



HAL
open science

Une science naturelle de Dieu ?

Aude Buffenoir

► **To cite this version:**

Aude Buffenoir. Une science naturelle de Dieu ? : édition de la Theologia Naturalis de Nicolas Bonet (+ 1343) : histoire et enjeux de la théologie naturelle en sa première figure. Sciences de l'Homme et Société. Ecole nationale des chartes, 2015. Français. hal-04131934

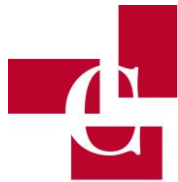
HAL Id: hal-04131934

<https://enc.hal.science/hal-04131934>

Submitted on 17 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École
nationale
des
chartes

Aude Buffenoir

Diplômée de master

Thèse
pour le diplôme
d'archiviste paléographe

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU?

2015

ÉDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE
NICOLAS BONET (+1343). HISTOIRE ET
ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN
SA PREMIERE FIGURE.

TOME PREMIER

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU ? EDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE NICOLAS BONET (+1343), HISTOIRE ET ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN SA PREMIERE FIGURE.

Résumé

L'existence et la légitimité de la discipline nommée *théologie naturelle* fut considérée, jusque récemment, comme allant de soi : des générations de théologiens s'appliquèrent à démontrer par la raison l'existence de Dieu et ses attributs, *prouvant* à tout intellect tant soit peu porté sur la métaphysique la cohérence et la nécessité de l'*objet divin*. Or, ladite « théologie naturelle » est une invention tardive du christianisme occidental, et soumise encore à un conditionnement métaphysique, conceptuel et institutionnel déterminé : en présentant une édition critique et commentée de la *Theologia naturalis* du franciscain Nicolas Bonet (+1343), assortie d'une introduction historique et philosophique consistante, cette étude se donne pour objet de mettre en lumière le conditionnement multiple qui sous-tend cette « science naturelle de Dieu » en sa première figure, dans le détail du texte de Bonet aussi bien que dans la longue durée historique et philosophique. L'auteur de la première *Theologia naturalis* est aussi le premier à avoir constitué en un traité systématique une métaphysique comprise comme *ontologie transcendantale*, épurée de la charge théologique qu'elle portait depuis ses origines grecques : la première science naturelle de Dieu s'établit sur les bases d'une ontologie neutre, d'une métaphysique a-thée. Un regard d'ensemble sur l'histoire de la métaphysique et de la théologie – de l'être et de(s) dieu(x), met en évidence la révolution silencieuse qui rend possible ce geste. L'objet divin s'oppose frontalement au YHWH de la Bible, et la « théologie naturelle » est l'antithèse de la religiosité naturelle où se manifeste la conscience du sacré.

Mots-clés : Nicolas Bonet (+1343) ; Duns Scot ; scotisme ; histoire de la philosophie ; scolastique médiévale ; XIV^e siècle ; université ; Aristote ; aristotélisme ; Avicenne ; Thomas d'Aquin ; Augustin ; métaphysique ; transcendants ; être ; essence ; néant ; existence ; univocité ; universaux ; ontologie ; ontothéologie ; Martin Heidegger ; théologie ; théologie naturelle ; concept de Dieu ; athéisme ; sacré ; théologie biblique ; exégèse ; objet divin ; objectivité ; représentation ; science ; rationalité ; sagesse.

A NATURAL SCIENCE OF GOD ? EDITION OF NICOLAUS BONETUS'S (+1343) *THEOLOGIA NATURALIS*, HISTORY AND STAKES.

Summary

Up to the last century, the existence and legitimacy of natural theology was commonly taken for granted by generations of theologians, who claimed to demonstrate with sheer natural reason the existence and main attributes of God, so that the consistence and necessity of their 'divine object' be proved to anyone aware of metaphysics. But the point is that the so-called "natural theology" appeared in Western countries not so long ago, based on metaphysical, conceptual and institutional foundations of a narrowly determined kind. With presenting critical edition of Nicolaus Bonetus's (+1343) *Theologia naturalis*, together with an important historical and philosophical introduction, my purpose is to enlighten the various conditions that gave its first shape to a "natural science of God", paying attention to textual details as well as contemplating history and philosophy in a broad fashion. Bonetus not only wrote our first *Theologia naturalis*: he was also the first to put in a systematic treatise something like a transcendental ontology, putting aside theological matters that were part of metaphysics since Greek origins: the first natural science of God was based on a neutralised ontology, that is to say, on a metaphysic delivered from God. Looking at the history of metaphysics and theology (of being and god(s)) as a whole will make clear this philosophical situation is grounded on a long-time religious and anthropological revolution. The divine object is directly opposed to biblical YHWH, and "natural theology" is just the contrary of a natural religiousness as awareness of the sacred.

Keywords : Nicolaus Bonetus (+1343); Duns Scotus; scotism; history of philosophy; medieval philosophy; XIVth century; university; Avicenna; Thomas Aquinas; Augustine; Aristotle; aristotelianism; metaphysics; transcendentals; being; essence; nothingness; existence; univocity; universals; ontology; ontotheology; Martin Heidegger; natural theology; theology; concept of God; atheism; sacredness; biblical theology; exegesis; divine object; objectivity; representation; science; rationality; wisdom.

