des propositions *de inesse* et des propositions modales dont nous avons parlé; car dans ces propositions le prédicat se fait toujours du sujet, et *vice versâ*, et la même qualité se conserve toujours, quoiqu'il n'en soit pas de même de la quantité. Mais dans celles-ci, ce qui a été sujet ou prédicat reste le même, et la qualité est changée. La raison de cela, c'est que, comme il a été dit, cette conversion est bonne dans laquelle la vérité, qui étoit dans la proposition convertie, se retrouve dans celle en laquelle elle est convertie. Mais si la proposition *de contingenti* se convertissoit de telle sorte que du sujet l'on fit le prédicat, et du prédicat le sujet, elle ne se trouveroit pas vraie en toute matière, mais dans certaine matière l'antécédent seroit vrai et le conséquent faux, donc la conversion seroit mauvaise. Par exemple: En termes significatifs, il arrive que nul homme n'est blanc, cette proposition est vraie, parce que cela pourroit arriver; si elle est convertie de cette manière, il arrive que nul blanc n'est homme, elle est fausse. Supposons donc maintenant que Socrate soit blanc, parce qu'il est blanc il ne pourra jamais arriver que

album dicit habens albedinem. In tali ergo materia deficit conversio modalium affirmativarum. Nam hæc est vera, necesse est quoddam album esse corpus, et tamen hæc est falsa, necesse est quoddam corpus esse album, quia hæc est contingens. Et sic patet de conversionibus propositionum de necessario. Eodem modo fiunt illæ de impossibili in suo toto significato. Conversiones autem propositionum de contingenti et de possibili, ut est idem quod contingens, fiunt in terminis, scilicet ut, contingit nullum b. esse a. convertitur in hanc, contingit omne b. esse a. Unde istæ conversiones alio modo et opposito se habent ad conversiones propositionum de inesse et modalium dictarum. Nam in illis semper de subjecto fit prædicatum, et e converso, et semper in eis servatur eadem qualitas,

licet non semper eadem quantitas. In istis vero, quod fuit subjectum, vel prædicatum, eodem modo remanet et mutatur qualitas. Ratio horum est: quia ut dictum est, illa est bona conversio, in qua sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret prædicatum et e converso, non inveniretur in omni materia vera, sed in aliqua materia esset antecedens verum, et consequens falsum. Ergo mala esset conversio. Verbi gratia: In terminis significativis contingit nullum hominem esse album, hæc est vera, quia contingere hoc posset, si convertatur sic, contingit nullum album esse hominem, hæc est falsa. Ponatur ergo modo quod Sortes esset albus, quia est albus, nunquam pote-

Socrate ne soit pas homme. Or cette conversion se fait dans une qualité différente. Il y a un triple contingent, *ad utrumlibet*, comme il est contingent que l'homme ait deux yeux, *ut in pluribus*, comme il est contingent que l'homme ait deux yeux, *ut in paucioribus*, comme il est contingent que l'homme n'ait qu'un œil. Le contingent *ad utrumlibet* s'appelle ainsi, parce que tout ce qui peut se trouver présent peut aussi être exclu, donc les affirmatives et les négatives sont simultanément vraies. Le contingent *ut in pluribus* ne se convertit pas en contingent *ut in pluribus*, mais bien en contingent *ut in paucioribus*. C'est pourquoi cette proposition, il est contingent que nul homme n'est aveugle, se convertit en celle-ci, il est contingent que tout homme est aveugle. La première, en effet, est un contingent *ut in pluribus*, la seconde *ut in paucioribus*. Le contingent *ut in paucioribus* se convertit comme le contingent *ut in pluribus*, et leur conversion se prend, comme nous l'avons dit, des contingents *ad utrumlibet*. Car s'il y a contingence *in pluribus*, il y a défection *in paucioribus*, et s'il y a contingence *in paucioribus*, il y a défection *in pluribus*; telles sont les conversions des modales. Il faut observer qu'il se rencontre des propositions qui manquent de conversion, puisqu'elles ne font rien pour le but proposé, aucunes d'elles ne pouvant se placer dans quelqu'un des syllogismes qui doivent être réduits, de telle manière qu'elles aient besoin de conversion, et ainsi il est inutile d'en parler.

---

<p>rit contingere Sortem non esse hominem. Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens, vel ad utrumlibet, ut contingit hominem habere duos oculos; vel ut in pluribus, ut contingit hominem habere duos oculos; vel ut in paucioribus, ut contingit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur; quia quot possunt inesse, tot possunt removeri. Ergo negativa et affirmativa sunt simul veræ. Contingens autem ut in pluribus, non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa, contingit nullum hominem esse cæcum, convertitur in istam, contingit omnem hominem esse cæcum. Prima enim est contingens ut in plu-</p>	<p>ribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus, sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio, sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit in pluribus, deficit in paucioribus, et si contingit in paucioribus, deficit in pluribus, et sic patet de conversionibus modalium. Notandum quod aliquæ propositiones ponuntur, quæ carent conversione, cum nihil faciant ad propositum, quia nulla earum posset poni in aliquo syllogismorum qui reducendi sunt, ita videlicet quod illæ indigeant conversione, et sic de dictis tractare est superfluum.</p>
---	--

## CHAPITRE IV.

*Des syllogismes ostensifs de inesse relativement au mode et au signe.*

Cela posé, nous allons parler maintenant des syllogismes, et d'abord des syllogismes *de inesse*, secondement *de modalibus*, troisièmement des hypothétiques. Parmi les syllogismes *de inesse* quelques uns sont ostensifs, quelques autres *ad impossibile*, c'est pourquoi nous allons parler d'abord des syllogismes ostensifs. Il faut savoir que tout syllogisme ostensif se compose de trois parties dont deux sont appelées propositions ou prémisses, et la dernière conclusion. Par exemple : Tout animal est une substance, tout homme est animal, donc tout homme est substance. Ces deux, tout animal est une substance, et tout homme est animal, sont deux propositions dont la première, c'est-à-dire, tout animal est une substance, s'appelle majeure, la seconde s'appelle mineure ou *assumpta*, la troisième, c'est-à-dire, tout homme est substance, s'appelle conclusion. Quoique ces trois phrases soient parfaites, ayant un sujet et un prédicat, elles n'ont cependant que trois termes qui sont homme, animal et substance. La cause en est que tous ces termes sont pris deux fois, d'où le terme pris deux fois dans les prémisses s'appelle *moyen*. Le terme pris dans la proposition majeure avec le moyen s'appelle grand extrême; le terme pris dans la proposition mineure avec le moyen s'appelle petit extrême. Dans la conclusion le grand extrême est pris de nouveau avec le petit extrême, de manière que si la conclusion est directe, le grand extrême se dit du petit; c'est le contraire si elle est indirecte. Aussi le moyen terme ne se trouve jamais dans la conclusion. Pour connoître

## CAPUT IV.

*De syllogismis ostensivis de inesse quoad modum et signum.*

His habitis, modo dicendum est de syllogismis, et primo de syllogismis de inesse, secundo de modalibus, tertio de hypotheticis. Syllogismorum autem de inesse quidam sunt ostensivi, quidam vero ad impossibile, unde primo dicendum est de syllogismis ostensivis. Sciendum, quod omnis syllogismus ostensivus constat ex tribus orationibus, quarum duæ vocantur propositiones seu præmissæ, ultima vero dicitur conclusio. Verbi gratia : Omne animal est substantia, omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia. Istæ duæ, scilicet omne animal est substantia, et omnis homo est animal, sunt duæ propositiones, quarum prima, scilicet omne

animal est substantia, dicitur major; secunda vero dicitur minor seu assumpta; tertia vero oratio, scilicet omnis homo est substantia, dicitur conclusio. Et licet prædictæ tres orationes sint perfectæ constantes ex subjecto et prædicato, non tamen habent nisi tres terminos, qui sunt, homo, animal, et substantia. Et causa est, quia omnes isti termini sumuntur bis, unde terminus bis sumptus in præmissis, dicitur medium. Terminus in majori propositione sumptus cum medio, dicitur major extremitas. Terminus vero sumptus in minori propositione cum medio, dicitur minor extremitas. In conclusione vero iterum sumitur major extremitas cum minori, ita scilicet quod conclusio est directa, major extremitas prædicatur de minori. Si vero indirecta, fit e converso. Unde medium nunquam ponitur in conclusione. Ad scien-

la raison de ces termes, il faut savoir que l'homme est raisonnable. Il est appelé raisonnable et non intellectuel parce que l'intellect saisit sans discourir tout ce qui tombe sous son action. Au contraire la raison, quoiqu'elle ne soit pas une puissance différente de l'intellect, est néanmoins appelée raison, parce que ce n'est qu'en discourant qu'elle s'approprie ce qu'elle saisit. Aussi ne parvient-elle à posséder parfaitement la connoissance d'une chose qu'en allant du plus connu au moins connu. Par exemple, pour connoître parfaitement ce que c'est que l'homme, nous concevons d'abord ce que c'est que l'être, ensuite ce que c'est que la substance, puis ce que c'est que le corps, ensuite ce que c'est que le corps animé, ensuite ce que c'est que l'ame, ce que c'est que raisonnable, et nous arrivons ainsi en discourant à la connoissance de l'homme. Or si cette *discursion* se fait, sans complexion, c'est-à-dire en concevant l'être substance corps, en n'ajoutant pas le mot *est*, comme si l'on ne dit pas cela est homme, ou si elle se fait avec complexion, peu importe, il suffit que l'on conçoive en discourant, et cette *discursion* se fait du plus connu au moins connu. Or ce qui nous est plus connu est plus universel, comme on dit dans le premier livre de la Physique, parce que c'est plus confus; en conséquence notre action discursive dans notre cognition va donc des plus universels aux moins universels. C'est pourquoi nous connoissons mieux et plutôt l'être que la substance, la substance mieux que le corps, le corps mieux que le corps animé, le corps animé mieux que l'animal et l'animal mieux que l'homme. C'est sur cette *discursion* que roule le syllogisme qui n'est autre chose qu'un discours ou un assemblage de discours, comme dit Boëce, sur lesquelles s'effectue la *discursion*. Bien que dans cette *discursion* il puisse se trouver plusieurs moyens et plusieurs prémisses tendant à la même conclusion,

---

dum autem causas dictorum nominum, sciendum quod homo est rationalis. Dicitur autem rationalis et non intellectualis, quia intellectus apprehendit quicquid apprehendit sine discursu, ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio; quia quicquid apprehendit, apprehendit cum discursu, non ergo venit ad perfectam apprehensionem alicujus rei, nisi discurrat a magis nota ad minus notum. Verbi gratia, ad cognoscendum perfecte quid sit homo, primo intelligimus quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, deinde quod sit animatum corpus, deinde anima, deinde rationalis, et sic veniemus in cognitionem hominis discurrendo. Si autem talis discursus fiat sine complexione, scilicet intelligendo ens substantiam corpus, non ponendo ibi est, ut scilicet non dicamus hoc est homo; vel fiat cum complexione, nihil ad propositum, sufficit quod discurrendo intelligimus, et talis discursus est a magis noto nobis ad minus notum. Magis autem nota nobis sunt magis universalia, ut I *Physic.* dicitur, quia sunt magis confusa. Discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Unde magis et prius cognoscimus ens quam substantiam, et substantiam quam corpus, et corpus quam animatum corpus, et animatum corpus quam animal, et animal quam hominem. De tali autem discursu est syllogismus, qui nihil aliud est quam oratio seu congregatio orationum, ut Boetius dicit, in qua est talis discursus. Et licet in tali discursu multa possint esse media, et multæ præ-

par exemple, toute substance est un être, tout homme est une substance, qui est le corps, lequel est animal, donc tout homme est un être, néanmoins comme le moyen est toujours moyen de deux extrêmes, nous comprenons plusieurs syllogismes dans cette discursion. Il n'y a donc qu'un syllogisme avec un moyen et deux extrêmes. Comme dans la précédente discursion, le premier des termes qui est le plus universel et par conséquent le plus connu se présente d'abord à l'intellect, il est appelé grand extrême : il est appelé extrême parce qu'il se présente d'abord à l'intellect, et grand parce qu'il est plus universel et plus connu. Le second terme qui se présente à l'intelligence est celui qui n'est pas aussi universel, mais qui tient néanmoins la seconde place après le premier dans l'universalité, comme le corps après la substance ; nous savons déjà que dans ce second terme se trouve le premier, et cette proposition s'appelle majeure, parce qu'elle est antérieure dans la cognition. Mais comme nous ne savons pas encore que le second terme se trouve dans un autre moins universel, la raison continue de discourir et reconnoît que le corps se trouve dans l'animal, elle s'y arrête et c'est là la mineure, et immédiatement elle reconnoît que la substance se trouve dans l'animal, et voilà la conclusion. Certainement dans ces termes le moyen c'est le corps, et il a été la cause qui nous a amenés à connoître que la substance se trouve dans l'animal. Le dernier terme dans la discursion précédente c'est animal, la raison s'y est arrêtée, et c'est pour cela qu'il s'appelle petit extrême. Il est appelé extrême, parce que l'action discursive de la raison s'est arrêtée là, et petit extrême parce qu'il est moins universel et par conséquent moins connu de nous. Nous connoissons donc la cause de ces noms et les raisons des termes, des prémisses et de la conclusion. On peut comprendre d'après cela ce que dit Aristote dans

missee ad unam conclusionem. Verbi gratia : Omnis substantia est ens, omnis homo est substantia, quæ est corpus, quod est animal. Ergo omnis homo est ens, tamen quia medium semper duarum extremitatum est medium, in tali discursu multos comprehendimus syllogismos. Unus ergo est syllogismus unius medii et duarum extremitatum. Et quia in prædicto discursu terminorum primus qui universalior est, et per consequens magis notus, primo intellectui occurrit, dicitur major extremitas ; extremitas enim dicitur, quia primo occurrit intellectui, et major, quia universalior et magis nota. Secundus autem terminus qui intellectui occurrit, est qui non est ita universalis, tamen secundum locum tenet post primum in universalitate, ut est corpus post substantiam, huic autem secundo termino jam scimus inesse primum

terminum, et hæc dicitur major propositio, quia prior cognitione. Sed quia nondum scimus secundum inesse alicui minus universalis termino, discurrit adhuc ratio, et cognoscit corpus inesse animali, ubi sistit, et hæc est minor propositio, et statim cognoscit substantiam inesse animali, et hæc est conclusio. Certe in istis terminis medium fuit corpus, et ipsum fuit causa quod nos sciremus substantiam inesse animali ; ultimus autem terminus in prædicto discursu fuit animal, ubi stetit ratio, et propter hoc dicitur minor extremitas. Extremitas enim dicitur, quia ibi stetit discursus rationis ; minor vero dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Habemus ergo causas dictorum nominum, et rationes terminorum, et præmissarum, et conclusionis. Ex dictis potest patere quod dicit Philosophus,

le premier livre *Posteriorum* que la proposition majeure se connaît d'abord par la conclusion, la nature, et le temps. Par la nature, parce que ses termes sont plus universels, comme on l'a dit; par le temps, parce que dans l'action discursive de la raison j'ai plutôt connu que la substance est dans le corps que dans l'animal. La proposition mineure se connaît d'abord par la nature, mais non par le temps. Par la nature, parce que la cause est antérieure à la chose causée; or les propositions sont la cause de la conclusion, et même parce que l'action discursive de la raison s'est exercée d'abord du moyen au petit extrême, elle n'est pas cependant connue d'abord par le temps. En effet en connoissant que la substance est dans le corps, j'ai connu au même instant que la substance est dans l'animal; tel est ce qui regarde les parties du syllogisme et leurs noms.

Les syllogismes ont des figures et des modes. On appelle figure l'ordre de trois termes suivant la subjection et la prédication. En effet, comme les termes des lignes en mathématique placés de telle ou telle manière varient les espèces des figures, car trois points disposés en triangle et placés à une égale distance respective formeront une espèce de triangle appelé équilatéral ou hysopleure; s'il y en a deux également, distants entre eux et dont la distance respective soit plus ou moins grande relativement au troisième, c'est une espèce de triangle appelée isocèle; si tous les points se trouvent inégalement distants, c'est une espèce de triangle que l'on appelle gradué ou scalène. De même suivant la variété de ces termes dans la subjection ou la prédication, il s'opère trois figures de syllogismes, quoique d'une autre manière que dans les figures de surface dont nous avons parlé. En effet si le moyen se trouve par subjection dans une proposition et par prédication dans l'autre, on dit qu'il est dans la première figure, et avec raison : parce qu'alors

I. *Posteriorum*, quod major propositio est prius nota conclusione natura et tempore. Natura quia termini ejus sunt magis universales, ut dictum est. Tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura, non tamen tempore. Natura, quia causa prior est causato; propositiones autem sunt causa conclusionis, et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio, scilicet ad minorem extremitatem, non tamen est prius nota tempore. Qui enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali, et sic patet de partibus syllogismi et nominibus earum. Habent autem syllogismi figuras et modos. Dicitur autem hic figura ordo trium terminorum secundum subjec-

tionem et prædicationem. Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati, variant species figurarum (nam tria puncta quæ faciunt triangulum, si inter se æqualiter distabunt, erit species trianguli, quæ dicitur æquilaterus sive hysopleuros; si vero duo æqualiter distabunt a tertio, quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum ad tertium, est species trianguli, quæ dicitur hysocheles; si vero omnes distantie punctorum sint inæquales, est species trianguli quæ dicitur gradatus, sive scalenon) sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et prædicando fiunt tres figuræ syllogismorum, licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur, et in altera prædicatur, dicitur esse prima figura, et merito; quia



le moyen est vraiment moyen, ayant la nature des deux extrêmes, du sujet et du prédicat : car il y a par rapport à lui prédication et subjection. Si au contraire le moyen est affirmé dans les deux propositions, on dit que c'est la seconde figure, parce que, bien que le moyen ne soit pas véritablement un moyen ayant la nature de la subjection et de la prédication, néanmoins, comme il est plus digne de prédication que de subjection, cette figure occupe la seconde place. Si le moyen est en subjection dans les deux propositions, c'est la troisième et dernière figure, parce que ici le moyen n'est pas au milieu comme dans la première et se trouve toujours en subjection, ce qui est plus indigne. Il ne peut pas y avoir plusieurs figures, parce que dans les propositions les trois termes ne peuvent offrir plusieurs variations, d'où l'on a fait le vers suivant :

Sub præ prima, bis præ secunda, tertia sub bis.