ÉCOLE NATIONALE DES CHARTES

DISCIPLINE : histoire des religions.

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU ?

Edition de la Theologia naturalis de Nicolas Bonet (+1343).

*Histoire et enjeux de la théologie naturelle
en sa première figure.*

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à Monsieur Olivier Boulnois, qui m'a donné de découvrir et d'aimer ce premier sujet de recherche, et dont les séminaires et productions m'ont permis de pénétrer peu à peu non seulement dans le monde foisonnant et rebelle des métaphysiques médiévales, mais encore dans l'univers des subtilités scotistes, et m'ont permis d'approfondir l'histoire de la théologie et de ses rapports avec la philosophie ; à Madame Pascale Bourgain, qui a bien voulu me prendre en charge à l'Ecole des Chartes pour ce sujet d'histoire de la philosophie, et qui a eu la patience de corriger virgules et coquilles avec une bienveillance à toute épreuve malgré la longueur du texte édité ; à Monsieur Marc Smith tout particulièrement, qui m'a appris à lire, et sans qui ce travail n'aurait pu voir le jour, ainsi qu'à l'ensemble des professeurs de l'Ecole des Chartes ; à MM. Dragos Calma et Aurélien Robert, qui m'ont permis d'ajouter quelques références à la liste des manuscrits de Nicolas Bonet.

Je remercie la Bibliothèque Amploniana d'Erfurt, dont l'efficacité m'a permis d'obtenir une copie du manuscrit de base de cette édition dans les meilleurs délais, la Bibliothèque Marciana de Venise où j'ai pu consulter à loisir mon second manuscrit, ainsi que son personnel dont la gentillesse ne s'est jamais démentie, ainsi que la Bibliothèque Vaticane.

Mes remerciements s'adressent enfin à ma sœur Marine, qui a eu la patience de relire une partie de ma prose ; à tous ceux qui, par la vertu stimulante de leur conversation, ont éveillé en moi les questions qui se lisent dans les pages suivantes, en particulier Benoît et Jean-Baptiste, Marine, Anne-Sophie, Mathilde et Louise ; à Gaël, pour l'impression de ces pages ; à Louis enfin, dont la patience et le soutien indéfectible dans les moments difficiles ont compté pour beaucoup.

INTRODUCTION

« A la mission qui nous a été confiée d'en haut de paître le troupeau du Seigneur, Jésus-Christ a assigné comme premier devoir de garder avec un soin jaloux le dépôt traditionnel de la foi, à l'encontre des profanes nouveautés de langage comme des contradictions de la fausse science.

[...]

« Et pour commencer par le philosophe, les modernistes posent comme base de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément agnosticisme. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire les choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites. Elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique.

Qu'advient-il, après cela, de la théologie naturelle¹, des motifs de crédibilité, de la révélation extérieure ? Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et depuis longtemps périmé. »

Pie X
Encyclique *Pascendi*
8 septembre 1907

Theologia naturalis – si le terme était connu de longue date,² il semble que sa conceptualisation autonome au sein de la pensée chrétienne, avec pour corollaire sa cristallisation disciplinaire, se fasse attendre jusqu'au XIV^e siècle, et, qui plus est, qu'elle soit précisément datable (et, partant, *datée*) : le premier ouvrage à arborer explicitement pour titre « *Theologia naturalis* » a été vraisemblablement commis au cours du deuxième quart du XIV^e siècle, par le théologien franciscain Nicolas Bonet (+1343), célèbre peut-être en son temps. S'il est toujours douteux de prétendre avoir saisi la toute première occurrence d'un terme ou d'un concept, risquons-nous toutefois à affirmer que le traité de Bonet est à notre connaissance le premier à systématiser de façon totalement autonome une nouvelle discipline, la ci-nommée « théologie naturelle ».

Fait remarquable, cette constitution de la théologie naturelle en science *sui generis* s'accompagne d'une systématisation parallèle de la métaphysique en ce que nous pouvons nommer tranquillement une *ontologie transcendantale* : d'un seul et même geste pleinement conscient de lui-même, Nicolas Bonet tranche de manière quasi chirurgicale les liens qui

¹ Nous soulignons.

² L'expression *theologia naturalis* est employée au moins depuis le stoïcisme antique, qui distingue trois sortes de théologies : une théologie mythique, une théologie civile et une théologie naturelle. Cf. *infra*, p. 35 sq.

unissaient jusqu'alors en diverses guises la métaphysique comme science de l'étant, et la *prima philosophia* comme discours rationnel sur le divin (*theo-logia*)¹. La science du « transcendantal » et celle du « transcendant² » divorcent sous sa plume pour prendre chacune un chemin à soi, de part et d'autre d'une philosophie naturelle qui s'interpose entre elles sans pour autant assurer un quelconque lien.³ Dans quelle mesure cette double *invention* d'une ontologie neutre et transcendantale, constituant – d'une façon qui reste à analyser – le soubassement d'une théologie naturelle autonome, fait-elle époque dans le cheminement intellectuel occidental, de quels présupposés est-elle tissée, quel perspective projette-t-elle dans cette histoire ? – voilà ce qu'il nous faudra expliciter au cours de notre étude.