Lequel s'explique ainsi ; *prima*, c'est-à-dire dans la première figure il se fait pour le moyen *sub*, subjection et *præ* prédication ; *secunda*, c'est-à-dire dans la seconde figure, il y a deux fois *præ* prédication pour le moyen dans chacune des prémisses ; *tertia*, c'est-à-dire dans la troisième figure, il y a deux fois subjection pour le moyen dans chacune des prémisses. Pour ce qui est du mode dans le sens où on le prend ici, c'est l'ordre de deux propositions dans une certaine qualité et quantité, et il est appelé mode, parce que c'est une certaine détermination accidentelle des propositions du syllogisme, etc...

tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi, scilicet subiecti et prædicati; prædicatur enim et subicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione prædicatur, dicitur esse secunda figura, quia licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et prædicationis, tamen quia dignius est prædicari quam subjici, ideo hæc figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subicitur, dicitur tertia figura et ultima, quia in ea medium non stat in medio, sicut in prima, et subicitur semper quod est indignius. Plures figuræ non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus

non possunt pluries variari, unde versus :

Sub præ prima, bis præ secunda, tertia sub bis.

Qui sic construitur. Prima, id est in prima figura medium sub, id est subicitur, et præ id est prædicatur. Secunda, id est in secunda figura medium præ, id est prædicatur bis, id est in utraque præmissarum. Tertia, id est in tertia figura medium sub, id est subicitur bis, id est in utraque præmissarum. Modus vero ut hic sumitur, est ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate, et dicitur modus, quia est quædam accidentalis determinatio ipsarum propositionum syllogismi, etc.

## CHAPITRE V.

*Des syllogismes inutiles dans toute figure.*

Il reste à parler maintenant des syllogismes en eux-mêmes. Remarquez bien, comme nous l'avons dit plus haut, que l'on s'occupe dans ce traité du syllogisme *simpliciter*, c'est-à-dire de la forme du syllogisme lui-même, en tant que syllogisme, sans l'appliquer à une matière quelconque, par conséquent la vraie forme du syllogisme sera celle qui étant appliquée à toute matière aura pour résultat d'offrir une conclusion vraie si les prémisses le sont. Mais si dans quelque matière les prémisses étant vraies il s'ensuit une conclusion fautive, quoique dans quelque autre matière il s'en soit suivi une conclusion vraie, ce ne sera plus alors un vrai syllogisme, on l'appelle un enchaînement inutile. De ces assemblages inutiles quelques uns peuvent se faire dans toutes les figures, d'autres dans deux seulement ou en une. Ceux qui se font dans toutes les figures sont au nombre de quatre. Le premier, lorsque les deux prémisses sont négatives; le second, lorsque les deux prémisses sont particulières; le troisième, lorsqu'elles sont toutes deux indéfinies; le quatrième, quand elles sont toutes deux singulières. En effet, ces syllogismes, quelle que soit la figure, peuvent avoir dans certaine matière une conclusion vraie, et en une autre une conclusion fautive, c'est pour cela qu'ils sont appelés inutiles. Par exemples : de deux négatives dans la même figure il résulte quelquefois une conclusion vraie de cette manière : nul homme n'est pierre, nul âne n'est homme, donc nul âne n'est pierre. D'autres fois la conclusion est fautive, de cette manière : nul homme n'est pierre, nulle perle n'est homme, donc nulle perle n'est pierre. Cette conclu-

## CAPUT V.

*De syllogismis inutilibus in omni figura.*

Restat tunc dicere de ipsis syllogismis. Ubi nota quod, ut supra dictum est, in hoc opere tractatur de syllogismo simpliciter, scilicet de forma ipsius syllogismi, in quantum syllogismus est, non applicando ad aliquam materiam, et ideo illa erit vera forma syllogismi, quæ applicata cuicumque materiæ semper si præmissæ erunt veræ, sequetur ex eis conclusio vera. Si vero syllogismus in aliqua materia existentibus præmissis veris, sequitur conclusio falsa, licet in aliqua alia materia sequatur conclusio vera, talis non erit verus syllogismus, sed dicitur inutilis conjugatio. Harum autem inutilium conjugationum

quædam possunt fieri in omnibus figuris, quædam vero in duabus vel solum in una figura. Quæ fiunt in omnibus figuris sunt quatuor. Prima est si ambæ præmissæ sint negativæ. Secunda, si ambæ præmissæ sint particulares. Tertia, si ambæ sint indefinitæ. Quarta, si ambæ sint singulares. Tales enim syllogismi sive conjugationes in quacumque figura fiunt, in aliqua materia possunt concludere verum, et in alia falsum, et propter hoc dicuntur inutiles. Verbi gratia: De ambabus negativis in prima figura aliquando concluditur verum sic: Nullus homo est lapis; nullus asinus est homo; ergo nullus asinus est lapis. Aliquando concluditur falsum sic, nullus homo est lapis; nulla margarita est homo; ergo nulla margarita est lapis; falsa est

sion est fausse, parce que toute perle est pierre. La même chose peut se rencontrer dans la seconde et la troisième figure. De cet assemblage et des trois autres inutiles on déduit cette règle générale. Dans toute figure, de trois pures négatives particulières indéfinies et singulières il ne résulte aucune conséquence. Les assemblages inutiles qui parfois ne se trouvent pas dans toutes les figures, mais seulement dans quelques-unes, sont au nombre de deux. Il y en a un qui convient à la première et à la troisième figure, quand la mineure est négative. Le second convient à la première et à la seconde figure, quand la majeure est particulière, et il s'en déduit deux règles générales savoir : dans la première et la troisième figure, quand la mineure est négative, il n'y a aucune conséquence. Il faut observer que dans la première figure on doit entendre ici les syllogismes directement concluants. Car il y a dans cette figure deux modes de syllogismes concluants indirectement, dans lesquels la mineure est négative, et ce ne sont pas néanmoins des assemblages inutiles. Seconde règle. Dans la première et la seconde règle, quand la majeure est particulière, il n'y a aucune conséquence. De même dans la première figure on entend les syllogismes directement concluants. Il y a encore deux autres règles générales dont voici la première : si l'une des prémisses est négative, la conclusion est aussi négative. La seconde est celle-ci : si l'une des prémisses est particulière, la conclusion est aussi particulière. La raison de cela c'est que, comme il a été dit, le grand extrême se trouve dans le petit dans la conclusion en vertu du moyen, c'est-à-dire en tant qu'il se trouve dans le moyen dans la majeure et que le moyen se trouve dans le petit extrême dans la mineure, soit que l'on prenne d'une autre manière l'inhérence de ces termes, comme il se fait dans les autres figures, de telle manière que le moyen se trouve dans quelqu'un des

conclusio, quia omnis margarita est lapis. Et sic potest fieri in secunda et tertia figura. De hac et de tribus dictis inutilibus conjugationibus datur una regula generalis, scilicet : In omnibus figuris ex puris negativis particularibus indefinitis et singularibus nihil sequitur. Inutiles vero conjugationes, quæ aliquando non sunt in omnibus figuris, sed in aliquibus sunt duæ. Una est quæ convenit primæ et tertiæ figuræ, scilicet quando minor propositio est negativa. Secundo vero convenit primæ et secundæ figuræ, scilicet quando major propositio est particularis, et de eis dantur regulæ generales, scilicet in prima et tertia figura minori existente negativa, nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi

syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutilis conjugationes. Secunda regula : In prima et secunda figura majori existente particulari, nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe. Dantur autem aliæ duæ regulæ generales, quarum prima est : Si altera præmissarum est negativa, etiam conclusio est negativa. Secunda est : Si altera præmissarum fuerit particularis, conclusio erit particularis. Causa est, ut enim dictum est, major extremitas inest minori in conclusione in virtute medii, in quantum scilicet inest medio in majori propositione, et medium inest minori extremitati in minori propositione, sive alio modo sumatur inhærentia dictorum terminorum, sicut fit in aliis figuris eo modo quo me-

extrêmes, ou *vice versâ*, un des extrêmes se trouvera dans l'autre. Mais si l'une des prémisses est particulière, le moyen doit se trouver dans l'extrême ou l'extrême dans le moyen d'une manière particulière. Donc la conclusion qui dit que l'extrême doit se trouver dans l'extrême, sera particulière. Cela suffit pour les syllogismes affirmatifs relativement à la seconde règle. Quant aux syllogismes négatifs, la conclusion se fait de la même manière en vertu du moyen. En effet, si le moyen se trouve dans un des extrêmes, et s'il est exclu de l'autre, il faut nécessairement que l'extrême soit exclu de l'extrême, et de cette manière la conclusion sera négative : voilà pour la première règle. Dans les mêmes syllogismes, si le moyen se trouve d'une manière particulière dans un extrême ou en est exclu de la même manière, il s'ensuit nécessairement que l'extrême est exclu de l'extrême d'une manière particulière, et ainsi la conclusion sera particulière négative. Donc les règles qui ont été établies sont vraies.

## CHAPITRE VI.

### *Des syllogismes de la première figure concluant directement, et des syllogismes de la seconde figure.*

Nous allons parler maintenant des syllogismes utiles, et d'abord de ceux qui sont dans la première figure au nombre de quatre. Le premier a lieu lorsque la majeure et la mineure sont universelles affirmatives, et qu'il suit une conclusion universelle affirmative de cette manière en nous servant de termes transcendents. Tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. Ce syllogisme se prouve par ce principe *dici de omni*. Ainsi que nous l'avons dit, *dici de omni* a lieu quand

dium inerit alicui extremitati, vel e converso, una extremitas inerit alteri. Sed si aliqua præmissarum fuerit particularis, debet medium inesse extremitati, vel extremitas in medio particulariter. Ergo conclusio quæ dicit extremitatem inesse extremitati, erit particularis. Et hoc in syllogismis affirmativis sufficit quantum ad secundam regulam. In syllogismis autem negativis eodem modo virtute medi concluditur. Si enim medium uni extremitati inest, et e converso ab altera removetur, necesse est extremitatem ab extremitate removeri, et sic erit conclusio negativa, et hoc quantum ad primam regulam. In eisdem etiam syllogismis, si medium particulariter inerit vel e converso, vel particulariter removeatur ab aliqua extremitate vel e converso; necessario sequitur extremitatem ab extremitate particulariter re-

moveri, et sic conclusio erit particularis negativa. Veræ itaque sunt regulæ prædictæ, etc.

### CAPUT VIII.

#### *De syllogismis primæ figuræ directe concludentibus, et de syllogismis secundæ figuræ.*

Nunc dicendum est de syllogismis utilis. Et primo de his qui sunt in prima figura, hi autem sunt quatuor. Primus est quando major et minor propositiones sunt universales affirmativæ, et sequitur conclusio universalis affirmativa sic, ponendo in terminis transcendentibus. Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Probatur autem syllogismus per hoc principium quod est dici de omni : ut enim dictum est, dici de omni est, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non di-

il n'y a rien à prendre dans le sujet dont ne se dise pas le prédicat. Or il en est ainsi dans l'exemple proposé, donc, etc... Établissons-le maintenant en termes significatifs, soit animal pour B, substance pour A, homme pour C, posons ainsi le syllogisme : Tout animal est substance, tout homme est animal, donc tout homme est substance ; il est certain que si cette proposition est vraie, tout animal est substance, il n'y a rien à prendre dans animal dont ne se dise pas substance : si donc tout homme est animal, tout homme se trouve alors dans animal ; il doit donc être pris ainsi, comme substance se dit d'animal, elle se dira de même de l'homme. Le second mode a lieu quand d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative on tire une conclusion universelle affirmative, de cette manière : Nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, on le prouve par l'autre principe *dici de nullo*. On le met ainsi en termes significatifs : soit B animal, A pierre, C homme ; si en effet nul animal n'est pierre, il n'y aura rien à prendre dans animal dont pierre ne soit pas exclu. En effet comme tout qui est un signe universel affirmatif est distributif, et distribue affirmativement pour chaque chose contenue dans ce à quoi il est joint, de même aussi *nullus* nul distribue négativement pour chacune de ces choses. Le troisième mode c'est quand d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière affirmative de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A, on le prouve par *dici de omni*. Le quatrième mode se présente quand d'une majeure universelle négative et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière négative, de cette manière : nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A, on le prouve par *dici*

catur prædicatum ; sic enim in proposito est, ergo, etc. Ponamus ergo in terminis significativis, et sit B animal, A vero substantia, C autem sit homo ; fiat ergo syllogismus sic : Omne animal est substantia, omnis homo est animal ; ergo omnis homo est substantia, certum est quod si ista est vera : Omne animal est substantia, nihil erit sumere sub animali de quo non dicatur substantia ; si ergo omnis homo est animal, tunc omnis homo est sub animali ; debet ergo sumi, sicut substantia prædicatur de animali, ita prædicabitur de homine. Secundus modus est, quando ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, concluditur universalis negativa sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A, et probatur per alterum principium quod est dici de nullo. In terminis autem significativis os-

tenditur sic : Sit B animal, A vero lapis, C autem sit homo, si enim nullum animal est lapis ; nihil erit sumere sub animali, a quo non removeatur lapis. Sicut enim omnis quod est signum universale affirmativum, est distributivum, et distribuit affirmative pro singulis contentis sub eo cui jungitur ; ita etiam nullus pro singulis talibus distribuit negative. Tertius modus est, quando ex majori universali affirmativa, et ex minori particulari affirmativa concluditur particularis affirmativa sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A, et probatur per dici de omni. Quartus modus est, quando ex majori universali negativa, et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic, nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Et probatur per dici de nullo. Sciendum,

*de nullo*. Il faut savoir que quoique ces deux derniers syllogismes puissent se prouver par *dici de omni* et par *dici de nullo*, comme il a été dit, néanmoins Aristote dans son livre I *Priorum* les ramène aux deux premiers modes où se conservent plus véritablement *dici de omni* et *dici de nullo* à cause de l'universalité de leur mineure, et c'est ce que nous ferons à la fin de tous. La seconde figure a quatre modes. Le premier se forme d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative, d'où l'on tire une conclusion universelle négative, de cette manière : nul B n'est A, tout C est A, donc nul C n'est B. On ne peut montrer dans ce syllogisme *dici de nullo*, parce que dans B auquel est joint le signe universel nul on ne prend rien d'où le sujet puisse être exclu, et par conséquent pour qu'il soit prouvé par *dici de nullo*, il faut le ramener au second mode de la première figure, ce qui peut se faire de deux manières, ou par la simple conversion de la majeure en disant, nul A n'est B, tout C est A, donc nul C n'est B. Et aussi par le troisième principe dont nous avons parlé qui étoit que lorsque de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, la première conséquence est bonne. Il faut savoir que tout syllogisme est une certaine conséquence dans laquelle les deux prémisses sont l'antécédent et la conclusion le conséquent, d'où il suit que si de l'opposition de la conclusion avec l'une des prémisses on déduit l'opposition de l'autre prémisses dans l'ordre où se conserve *dici de omni* ou *dici de nullo*, la première conséquence ou le syllogisme seront bons. Car dans l'exemple proposé, le conséquent ou la conclusion est, nul C n'est B, où il y a deux opposés, savoir le contraire et la contradiction. Prenons son contraire, tout C est B, prenons aussi la majeure du susdit syllogisme, nul B n'est A, et que l'oppo-

quod licet isti duo ultimi syllogismi probari possint per dici de omni et per dici de nullo, ut dictum est; tamen Philosophus, I *Priorum*, reducit eos ad duos modos primos, in quibus verius salvatur dici de omni et dici de nullo, propter universalitatem minoris propositionis eorum, et hoc faciemus in fine omnium. Secunda figura quatuor habet modos. Primus constat ex majori universali negativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic : Nullum B est A, omne C est A, ergo nullum C est B. In isto enim syllogismo non potest ostendi dici de nullo, quia sub B cui jungitur signum universale, scilicet nullum, nihil sumitur a quo possit removeri subjectum, et ideo ad hoc quod probetur per dici de nullo, reducatur ad secundum modum primæ figuræ, hoc autem dupliciter potest fieri, vel per conversionem

majoris simpliciter, ut dicatur sic, nullum A est B, omne C est A, ergo nullum C est B. Et propter etiam per tertium principium supradictum quod erat, quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia est bona. Sciendum, quod omnis syllogismus est quædam consequentia, in qua anteccedens sunt ambæ præmissæ, consequens vero est conclusio, unde si ex opposito conclusionis cum altera præmissarum, infertur oppositum alterius præmissæ in ordinatione in qua solvatur dici de omni, vel dici de nullo, prima consequentia seu syllogismus erit bonus. Sic enim in proposito. Consequens enim sive conclusio est, nullum C est B, quæ duo habent opposita, scilicet contrarium et contradictio; sumatur ejus contrarium, scilicet, omne C est B; sumatur modo major prædicti syllogismi, scilicet, nullum B est A, et opposita

sée contraire de la conclusion devienne la mineure de cette manière : nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, ce syllogisme est dans le second mode de la première figure, et de l'opposé du conséquent ou de la conclusion se déduit celle-ci, nul C n'est A qui est l'opposée de l'une des prémisses, c'est-à-dire de la mineure, parce qu'elle est contraire à la mineure du premier syllogisme qui étoit tout C est A; donc de l'opposé du conséquent avec une des prémisses se déduit l'opposé de l'autre prémisses, donc la première conséquence ou le syllogisme étoit bon. Le second mode a lieu quand de la majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle négative on tire une conclusion universelle négative, de cette manière : tout B est A, nul C n'est A, donc nul C n'est B; ce syllogisme se ramène au second mode de la première figure par la simple conversion de la mineure et par la transposition des prémisses, de façon que celle qui étoit la majeure devienne la mineure de cette manière. Nul A n'est C, tout B est A, donc nul B n'est C. La majeure de ce syllogisme est celle en laquelle a été convertie la mineure du premier syllogisme qui étoit, nul C n'est A. Par le troisième principe, c'est-à-dire par le syllogisme conversif on peut ramener cette argumentation au premier mode de la première figure de cette manière. Prenons la proposition contraire à la conclusion qui est, tout C est B et faisons ainsi la mineure, tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. La conclusion de ce second syllogisme, tout C est A est contraire à celle-ci, nul C n'est A, qui étoit la mineure de l'opposé du conséquent. Le troisième mode se reconnoît quand d'une majeure universelle négative, et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière négative, de la manière suivante : nul B n'est A, quelque C est A, donc quelque C