Avant de rentrer dans le vif du sujet, quelques éclaircissements liminaires s'imposent : sur la pertinence d'une telle entreprise d'abord – l'intérêt⁴ actuel d'une mise au jour des conditions - métaphysiques - d'émergence - du-premier - traité - de - théologie - naturelle - dans - l'histoire - de - la - pensée - occidentale - chrétienne n'allant pas immédiatement de soi –, et dans un second temps sur la méthode, historique et philosophique, employée pour aborder un document si peu évident qu'un traité de philosophie du XIV^e siècle. Suivront ensuite la présentation des données historiques disponibles concernant la vie et l'œuvre de Nicolas Bonet, et l'annonce des axes de travail envisagés dans cette étude.

*

* *

De l'invention de la « théologie naturelle » et du conditionnement métaphysique de cette discipline, avec l'édition du traité du docteur Nicolas Bonet – tel eût peut-être été

¹ Une telle intervention était toutefois dans l'air du temps : les poussées internes à la métaphysique scotiste tendaient à ce dédoublement, et un auteur tel François de la Marche par exemple, contemporain du nôtre, l'opère à sa manière en distinguant, quelques siècles avant Suarez, une *metaphysica generalis* transcendantale d'une *metaphysica specialis* théologique.

² Il est délicat de transposer dans le vocabulaire de la philosophie médiévale la distribution sémantique moderne entre 'transcendant' et 'transcendantal'. L'opération peut toutefois être tentée, avec quelques précautions – voir à ce propos Jan Aertsen, qui consacre à la question le premier chapitre de son ouvrage de référence, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, chap. I, p. 13-34.

³ L'ordre des traités est tout à fait explicite : *Metaphysica*, *Philosophia naturalis* et *Theologia* s'enchaînent dans un ordre voulu comme tel. Les *Praedicamenta* dans cet ensemble sont à placer avant la *Theologia naturalis* : leur place, qui varie suivant les manuscrits, et en réalité bien déterminée et s'intègre parfaitement dans l'ordre des sciences voulu par Bonet tel qu'il est exposé dans la *Theologia naturalis* lib. I, p. 224 sq., qui semble constituer la présentation la plus aboutie de l'ordre du savoir scientifique chez Bonet. Dans le même sens, on lit dans le prologue de la *Theologia* : « *Et si queras quare de ente et de natura et decem primis generibus volui scribere primo,* » etc., confirmant l'ordre *Métaphysique – Physique – Catégories – Théologie naturelle*. Sur cette question, cf. *infra*, p. 167 sq.

⁴ « Intérêt » renvoyant ici non à une simple curiosité intellectuelle, toujours légitime et probablement divertissante dans son exotisme, mais au fait de se sentir concerné, interpellé – inter-essé –, par une telle considération.

l'intitulé de ces quelques pages, il y a plus d'un siècle. Remarquons que le XXI^e siècle n'aura guère abrégé le titre, pas plus qu'il n'aura réussi à prévenir un certain sentiment de perplexité : qui ne perçoit l'incongruité apparente d'une telle étude ? Parler théologie naturelle aujourd'hui frise la grossièreté, en une époque où tous les doutes sont d'emblée légitimés,¹ où toute certitude s'identifie à une forme de violence théorique, et où le sentiment de la « mort de Dieu » fait encore consensus : il est de mise de garder silence pendant la veillée du mort. A ce titre, la seule forme de théologie qui semble recevable aux yeux de nombre de nos contemporains est la théologie dite « négative », qui, si elle se présente comme dépassement de la théologie, conscience plus aiguë du mystère et de la transcendance divine, n'est dans sa vérité nue – dans sa forme moderne – qu'une façon élégante d'habiller l'agnosticisme,² soit « la façon de parler de Dieu à titre posthume³ ». Dans une telle atmosphère intellectuelle de clair-obscur, où tout rayon de lumière trop vive semble blesser comme une lame, une théologie de part en part rationnelle et positive ne saurait trouver grâce : elle est de la dernière brutalité.

De mauvais goût en société,⁴ cette discipline semble, qui plus est, appartenir à un passé révolu, et les questions qu'elle soulève ne plus nous concerner : si une investigation

¹ Si l'époque médiévale était celle où toutes les questions, même les plus incongrues et les plus creuses en apparence, étaient perçues comme légitimes, dans la certitude de leur trouver une réponse adéquate, la nôtre semble s'adonner à une remise en question – dans le sens d'une déconstruction – à laquelle rien ne peut prétendre échapper. Voir, dans ce sens, les premières lignes de l'introduction d'Alain Boureau à son *Empire du livre* : « L'Occident, depuis un certain temps, perd cette illusion séculaire qui affirme que le savoir est bon pour l'homme, noble pour l'espèce humaine, quelle que soit son utilité pratique, son rôle social. Le besoin du savoir est tel qu'il justifie et nécessite un appui général. Ce livre présente l'histoire d'un moment fort de cette illusion ; avec d'autres compétences, on aurait pu analyser d'autres périodes, mais je ne suis pas sûr qu'on y trouve une telle force et un tel espoir. Je cherche à comprendre et à expliquer un des plus beaux matins de la raison humaine. » A. Boureau, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380) (La raison scolastique II)*, Paris, Les Belles lettres, 2007.