contraria conclusionis fiat minor, et dicitur sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A. Iste syllogismus est in secundo modo primæ figuræ, et ex opposito consequentis seu conclusionis infertur illa, nullum C est A, quæ est opposita unius præmissæ, scilicet minoris, quia est contraria minori primi syllogismi, quæ erat, omne C est A. Ergo ex opposito consequentis cum una præmissarum infertur oppositum alterius præmissæ; prima ergo consequentia seu syllogismus fuit bonus. Secundus modus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali negativa ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic : Omne B est A, nullum C est A, ergo nullum C est B. Iste syllogismus reducitur ad secundum modum primæ figuræ per conversionem minoris simpliciter et per transpositionem

præmissarum, ut scilicet ista quæ erat major, fiat minor sic : Nullum A est C, omne B est A, ergo nullum B est C. Major istius syllogismi fuit illa in qua conversa fuit minor primi syllogismi, quæ erat, nullum C est A. Per tertium vero principium seu per syllogismum conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic, sumatur propositio contraria conclusioni quæ est, omne C est B, et fiat minor sic : Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Hæc autem quæ concluditur in isto secundo syllogismo, scilicet omne C est A, est contraria huic, nullum C est A, quæ erat minor ex opposito consequentis. Tertius modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic : Nullum B est A, quoddam C est A, ergo quoddam C non est B. Hic reducitur

n'est pas B. Le syllogisme se ramène au quatrième mode de la première figure par la simple conversion de la majeure. Nul A n'est B, quelque C est A, donc quelque C n'est pas B. Il se ramène par le syllogisme conversif au second mode de la première figure. En effet, l'opposé de la conclusion qui est, quelque C n'est pas B, et celui-ci tout C est B. On fera donc la mineure de cette manière, nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, laquelle est l'opposée de la mineure du premier syllogisme qui étoit quelque C est A. Le quatrième mode a lieu quand d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière négative on tire une conclusion particulière négative de cette manière : tout B est A, quelque C n'est pas A, donc quelque C n'est pas B. Ce syllogisme peut être ramené par la conversion des prémisses, car la majeure, qui est universelle affirmative, ne peut se convertir qu'en une particulière affirmative, et la mineure est particulière. Or, comme nous l'avons dit, il n'y a pas de conséquence de plusieurs particulières. Il se ramène donc par le syllogisme appelé quelquefois *per impossibile*, comme ont été réduits les trois autres syllogismes exposés plus haut, et il se ramène au premier mode de la première figure. En effet, l'opposé de la conclusion qui étoit, quelque C n'est pas B, est celui-ci tout C est B, qu'on fasse donc ainsi la mineure ; tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. Or c'est là l'opposée de la mineure qui étoit, quelque C n'est pas A. Tel est ce qui concerne le syllogisme de la première et de la seconde figure.

ad quartum modum primæ figuræ per conversionem majoris simpliciter. Nullum A est B, quoddam C est A ; ergo quoddam C non est B. Reducitur autem per syllogismum conversivum ad secundum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis quod est, quoddam C non est B, est istud, omne C est B, et fiat minor sic, nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A, quæ est opposita minoris syllogismi primi, quæ erat, quoddam C est A. Quartus modus est, quando ex majori universali affirmativa, et ex minori particulari negativa concluditur particularis negativa sic : Omne B est A, quoddam C non est A, ergo quoddam C non est B. Iste syllogismus potest reduci per conversionem

præmissarum, major enim quæ est universalis affirmativa, non potest converti nisi in particularem affirmativam, et minor est particularis. Ex pluribus autem particularibus, ut dictum est, nihil sequitur ; reducitur ergo per syllogismum quod aliquando vocatur per impossibile, sicut reducti fuerunt cæteri tres syllogismi supradicti, et reducitur ad primum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis, quæ erat, quoddam C non est B, istud, omne C est B, quod fiat minor sic : Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Hæc autem est opposita minoris quæ erat, quoddam C non est A. Et sic patet de syllogismo primæ et secundæ figuræ.



## CHAPITRE VII.

*Des syllogismes de la troisième figure, et de la réduction de tous les syllogismes aux deux premiers modes de la première figure.*

La troisième figure a six modes. Le premier a lieu lorsque d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle affirmative on déduit une conclusion particulière affirmative de cette manière ; Tout B est A, tout B est C, donc quelque C est A. Ce syllogisme se ramène de cette manière au troisième mode de la première figure par la conversion *per accidens* de la mineure : Tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A. On le ramène au second mode de la première figure par le syllogisme conversif. Prenons, en effet, l'opposé de la conclusion qui est, nul C n'est A, et faisons ainsi la majeure : Nul C n'est A, tout B est C, donc nul B n'est A ; or c'est là la contraire de la majeure du premier syllogisme, qui étoit, tout B est A. Il faut savoir que dans la réduction par le syllogisme conversif il y a cette différence entre les syllogismes de la seconde et de la troisième figure : dans les syllogismes de la seconde figure, de l'opposé de la conclusion on fait la mineure et on déduit l'opposé de la mineure, tandis que dans les syllogismes de la troisième figure, de l'opposé de la conclusion on fait la majeure et on déduit l'opposé de la majeure. Le second mode se connoît lorsque d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative découle une conclusion particulière négative de la manière suivante : nul B n'est A, tout B est C, donc quelque C n'est pas A. On ramène ainsi cette argumentation au quatrième mode de la première figure par la conversion *per acci-*

## CAPUT VII.

*De syllogismis tertiæ figuræ, et de reductione omnium syllogismorum ad duos primos modos primæ figuræ.*

Tertia vero figura sex habet modos. Primus constat ex majori universali affirmativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis affirmativa sic : Omne B est A, omne B est C, ergo quoddam C est A. Iste syllogismus per conversionem minoris per accidens reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ. Sumatur enim oppositum conclusionis quod est, nullum C est A, et fiat major sic : Nullum C est A,

omne B est C, ergo nullum B est A. Hæc autem est contraria majoris primi syllogismi, quæ erat, omne B est A. Sciendum quod in reductione per syllogismum conversivum hæc differentia est inter syllogismos secundæ et tertiæ figuræ. Nam in syllogismis secundæ figuræ ex opposito conclusionis fit minor propositio, et inferitur oppositum minoris propositionis, in syllogismis vero tertiæ figuræ ex opposito conclusionis fit major propositio, et inferitur oppositum majoris propositionis. Secundus modus constat ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis negativa sic : Nullum B est A, omne B est C, ergo quoddam C non est A. Hæc per conversionem minoris per accidens reducitur ad quartum modum primæ figuræ

*dens* de la mineure ; nul B n'est A , quelque C est B , donc quelque C n'est pas A. Mais par le syllogisme conversif on la ramène au premier mode de la première figure en prenant l'opposé de la conclusion et en faisant ainsi la majeure : tout C est A , tout B est C , donc tout B est A. Cette conclusion est contraire à la majeure du premier syllogisme. Le troisième mode se compose d'une majeure particulière affirmative et d'une mineure universelle affirmative d'où découle une conclusion particulière affirmative , de cette manière : quelque B est A , tout B est C , donc quelque C est A. On ramène cela par conversion au troisième mode de la première figure en convertissant simplement la majeure et en transportant les propositions de la manière suivante : tout B est C , quelque A est B , donc quelque A est C ; on le ramène ainsi au second mode de la première figure par le syllogisme conversif : nul C n'est A , tout B est C , donc nul B n'est A ; cette conclusion est la contradictoire de la majeure , qui étoit quelque B est A. Le quatrième mode vient d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative suivies de cette manière d'une conclusion particulière affirmative : tout B est A , quelque B est C , donc quelque C est A. On ramène ainsi cette argumentation au troisième mode de la première figure par la conversion de la mineure : tout B est A , quelque C est B , donc quelque C est A. Par le syllogisme conversif on la ramène au quatrième mode de la première figure de cette manière : nul C n'est A , quelque B est C , donc quelque B n'est pas A. Cette conclusion est la contradictoire de la majeure du premier syllogisme , qui étoit , tout B est A. Le cinquième mode provient d'une majeure particulière négative et d'une mineure universelle affirmative suivies de cette manière d'une conclusion particulière négative. Quelque B n'est pas A , tout B est C , donc quelque C n'est pas A. Cette ar-

sic : Nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Sed per syllogismum conversivum reducitur ad primum modum primæ figuræ si accipiatur oppositum conclusionis, et fiat major sic : Omne C est A, omne B est C, ergo omne B est A. Hæc conclusio est contraria majori primi syllogismi. Tertius modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio particularis affirmativa sic : Quoddam B est A, omne B est C, ergo quoddam C est A. Hæc per conversionem reducitur ad tertium modum primæ figuræ convertendo majorem simpliciter et transportando propositiones sic : Omne B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A est C, per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic : Nullum C est A, omne B est C, ergo nul-

lum B est A. Hæc conclusio est contradictoria majoris, quæ erat, quoddam B est A. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem affirmativam sic : Omne B est A, quoddam B est C, ergo quoddam C est A. Hæc per conversionem minoris reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad quartum primæ sic : Nullum C est A, quoddam B est C, ergo quoddam B non est A. Hæc conclusio est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, omne B est A. Quintus modus constat ex majori particulari negativa et minori universali affirmativa concludentibus particularem negativam sic : Quoddam B non est A, omne B est C, ergo quoddam C non est

gumentation ne peut se ramener par conversion, parce que sa majeure étant particulière négative ne peut se convertir, et la mineure se convertit en particulière. Or on ne peut rien conclure de simples particulières. Mais par le syllogisme conversif on la ramène ainsi au premier mode de la première figure : tout C est A, tout B est C, donc tout B est A, et c'est là la contradictoire de la majeure du premier syllogisme qui étoit, quelque B n'est pas A. Le sixième mode provient d'une majeure universelle négative et d'une mineure particulière affirmative suivies d'une conclusion particulière négative, de cette manière : Nul B n'est A, quelque B est C, donc quelque C n'est pas A. Cette argumentation se ramène ainsi par la conversion de la mineure au quatrième degré de la première figure, nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A. Elle se ramène par le syllogisme conversif au troisième mode de la première figure. Tout C est A, quelque B est C, donc quelque B est A, et c'est là la contradictoire de la majeure du premier syllogisme qui étoit nul B n'est A. Tel est l'exposé des syllogismes à conclusion directe dans toutes les figures et de leurs preuves. Aristote ramène tous les syllogismes à deux universels de la première figure. C'est pourquoi par le syllogisme conversif il ramène le troisième mode de la première figure au second mode de la seconde figure, et le quatrième mode de la même première figure au premier de la seconde, or ceux-ci sont ramenés à deux modes universels de la première figure, comme il a été dit. Donc tous sont ramenés à deux modes universels de la première figure dans lesquels se conservent parfaitement *dici de omni* et *dici de nullo*. Que ces deux modes de la première figure soient ramenés aux universels de la seconde, comme au troisième de la première figure, on le prouve

A. Hæc non potest reduci per conversionem, quia major ejus non potest converti cum sit particularis negativa, minor vero convertitur in particularem. Ex puris autem particularibus nihil sequitur. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad primum primæ sic : Omne C est A, omne B est C, ergo omne B est A, et hæc est contradictio majoris primi syllogismi quæ erat, quoddam B non est A. Sextus modus constat ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem negativam sic : Nullum B est A, quoddam B est C, ergo quoddam C non est A. Hæc per conversionem minoris reducitur ad quartum primæ sic : nulum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad tertium primæ sic : Omne C est A, quoddam B est C, ergo

quoddam B est A, quæ est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, nullum B est A. Et sic patet de syllogismis directe concludentibus in omnibus figuris, et de eorum probationibus. Philosophus autem reduxit omnes syllogismos ad duos universales primæ figuræ. Unde tertium modum primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundæ figuræ, et quartum modum ejusdem primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundæ, illi autem reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, in quibus salvatur perfecte dici de omni et dici de nullo. Quod autem reducuntur prædicti duo modi primæ figuræ ad universales secundæ, puta tertio primæ figuræ, patet sic : Omne B est A,

de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A. L'opposé de la conclusion est, nul C n'est A, qu'on en fasse la mineure, et qu'on établisse le syllogisme dans le second mode de la seconde figure de cette manière : tout B est A, nul C n'est A, donc nul C n'est B, ce qui est l'opposée de la mineure qui étoit, quelque C est B. Le quatrième se ramène au premier; voici en effet le quatrième mode, nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A. L'opposé de la conclusion est, tout C est A; qu'on en fasse la mineure, et qu'on construise le syllogisme dans le premier degré de la seconde figure de cette manière, nul B n'est A, tout C est A, donc nul C n'est B. On voit donc de quelle manière tous les syllogismes se ramènent à deux modes universels de la première figure.

## CHAPITRE VIII.

### *Des syllogismes à conclusion indirecte et de leur réduction.*

Il nous reste maintenant à parler des syllogismes à conclusion indirecte. Il y a conclusion indirecte quand le petit extrême se dit du grand dans la conclusion. Ces syllogismes sont au nombre de dix; cinq sont dans la première figure, deux dans la seconde et trois dans la troisième. Il faut savoir que tout syllogisme qui présente une conclusion par laquelle il peut être converti, peut également en avoir une autre en laquelle il soit converti. Toutes les conclusions de ces syllogismes étant susceptibles d'être converties, à l'exception des particulières négatives, il s'ensuit que tous ces syllogismes pourront avoir une conclusion indirecte. Il y en a trois de ce genre dans la première figure, savoir, le premier, le second et le troisième mode; il y

quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Oppositum conclusionis est, nullum C est A, quæ fiat minor, et fiat syllogismus in secundo secundæ figuræ sic : Omne B est A, nullum C est A, ergo nullum C est B, quæ est opposita minoris, quæ erat, quoddam C est B. Quartus vero reducitur ad primum. Est enim quartus modus sic : Nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Oppositum conclusionis est, omne C est A, quæ fiat minor, et fiat syllogismus in primo secundæ figuræ sic : Nullum B est A, omne C est A, ergo nullum C est B. Patet ergo qualiter omnes syllogismi reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ.

### CAPUT VIII.

#### *De syllogismis indirecte concludentibus, et de reductione ipsorum.*

Restat nunc dicere de syllogismis indirecte concludentibus. Est autem indirecte concludere minorem extremitatem prædicari de majori in conclusione. Tales autem syllogismi sunt numero decem, quinque enim sunt in prima figura, duo in secunda figura, et tres in tertia figura. Sciendum quod omnis syllogismus concludens aliquam conclusionem quo converti potest, etiam potest concludere illam in quam convertitur. Cum ergo omnes conclusiones dictorum syllogismorum possunt converti, exceptis particularibus negativis, omnes tales syllogismi poterunt concludere indirecte. Tales autem in prima figura sunt tres, scilicet primus modus, secundus et

en a deux dans la seconde, savoir, le premier et le second ; il y en a trois dans la troisième, savoir, le premier, le troisième et le quatrième. Qu'on introduise dans la première figure deux modes, qui sont contre les deux principes ou les règles données dans la première figure. Car ils ont tous deux la mineure négative, ce qui est contraire à cette règle. Dans la première figure, quand la mineure est négative, il n'y a pas de conclusion, et l'un des deux a la majeure particulière contre l'autre règle. Or les savants modernes, entre autres Boëce, en omettant cinq, c'est-à-dire ceux de la seconde et de la troisième figure, n'ont parlé que des cinq de la première figure. Le premier est formé d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle affirmative, suivies d'une conclusion indirecte particulière affirmative, de cette manière, tout B est A, tout C est B, donc quelque A est C. Or il se ramène au premier mode de la première figure, en convertissant la conclusion particulière en universelle. Le second est formé d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative, suivies d'une conclusion indirecte universelle négative, de cette manière : nul B n'est A, tout C est B, donc nul A n'est C. Il se ramène au second mode de la première figure par une conversion simple de la conclusion. Le troisième mode se forme d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative, suivies d'une conclusion indirecte particulière affirmative, de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque A est C ; il se ramène au troisième mode de la première figure par une simple conversion de la conclusion. Le quatrième mode se forme d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle négative, suivies d'une conclusion indirecte particulière négative, de cette manière, tout B est A, nul C n'est B, donc quelque A n'est pas C. Il se ramène au quatrième mode de la

tertius. In secunda sunt duo, scilicet primus et secundus. In tertia sunt tres, scilicet primus, et tertius, et quartus. Adducantur autem in prima figura duo modi, qui sunt contra duo principia sive regulas datas in prima figura. Nam ambo habent minorem negativam, quod est contra illam regulam : In prima figura minori existente negativa, nihil sequitur. Et alter eorum habet majorem particularem contra aliam regulam. Doctores autem moderni, scilicet Boetius, prætermisiss quinque, scilicet secundæ et tertiæ figuræ, de solis quinque primæ figuræ fecerunt mentionem. Quorum primus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic : Omne B est A, omne C est B, ergo quoddam A est C.

Reducitur autem ad primum primæ, si conclusio particularis convertatur in universalem. Secundus constat ex majori universali negativa, et minori universali affirmativa, concludentibus indirecte universalem negativam sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum A est C. Reducitur ad secundum primæ, conversa conclusione simpliciter. Tertius modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam A est C. Reducitur ad tertium primæ, conversa conclusione simpliciter. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic : Omne B est A, nullum C est B, ergo

première figure par la conversion de la mineure par accident, et de la mineure simplement, et par la transposition des propositions, de sorte que de la mineure se fasse la majeure, et *vice versa* de cette manière : nul B n'est C, quelque A est B, donc quelque A n'est pas C. Le cinquième mode se forme d'une majeure particulière affirmative et d'une mineure universelle négative, suivies d'une conclusion indirecte particulière négative, de cette façon : quelque B est A, nul C n'est B, donc quelque A n'est pas C. Il se ramène au quatrième mode de la première figure par la conversion simple de chacune des propositions, et par leur transposition de la manière suivante : nul B n'est C, quelque A est B, donc quelque A n'est pas C. Voilà ce qui concerne les syllogismes à conclusion indirecte. Pour mieux se souvenir de ces syllogismes, on a imaginé les vers suivants :

Barbara, celarent, darii, ferio, baralipiton,  
 Celantes, dabitit, fapcsmo, frisesomorum,  
 Cæsare, camestres, festino, baroco, darapti,  
 Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