² Certains auteurs vont jusqu'à en faire le cache-sexe d'un athéisme qui ne dit pas son nom : voir Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne 1974 p. 21, pour qui « la théologie négative est la négation de toute théologie. Sa vérité est l'athéisme. » Cité par Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, Paris Vrin 2005 p. 23 n. 2. Sans aller jusqu'à cet extrême, il paraît toutefois fondé d'établir un lien structurel entre la défiance dont la raison humaine, jugée le plus souvent incapable de conclure avec certitude aucune vérité ultime, fait l'objet dans la pensée contemporaine, et la faveur accordée à la « théologie négative », qui devient consécration de la « peur du savoir » (P. Boghossian), maquillée en conscience de la transcendance divine.

³ Th.-D. Humbrecht, *op. cit.* p. 25.

⁴ On peut ici appliquer à la théologie naturelle, *mutatis mutandis* (et *a fortiori*) ces quelques lignes : « La théologie semble [...] s'accorder le privilège de se prononcer sur cette réalité que les sciences humaines changent en faux problème ou en problème impossible. Elle annonce un *déjà là* qui sous-tend et organise tout son discours. Bien plus, en énonçant des « vérités », il lui arrive encore d'affirmer des *êtres*. Elle postule, en tous cas, une lisibilité de l'existentiel ; elle suppose à ses mots la capacité d'être la transparence et le don des choses, le dévoilement de valeurs essentielles et l'émergence de la vérité de l'histoire. Par rapport au lucide retrait des sciences humaines sur l'activité qui détermine leurs produits, par rapport à ce qui est aussi une pudeur scientifique, cette prétention de la théologie serait seulement de l'impudeur. Elle présumerait aveuglément le pouvoir de transpercer l'opacité du langage et de rendre présentes « comme ça », au grand jour, des vérités substantielles ». Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil (Esprit), 1987, p. 198, cité par F. Nault, *Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction*, Paris-Montréal 2000, p. 256-257.

rationnelle systématique sur le divin était envisageable dans le contexte intellectuel propre au XIV^e siècle, elle est désormais sans objet. L'époque scolastique de la pensée occidentale était faite en effet d'une confiance quasi illimitée en la raison humaine, doublée de la certitude de l'homogénéité du réel : la réalité dans son ensemble ayant été écrite d'une seule main, celle du Créateur, et l'intelligence de l'homme étant naturellement faite pour y lire le sens déposé par son auteur, aucune zone de cette réalité ne pouvait échapper aux prises de l'intelligence humaine,¹ si ce n'est par surcroît d'intelligibilité² ; la pensée de Thomas d'Aquin est ici un parfait exemple de cette unité du réel dans la pensée, sans solution de continuité entre philosophie et théologie, puisque les deux ordres de connaissance appartiennent à un même espace intelligible.³ Si donc la totalité du réel est intelligible sans reste, il est tout à fait

¹ Citons à l'appui ces quelques lignes d'Alain Boureau, encore : « La scolastique, sphère de savoirs et de méthodes organiquement liés, formant une *épistémè*, englobe, pour la période considérée, théologie, droit, médecine, philosophie et d'autres savoirs. Le scolastique, c'est l'être qui veut tout connaître, tout comprendre, tout expliquer, tout dire. » (*op. cit.* p.14) Les recherches de Nicolas Weill-Parot sur la magie à l'époque médiévale ont particulièrement bien mis en relief cet idéal d'exhaustivité de la rationalité scolastique : N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide*, Paris, Les Belles Lettres, 2013. « La certitude d'avoir accès, par la seule raison déployée dans le cadre de la philosophie naturelle aristotélisante, à la compréhension de tout le monde créé ancrerait le désir chez les hommes de savoir de construire coûte que coûte une explication pour combler le vide dans l'explication. (...) La notion d'occulte et la possibilité d'une magie naturelle sont les résultats directs de cette conviction de pouvoir remplir le réel par la raison. » p. 414-415.

² La seule obscurité qui demeure étant celle du mystère divin, elle n'est obscurité que par surcroît de visibilité, parce que « nos yeux manquent à la lumière » comme les yeux de la chauve-souris font défaut à la lumière du soleil – la métaphore de la *noctua* fait partie des *topoi* de la théologie médiévale, qui reprend ici une métaphore aristotélicienne : « En effet, le rapport des yeux de la chauve-souris à la lumière du jour est le même que celui de l'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes de toutes par nature. » *Métaphysique* □□993b 9-10, trad. cit. p. 113. Aristote parlait des « choses les plus manifestes par nature », les médiévaux traduiront « Dieu » – parmi d'innombrables occurrences, on peut relire ces quelques lignes de Thomas au sujet de la connaissance des choses divines accessible au philosophe : *Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae se ipsas manifestant. Et hunc modum ponit apostolus 1 Cor. 2: quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus. Et ibidem: nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.* (Sup. Boeth. De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 3).