On les explique ainsi. Il y a dans ces vers dix-neuf manières de dire dix-neuf ou mots qui se rapportent à dix-neuf modes de syllogismes suivant leur ordre respectif, savoir, neuf modes de la première figure, dont quatre sont à conclusion directe et cinq à conclusion indirecte, quatre de la seconde figure, et six de la troisième figure. Tous ces mots sont des trissyllabes dont la première syllabe désigne la majeure, la seconde la mineure, la troisième la conclusion. Les syllabes de plus qui se trouvent dans quelques mots ne sont pas nécessaires, elles ne sont là que pour la mesure. Or, dans ces syllogismes il y a quatre voyelles, A, E, I, O, qui signifient A l'universelle affirmative, E l'universelle négative, I la particulière affirmative, O la particulière négative.

quoddam A non est C. Et reducitur ad quartum primæ, conversa majori per accidens, et minori simpliciter, et transpositis propositionibus, ut de minori fiat major et de majori minor sic : Nullum B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A non est C. Quintus modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic : Quoddam B est A, nullum C est B, ergo quoddam A non est C. Et reducitur ad quartum primæ per conversionem simpliciter utriusque propositionis, et transpositis utrisque sic : Nullum B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A non est C. Et sic patet de syllogismis indirecte concludentibus. Sciendum autem quod ad memoriter tenendum prædictos syllogismos, inventi sunt quidam versus qui taliter designantur :

Barbara, celarent, darii, ferio, baralipiton,  
 Celantes, dabitit, fapcsmo, frisesomorum,  
 Cæsare, camestres, festino, baroco, darapti,  
 Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

Quorum intellectus talis est. In his versibus sunt XIX dictiones quæ secundum ordinem suum deserviunt XIX modis syllogismorum, scilicet novem modis primæ figuræ, quatuor concludentibus directe, et quinque indirecte, et quatuor secundæ figuræ, et sex tertie figuræ. Omnes autem hæ dictiones sunt trissyllabæ, quorum prima syllaba deservit majori propositioni, secunda minori, tertia conclusioni. Et si in aliqua dictione inveniuntur plures syllabæ, non sunt necessariæ, sed ponuntur causa metri. In prædictis autem syllogismis sunt quatuor vocales, scilicet A, E, I, O, quæ sic significat : A significat universalem affirmativam, E universalem negativam,

C'est pourquoi *barbara*, qui se rapporte au premier mode de la première figure, a un A dans toutes ses syllabes, parce que toutes ses propositions sont universelles affirmatives. Tous ces mots commencent par ces quatre consonnes B, C, D, F. Or les quatre premiers mots qui répondent aux quatre modes de la première figure à conclusion indirecte, commencent par ces quatre consonnes. C'est pourquoi si quelques autres mots commencent par quelqu'une de ces consonnes, cela veut dire que ces syllogismes doivent être ramenés au mode de la première figure, à laquelle répond le mot qui commence par cette consonne. Par exemple : *Cæsare*, qui répond au premier mode de la seconde figure, commence par cette consonne C, et signifie que ce mode se ramène, par la conversion de la majeure, au second mode de la première figure à laquelle répond le mot qui commence par C, c'est-à-dire *celarent*, et ainsi des autres. Dans ces syllogismes on rencontre aussi quelquefois la lettre S après la voyelle, ce qui signifie que cette proposition ou conclusion à laquelle répond la syllabe doit se convertir simplement. D'autres fois on trouve P, et cela signifie que la proposition ou la conclusion à laquelle répond la syllabe, doit se convertir *per accidens*. Quelquefois on trouve la lettre M, et cela veut dire que les prémisses de ce syllogisme doivent être transposées de manière à faire la mineure de la majeure, et réciproquement. Quelquefois on trouve C, ce qui veut dire que ce syllogisme ne peut être réduit par conversion, mais seulement par le syllogisme conversif, et cela n'arrive que dans deux syllogismes, savoir, *baroco* et *bocardo*, comme on l'a dit. Il faut savoir que toutes ces règles, à l'exception de celle sur la lettre C, ne s'entendent que de la réduction des syllo-

I particularem affirmativam, O particularem negativam. Unde Barbara, qui deservit primo modo primæ figuræ, in omnibus syllabis habet A, quia omnes ejus propositiones sunt universales affirmativæ. Omnes prædictæ dictiones incipiunt ab his quatuor consonantibus, scilicet B, C, D, F; primæ autem quatuor dictiones quæ deserviunt quatuor modis primæ figuræ directe concludentibus a prædictis quatuor consonantibus incipiunt. Unde si quæ aliæ dictiones incipiunt a quacumque harum consonantium, significat quod tales syllogismi sunt reducendi ad illum modum primæ figuræ, cui deservit dictio incipiens ab illa consonante. Verbi gratia : Cæsare quæ deservit primo modo secundæ figuræ, incipit ab ista consonante C, et significat, quod talis modus per conversionem majoris reducitur ad secundum modum primæ figuræ, cui deservit dictio incipiens a C, sci-

licet Celarent, et sic de singulis. In prædictis etiam syllogismis aliquando invenitur ista littera S post vocalem, et significat quod illa propositio vel conclusio, cui deservit syllaba, debet converti simpliciter. Aliquando vero invenitur P, et significat quod illa propositio vel conclusio, cui deservit syllaba, debet converti per accidens. Aliquando vero invenitur M, et significat quod præmissæ illius syllogismi debent transponi, ut de majori fiat minor, et e converso. Aliquando invenitur C, et significat quod iste syllogismus non potest reduci per conversionem, sed solum per syllogismum conversivum, et hoc solum accidit in duobus syllogismis, scilicet Baroco et Bocardo, ut dictum est. Sciendum quod prædictæ regulæ præterquam regula de littera C, intelliguntur solum de reductione syllogismorum facta per conversionem, et non de ea quæ facta est per syllogismum

gismes par conversion, et non de celle qui se fait par le syllogisme conversif. Tel est ce qui regarde les syllogismes conversifs *de inesse*.

## CHAPITRE IX.

*De l'invention du moyen terme pour les syllogismes de toutes les figures, tant affirmatifs que négatifs.*

Cela connu, pour pouvoir plus facilement tirer une conclusion et argumenter, il est bon de savoir que toute conclusion renferme les deux extrêmes, comme il a été dit. Or tout syllogisme se compose de trois termes. Lors donc que l'on a une conclusion à tirer, pour compléter le syllogisme il faut un autre terme qu'on appelle moyen terme. Voyons comment on trouve ce moyen terme. Sur cela il faut remarquer qu'Aristote, dans son livre I. *Priorum*, se sert de trois dénominations de termes, savoir l'antécédent, le conséquent et le neutre. On appelle antécédent le terme susceptible de subjectivité, comme homme est antécédent d'animal; on appelle conséquent le terme qui peut se dire d'une autre chose, et ainsi animal est conséquent d'homme. Et comme les termes susceptibles de conversion peuvent échanger entre eux la subjectivité et la prédication, comme le propre qui peut se dire de l'espèce et l'espèce du propre, il en est de même de la définition et du défini, il s'ensuit que l'un, par rapport à l'autre, est appelé antécédent et conséquent réciproquement. Le terme neutre est celui qui n'est susceptible à l'égard d'un autre, ni de subjectivité ni de prédication, comme homme et âne qui se trouvent réciproquement dans ce cas. Il faut savoir que les modes des syllogismes à conclusion directe, comme nous l'avons dit, sont au nombre de quatorze, savoir, quatre dans la première figure,

conversivum. Et sic patet de syllogismis de inesse conversivis.

### CAPUT IX.

*De inventione medi termini syllogismis omnium figurarum tam affirmativis, quam negativis.*

Scitis syllogismis, ut facilius possimus quamcumque conclusionem concludere et syllogizare, sciendum quod omnis conclusio in se continet ambas extremitates, ut dictum est: totus autem syllogismus ex tribus terminis fit. Habita ergo quacumque oratione concludenda ad complendum syllogismum, egemus uno termino, scilicet medio. Qualiter autem talis medius terminus inveniatur, videamus. Ubi nota, quod Philosophus primo *Priorum* tribus utitur nominibus terminorum, scilicet antece-

dente, consequente et repugnante. Dicitur autem terminus antecedens qui potest subjici, ut homo est antecedens ad animal, consequens autem dicitur terminus, qui potest de alio prædicari, et sic animal est consequens ad hominem. Et quia termini convertibiles inter se et subjici et prædicari possunt, ut proprium quod potest prædicari de specie, et species de ipso, et similiter se habet de diffinitione et diffinito, ideo unus respectu alterius, et dicitur antecedens, et dicitur consequens. Repugnans vero terminus dicitur, qui alteri subjici non potest, nec de eo prædicari, ut homo et asinus, quorum neuter de altero potest prædicari, nec sibi subjici. Sciendum quod modi syllogismorum directe concludentium, ut dictum est, sunt quatuordecim, scilicet quatuor in prima figura, qua-