³ L'œuvre la plus éloquente de Thomas à cet égard est sans doute la *Summa contra Gentiles* : si l'auteur y reconnaît deux étages différents dans la connaissance de Dieu, vérités accessibles à la raison humaine d'une part, et vérités de foi échappant aux prises de notre intelligence d'autre part, ces deux ordres du savoir n'en sont pas moins réunis en une œuvre unique, où la connaissance naturelle est totalement assumée par le point de vue de la foi, et où la transition entre ces deux ordres s'opère sans solution de continuité, et sans qu'il soit possible de tracer une ligne de démarcation nette (*cf. infra*, p. 75 sq.). Sur ce même thème de l'unité du réel chez Thomas, et donc de la continuité des ordres du savoir, le *De unitate intellectus* rédigé pour réfuter les erreurs des « averroïstes » constitue une sorte de *Credo* épistémologique parfait, dans lequel « la philosophie et la théologie doivent consonner dans une même vérité » (*cf.* O. Bounois, « le chiasme : la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens », dans J.A. Aertsen et A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter*, *Miscellanea Medievalia* 26, Berlin-New York 1998, p. 602).

légitime de chercher à explorer rationnellement cette totalité, par un maillage conceptuel de plus en plus raffiné¹ ; le divin étant l'intelligible par excellence, c'est vers lui que s'oriente tout « naturellement » le plus clair de l'effort intellectuel, la seule question portant sur le mode de cette enquête – commentaire rationnel de l'Écriture et dégagement de la cohérence intellectuelle de la révélation par des outils empruntés à la philosophie, ou bien construction rationnelle d'autant mieux assurée qu'elle sera plus autonome et préalable² à la théologie de la révélation³ ?

Il n'en va certes plus de même aujourd'hui, où un ensemble de facteurs d'importance inégale concourent à jeter le discrédit sur de telles prétentions intellectuelles. Le plus évident d'abord : l'athéisme de la culture occidentale ayant réfuté Dieu comme concept, la question rationnelle sur son existence et ses attributs paraît d'emblée hors-propos, dépassée, d'un autre âge – sans objet enfin. Et lorsque l'on fait encore effort de pensée, visant quelque zone que l'athéisme eût laissée intacte, l'on ne se bat plus guère pour restaurer la validité du concept « Dieu », mais l'on s'efforce au contraire de déplacer la question pour que, désormais hors du champ de la métaphysique, de la théologie naturelle et, *in fine*, du concept, elle échappe du même coup à la portée des réfutations argumentatives – les deux ouvrages de Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* et *Dieu sans l'être*⁴ se situent pour partie dans cette perspective, tendant à montrer que, si l'athéisme a bien tué quelqu'un ou quelque chose, ce n'est et ne peut être, en toute rigueur, qu'un certain concept de Dieu et non sa réalité⁵ ; plutôt que de proposer une nouvelle construction intellectuelle plus assurée et de moins en moins réfutable, mais en

¹ On ne dira jamais assez à quel point la pensée médiévale atteint des sommets de raffinement dans la technicité intellectuelle, dont l'outil privilégié est la *distinction*. On peut consulter à ce propos les quelques lignes, simples et claires, de M.-D. Chenu dans son *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal 1954, p.147. Le penseur médiéval fait ainsi figure, pour reprendre l'expression de Jacques le Goff, de véritable « technicien intellectuel » (*Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Points Seuil, coll. « Histoire », 1985, p. 97.)

² La démarche est tout à fait claire et assumée chez Suarez, qui présente son traité de métaphysique systématique comme un préambule nécessaire à l'appréhension rationnelle du contenu de la théologie. Nous verrons plus bas comment cette démarche est également celle, déjà, de Duns Scot (*cf. infra*, p. 79 sq.).

³ La formulation d'une telle question reprend précisément le mouvement de la théologie médiévale, qui tend à se déplacer de l'exégèse biblique à une systématisation de plus en plus autonome des propositions de foi. Si les premiers débats concernent l'usage de l'outillage philosophique, et surtout logique, pour dégager la cohérence interne des textes au-delà des paradoxes de surface, la théologie tend de plus en plus, à partir des premières *Sommes* jusqu'aux traités modernes de théologie dogmatique d'une part, et théologie naturelle d'autre part, à se constituer en une discipline à part entière, et à part de l'exégèse. Ce n'est qu'au siècle dernier que la théologie se réaffirmera avec force comme exégèse du mystère, dans sa transcription biblique et plus encore dans la personne du Fils – on peut lire à ce propos la constitution *Dei Verbum* du second concile du Vatican, qui affirme précisément l'unité des « deux sources » de la révélation dans la Personne du Fils.

⁴ J.-L. Marion, *L'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977 ; *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013².

⁵ Si, comme l'affirme Marion, « l'athéisme ne vaut jamais qu'aussi loin que le concept de « Dieu » qu'il mobilise », « l'athéisme conceptuel ne demeure rigoureux qu'en restant non seulement régional, mais surtout sans pertinence ». *L'idole et la distance*, *op. cit.* p. 18-20.

demeurant sur les mêmes bases métaphysiques, on accordera à l'athéisme le dernier mot dans un certain domaine de rationalité – l'être prénommé 'Dieu' est bel est bien mort, ou mieux, il n'a jamais existé. YHWH sera désormais pensé hors-métaphysique, puisqu'il n'est pas 'un' être, et les réfutations de l'athéisme perdent ainsi tout objet (puisque, justement, il n'y a pas d'objet divin).

Cette exclusion de Dieu de la métaphysique, et de l'horizon de l'intelligibilité commune, révèle en outre davantage que la prégnance d'un athéisme conjoncturel : bien plus structurellement, le doute porte sur la possibilité même de « Dieu » en philosophie,¹ que celle-ci se présente sous les traits d'une analyse phénoménologique enclose dans le cercle des phénomènes ou, ce qui est pire encore pour l'objet nommé « Dieu », de la déconstruction post-moderne.² Si la phénoménologie a tendance à disqualifier le versant rationnel de la théologie comme portant sur un objet hors de portée pour la pensée philosophique – sur un non-objet philosophique, puisque sur un non-phénomène³ –, le constructivisme quant à lui a beau jeu de le dénoncer comme objet historique construit de toutes pièces par l'homme, tour de Babel intellectuelle qu'il est facile de discréditer en montrant de quel matériau en sont les pierres. Faite d'histoire et de finitude, la théologie naturelle – voire la théologie tout court – ne peut prétendre atteindre qu'un objet fini et transitoire, projection intellectuelle de l'homme, et mieux : de tel homme précisément conditionné par l'espace-temps qui délimite les figures de sa pensée.

Et ce n'est pas la théologie seule qui est atteinte par une telle disqualification de la raison humaine, mais encore toute pensée pour peu qu'elle prétende saisir encore une vérité au-delà des mots, contenu ou visée transcendant le langage ; c'est de la même façon toute l'entreprise philosophique qui devient désormais sans objet autre qu'elle-même, et sans 'vérité' sinon celle qui lui est immanente, et c'est plus encore l'histoire de la philosophie qui devient inapte à faire communiquer entre elles deux époques, deux *épistémè*⁴ différentes :

¹ « Le débat sur le lien entre phénoménologie et théologie est bien celui de la possibilité même de Dieu en philosophie. » Th.-D. Humbrecht, *op. cit.* p. 22 n. 3.

² Voir F. Nault, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », *Laval théologique et philosophique*, 55/3 (1999) p. 393-411, et du même *Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction*, Paris-Montréal 2000. Dans son introduction, F. Nault souligne que le statut de Dieu, chez Derrida comme chez Beckett, est celui de l'absence.

³ « La phénoménologie ne peut pas parler de Dieu, car elle ne sait parler que de donation. » Ruud Welten, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. S. Camilleri, Paris, L'Harmattan, 2011. Constatons toutefois que, si la phénoménologie est censée garder le silence sur Dieu, elle en parle pourtant abondamment. Voir par ex. J. Reger, *Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip Romano Guardini – Max Scheler*, Koblenz 1998.

⁴ Sur l'équation (tendancielle, mais jamais vraiment affirmée) époque de la pensée – système épistémique, voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966. Si l'auteur se

face à un objet conceptuel a , la pensée n'est jamais en droit de poser une proposition du type 'l'objet intellectuel qui pour moi est a renvoie à la même chose – que ce qui était nommé b par tel philosophe', soit $a = c$, $b = c$, donc $a = b$ ', mais simplement de type ' $a = a$ dans mon système de coordonnées, $b = b$ dans tel autre'¹. Nous sommes en présence d'une clôture du langage sur lui-même et sur la 'vérité' qui lui est immanente, induisant tout à la fois la non-pertinence d'une théologie philosophique, et l'impossibilité de penser un objet en dehors de ses conditions particulières d'émergence – c'est-à-dire, sans lui être rigoureusement contemporain.

Irrecevable dans l'horizon intellectuel commun, la théologie naturelle n'a pas nécessairement meilleure presse au sein de la population croyante : si les textes conciliaires de l'Eglise catholique maintiennent coûte que coûte la validité de l'enquête rationnelle sur Dieu, et la possibilité d'une connaissance certaine de son existence et de ses principaux attributs, cette démarche est pourtant loin de faire l'unanimité parmi les chrétiens, et les textes officiels des autorités ecclésiastiques semblent en la matière faire figure de combat d'arrière-garde – qu'il nous suffise de citer ici les propos de Karl Barth, fidèle en cela à la veine luthérienne, pour qui la théologie naturelle n'est qu'un « embourgeoisement de l'Évangile », et plus encore : « l'hérésie par excellence », théologie retaillée aux mesures de l'homme, qui ne peut par conséquent que manquer l'objet infini qu'elle vise, parce qu'elle a remplacé le Dieu de la Bible par « une essence chimiquement pure » ; selon le théologien protestant, au contraire, « l'incognito de Dieu est rigoureusement un article de foi », et face à la transcendance divine le discours humain a « tout au plus le droit de balbutier ».² On ne saurait être plus sévère dans la disqualification des conclusions humaines en matière de croyance religieuse.