quatre dans la seconde, et six dans la troisième, car je ne m'occupe pas ici de ceux qui sont à conclusion indirecte. Il y a donc dans la première figure deux modes affirmatifs à conclusion directe, savoir, le premier et le troisième, et deux négatifs, savoir, le second et le quatrième. Pour trouver le moyen terme dans les modes affirmatifs, il faut considérer un terme qui soit antécédent par rapport au prédicat, et conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si l'on veut mettre en forme cette proposition, tout homme est substance, on a déjà le grand et le petit extrême. Le conséquent par rapport au sujet, et l'antécédent par rapport au prédicat, c'est animal. Donc il est moyen terme par ce syllogisme dans le premier mode de la première figure, de cette manière : tout animal est substance, tout homme est animal, donc tout homme est substance. Mais si la conclusion doit être celle-ci, quelque homme est substance, animal sera moyen terme dans le troisième mode de la même figure, et on fera ainsi le syllogisme : tout animal est substance, quelque homme est animal, donc quelque homme est substance. Dans les syllogismes négatifs de la même figure, on prend pour moyen terme celui qui est neutre à l'égard du prédicat, et qui est conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si la conclusion doit être celle-ci, nul homme n'est pierre, ou quelque homme n'est pas pierre, on prendra animal pour moyen terme ; car il y a répugnance entre animal et pierre, tandis qu'animal peut se dire de l'homme ; on fera donc le syllogisme dans le second mode de la première figure, de cette manière, nul animal n'est pierre, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Dans le quatrième, on procédera ainsi, nul animal n'est pierre, quelque homme est animal, donc quelque homme n'est pas pierre. Voilà comment se trouve le moyen terme dans la première figure. Dans la seconde figure,

tuor in secunda, et sex in tertia : quia de indirecte concludentibus hic non me intromitto. In prima igitur figura sunt duo modi affirmativi directe concludentes, scilicet primus, et tertius : et duo negativi, scilicet secundus, et quartus. Ad invenendum medium in affirmativis, considerandus est unus terminus, qui sit antecedens ad prædicatum, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet syllogizari hæc, scilicet omnis homo est substantia, jam habetur minor et major extremitas. Consequens autem ad subjectum, et antecedens ad prædicatum est animal, ergo est medius terminus per hunc syllogismum in primo modo primæ figuræ sic. Omne animal est substantia, omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia ; si vero debet concludi hæc, quidam homo est substan-

tia : in tertio modo ejusdem figuræ est medius terminus animal, et fiet syllogismus sic. Omne animal est substantia, quidam homo est animal, ergo quidam homo est substantia. In syllogismis vero negativa ejusdem figuræ sumitur pro medio repugnans prædicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet concludi hæc : nullus homo est lapis. Vel quidam homo non est lapis, sumatur pro medio animal. Repugnat enim animal lapidi, et potest prædicari de homine : fiat ergo syllogismus in secundo modo primæ sic. Nullum animal est lapis, omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. In quarto vero sic, nullum animal est lapis, quidam homo est animal, ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventionem medii termini in prima figura. In secunda autem

il y a quatre modes tous négatifs, dont le premier et le troisième ont la majeure négative et la mineure affirmative. C'est tout le contraire pour le second et le quatrième qui ont la majeure affirmative et la mineure négative, aussi le moyen terme se prend différemment de part et d'autre. C'est pourquoi dans le premier et le troisième on prend pour moyen le terme qui répugne au prédicat et qui est conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si l'on doit avoir cette conclusion, nul homme n'est pierre, ou celle-là, quelque homme n'est pas pierre, on prendra l'un pour moyen terme, et on établira le syllogisme dans le premier mode de la seconde figure, de cette manière : nulle pierre n'est animal, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Dans le troisième mode on fera ainsi, nulle pierre n'est animal, quelque homme est animal, donc quelque homme n'est pas pierre. Dans le second et le quatrième mode on prendra pour moyen terme le conséquent ou prédicat, et ce qui répugne au sujet. Par exemple, si on veut avoir cette conclusion, nul homme n'est pierre, ou celle-ci, quelque homme n'est pas pierre, on prendra pour moyen *inanimé*, qui peut se dire de la pierre et qui répugne à l'homme, et on établira ainsi le syllogisme dans le second mode, toute pierre est inanimée, nul homme n'est inanimé, donc nul homme n'est pierre. Dans le quatrième mode on fera de cette manière : toute pierre est inanimée, quelque homme n'est pas inanimé, donc quelque homme n'est pas pierre. On voit ainsi comment se prend le moyen terme dans la seconde figure. Dans la troisième figure il y a six modes tous à conclusion particulière, dont trois sont affirmatifs, trois négatifs. Dans les affirmatifs, savoir, le premier, le troisième et le quatrième, on prend pour moyen celui qui est l'antécédent des deux autres. Par exemple, si l'on doit conclure dans le premier mode, quelque animal est substance,

figura sunt quatuor modi omnes negativi, quorum primus et tertius habent majorem propositionem negativam, minorem vero affirmativam. Secundus autem et quartus econverso majorem habent affirmativam, minorem vero negativam, et ideo aliter utrobique sumitur medium. Unde in primo et tertio sumitur pro medio repugnans prædicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet concludi ista. Nullus homo est lapis, vel illa, quidam homo non est lapis : pro medio sumatur alter, et syllogizetur in primo secundæ sic. Nullus lapis est animal, omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. In tertio modo sic, nullus lapis est animal, quidam homo est animal, ergo quidam homo non est lapis. In secundo vero, et quarto modo sumatur pro medio consequens ad prædicatum et repugnans subjecto. Verbi gratia : Si debet concludi ista. Nullus homo est lapis, vel ista, quidam homo non est lapis, sumatur pro medio inanimatum, quod potest prædicari de lapide et repugnat homini, et syllogizetur in secundo modo sic : Omnis lapis est inanimatus, nullus homo est inanimatus, ergo nullus homo est lapis. In quarto modo sic : Omnis lapis est inanimatus, quidam homo non est inanimatus, ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in secunda figura. In tertia vero figura sunt sex modi omnes concludentes particulariter, quorum tres sunt affirmative, et tres negative. In quibus affirmativis, scilicet primo, tertio, quarto, sumitur pro medio antecedens ad utrumque. Verbi gratia : Si debet concludi hæc in primo modo, scilicet

on prendra pour moyen homme dont peuvent se dire animal et substance, et on raisonnera ainsi : tout homme est substance, tout homme est animal, donc quelque animal est substance; on raisonnera ainsi dans le quatrième : tout homme est substance, quelque homme est animal, donc quelque animal est substance. Dans les trois négatifs on prend pour moyen le terme qui répugne au prédicat et qui est antécédent du sujet. Par exemple, si l'on doit conclure, quelque animal n'est pas pierre, on prendra pour moyen homme qui répugne à pierre et duquel se dit animal, et on fera le syllogisme dans le second mode de cette manière : nul homme n'est pierre, tout homme est animal, donc quelque animal n'est pas pierre. Dans le cinquième on procédera ainsi : quelque homme n'est pas pierre, tout homme est animal, donc quelque animal n'est pas pierre. On voit par là comment se trouve le moyen dans la troisième figure. Remarquez que pour trouver tout d'abord l'antécédent et le conséquent, les termes *convertibles* peuvent être indifféremment antécédent ou conséquent, parce que définition, description et interprétation sont des termes qui se convertissent avec défini, décrit et interprété. Prenez le terme dont vous voulez trouver l'antécédent et le conséquent, définissez-le, décrivez-le ou interprétez-le, employez ensuite les règles dont nous avons parlé. Par exemple, si vous voulez avoir dans le premier mode de la première figure cette conclusion, tout ce qui court se meut, dans laquelle vous devez prendre l'antécédent du prédicat, définissez, ou décrivez, ou interprétez *se mouvoir* de cette manière : se mouvoir, c'est changer de lieu dans le temps; mais tout ce qui court change de lieu dans le temps, donc tout ce qui court se meut.

quoddam animal est substantia, sumatur pro medio homo, de quo animal et substantia prædicari possunt, et syllogizetur sic : Omnis homo est substantia, omnis homo est animal, ergo quoddam animal est substantia; in tertio modo sic : Quidam homo est substantia, omnis homo est animal, ergo quoddam animal est substantia : in quarto vero sic : Omnis homo est substantia, quidam homo est animal, ergo quoddam animal est substantia. In tribus vero negativis sumitur pro medio repugnans prædicato, et antecedens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi hæc, quoddam animal non est lapis, sumatur pro medio homo quod repugnat lapidi, et de quo animal prædicatur, et syllogizetur etiam in secundo modo sic : Nullus homo est lapis, omnis homo est animal, ergo quoddam animal non est lapis. In quinto vero sic : Quoddam homo non est lapis, omnis homo est animal ergo quoddam animal non est lapis. In sexto

autem sic : Nullus homo est lapis, quidam homo est animal, ergo quoddam animal non est lapis. Et sic patet de inventione medii in tertia figura. Notandum quod ad inveniendum cito antecedens et consequens termini convertibiles possunt esse antecedens et consequens indifferenter, quia diffinitio, et descriptio, et interpretatio sunt termini convertibiles cum diffinito, descripto et interpretato. Accipias terminum cujus vis invenire antecedens et consequens, et diffinias ipsum, vel describas, vel interpreteris, postmodum utere regulis supradictis. Verbi gratia, si vis concludere in primo modo primæ figuræ istam, omne currens movetur, ubi debes sumere antecedens ad prædicatum, diffinias vel describas, vel interpreteris moveri quod describitur sic : moveri est mutare locum in tempore, sed omne currens mutat locum in tempore, ergo omne currens movetur. Et sic potest fieri de diffinitione et inter-