Si la théologie naturelle n'est pas précisément en état de grâce – ayant perdu ce que nous pourrions appeler, pour reprendre la formule d'Austin, les « conditions de félicité » qui la rendaient tout à la fois audible et efficace –, la forme de métaphysique concernée par notre étude ne jouit pas d'un préjugé plus favorable : Heidegger étant passé par là, la tentation est forte de ne considérer les développements métaphysiques médiévaux que comme un processus infiniment stérile de variations sur le thème d'un « étant » déserté par l'être. On pense notamment ici au reproche adressé par H. Pasqua à *La querelle des universaux* d'Alain

défend d'une telle identification dans *L'archéologie du savoir*, où il construit et explicite après-coup sa méthode d'investigation, le premier ouvrage n'en a pas moins produit son effet sur les esprits.

¹ « Un concept a toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création » ; « autopoïétique », inséré dans un « plan d'immanence » qui lui est propre, le concept ne renvoie qu'à lui-même, sans aucun référentiel qui lui soit extérieur. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit 2005.

² K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, t. II, t. I/2, p. 12 ; t. II, II/1, p. 184 ; Index général et textes choisis, p. 240-242 cité par Th.-D. Humbrecht, *op. cit.* p. 25-26.

de Libera¹ : il attribue à ce dernier une conception ‘heideggériano-foucauldienne’ de l’histoire, qui se réduirait à visiter les relais-étapes d’un « oubli de l’être dédivinisé », s’attachant à la « discontinuité des épistémés ». ² L’impertinence de cette étude, qui s’intéresse à l’émergence d’un discours rationnel autonome sur Dieu, sur fond de métaphysique scolastique obsolète, est donc double.

A l’encontre de ce quasi-consensus formé dans l’horizon intellectuel commun contre la théologie naturelle d’une part, et la forme de métaphysique concomitante à sa naissance d’autre part, c’est pourtant bien à cette forme particulière de discours rationnel sur le divin, à sa première apparition en tant que telle et au soubassement épistémologique de son émergence, que nous avons choisi de nous intéresser ici. Comment fonder la pertinence d’une telle démarche, et faire d’elle autre chose que la description d’une curiosité au musée de la pensée, ou, pour filer notre première métaphore, l’autopsie d’un cadavre ?

Sur le caractère « obsolète » de la métaphysique médiévale, et la tentation de la considérer selon les concepts heideggériens d’ « être » et d’ « étant », soit de la *dé*-considérer, trois remarques. [1] La grille de lecture heideggérienne, étant tributaire d’une certaine vision de la métaphysique censée trouver son accomplissement dans la philosophie de Martin Heidegger – qui libérerait pour la première fois depuis la philosophie grecque la question de l’être, occultée jusqu’alors par la considération de l’étant –, ne peut être appliquée telle quelle, pour des raisons évidentes de méthode historique : nous préférons considérer l’histoire de « la » métaphysique comme succession plurielle de différentes formes de métaphysique, voire de différentes métaphysiques – regard libéré de tout jugement de valeur *a priori*, qui seul permet d’aborder avec justesse, et sur le plan qui lui est propre, telle ou telle figure déterminée de la *prima philosophia*. ³ [2] La reprise heideggérienne de l’histoire de la métaphysique n’en sera pas pour autant évacuée sans autre forme de procès : elle constitue de fait un point de vue stimulant et une instance critique qui pourra être exploitée avec fruit, une fois dégagée pour elle-même la forme particulière que prend la métaphysique chez Nicolas Bonet, et plus généralement dans l’école scotiste – une relecture critique qui ne peut donc intervenir qu’*a posteriori*, sous peine de nuire à la pertinence historique, et donc

¹ A. de Libera, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1996.

² H. Pasqua, *Revue philosophique de Louvain*, mai 1996, p. 346-354. Le reproche central adressé par Pasqua à *La Querelle* touche à la conception même de l’histoire : « supprimer tout problème éternel ». Cité par A. de Libera, *L’Art des généralités*, Paris, Aubier, 1999, p. 6.

³ Voir dans ce sens l’ouvrage récent d’O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d’une science au Moyen Âge*, P.U.F., coll. « Epiméthée », Paris 2013.

philosophique,¹ de l'analyse. [3] Utiliser avec fruit la lecture heideggérienne de la métaphysique médiévale demande toutefois de critiquer sérieusement cette lecture là où la validité scientifique des analyses le réclame : il est *de facto* impossible de contraindre l'ensemble *des* métaphysiques médiévales à entrer dans le cadre restrictif que la pensée du philosophe allemand voudrait leur imposer,² et inenvisageable de reprendre sans de sérieuses nuances le jugement dépréciatif porté sur cette période, qui est précisément l'une des plus fécondes pour le cheminement de la pensée de l'être (ou, si l'on veut, de l'étant) dans la philosophie occidentale.³

Quant au versant 'théologique' (de théologie philosophique) de cette étude, un simple regard sur l'actualité éditoriale hors de nos frontières permet de rectifier le jugement : si l'élaboration d'une théologie naturelle revisitée ne préoccupe guère les auteurs français,⁴ elle est largement remise au goût du jour en domaine anglo-saxon, essentiellement – mais non uniquement – parmi les philosophes dits « analytiques ». Citons par exemple les noms de Richard Swinburne, dont la production abondante tend à renouveler le domaine à la mode analytique,⁵ de Steven W. Laycock, qui s'est proposé de jeter les bases d'une théologie phénoménologique,⁶ ou encore de Norman Kretzmann, qui veut voir dans la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin la forme de théologie naturelle la plus aboutie, et tente d'en

¹ Le premier impératif étant, en philosophie aussi – voire : surtout en philosophie – de savoir de quoi l'on parle. A tout prendre, c'est ni plus ni moins en cela que consiste l'apport de la méthode historique en philosophie.

² Cette remarque s'applique également aux auteurs que Heidegger prétend pourtant faire entrer dans son schéma général : il a été montré notamment que Heidegger abordé Thomas d'Aquin avec un regard fortement influencé par la métaphysique suarézienne, qui déforme par conséquent l'interprétation qu'il donne de la pensée du Docteur angélique. Voir à ce propos O. Boulnois, « Quand commence l'onto-théologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », dans *Revue Thomiste* 95 (1995), p. 85-108. Si les catégories heideggériennes sont trop étroites pour les auteurs mêmes qu'il critique et commente, que dire de tout ce pan d'histoire de la philosophie qui constituent les siècles pré-scolastiques, avec par exemple un auteur atypique tel Jean Scot Erigène ?

³ Sur les manières actuelles d'aborder la pensée philosophique du XIV^e siècle, on peut notamment consulter la mise au point de William Courtenay, *Changing approaches to fourteenth century thought*, Toronto 2007.

⁴ Le silence sur Dieu est aujourd'hui l'une des formes privilégiées pour l'exercice d'un « bon goût » (français ?) intellectuel sur la question du divin.

⁵ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, New York 1977 ; *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004² ; *Faith and Reason*, Oxford University Press, New York 2005².

⁶ S. W. Laycock, *Foundations for a Phenomenological Theology*, New-York, The Edwin Mellen Press, 1988. La démarche de S. Laycock est particulièrement intéressante pour notre propos, en ce qu'elle est comme la transposition parfaite de la démarche de Bonet dans l'époque contemporaine : les deux auteurs partagent la démarche d'exploitation libre des résultats d'une école philosophique particulière, la présupposition de « Dieu », et la question fondamentale : à quoi cela ressemble-t-il de voir le monde comme Dieu lui-même le voit ? posée par Laycock en ouverture de sa monographie, rappelle irrésistiblement l'affirmation de Bonet selon laquelle l'enquête sur l'intelligence de Dieu (génitif objectif et subjectif, incluant l'intelligence du monde par Dieu) est l'enquête philosophique la plus noble qui soit accessible à l'homme (*Theol. nat. lib.* III, p. 410). Nous avons donc ici un bon exemple de 'récurrence des questions et des thèmes philosophiques', avec transpositions d'une épistémè à l'autre.

réactualiser la pensée¹ – l’actualité philosophique de ce thème suffirait ainsi à elle seule à motiver cette étude.² Au reste, cette actualité se manifeste tant en positif, par les questionnements de la philosophie analytique entre autres, qu’en négatif autour des débats sur l’apophatisme : élucider l’histoire et les enjeux de la théologie naturelle, théologie positive dans sa constitution même, c’est jeter *a contrario* un nouveau jour sur les recherches, débats et réflexions en matière de théologie négative – l’un ne va peut-être pas sans l’autre.³ Quant au retranchement de certains derrière la « mort de Dieu », prétendant ainsi éluder, voir mettre hors d’état de nuire, un pan entier de la pensée, c’est faire preuve de simplicité d’esprit que d’imaginer neutraliser ainsi une part si lourde de notre passé intellectuel. La « mort de Dieu » n’étant, à tout prendre, qu’une puissante métaphore, elle est à traiter comme telle – il y aurait une certaine puérité à brandir ce thème au premier degré, tel un constat de décès.⁴

Du point de vue de la théologie chrétienne enfin, la démarche n’est pas sans intérêt : la théologie de ces dernières décennies semble opérer un puissant retour sur elle-même, tentant de se ressaisir dans ce qu’elle a d’essentiel en un « retour aux sources » dont elle a désormais les moyens, en dépouillant au besoin certaines formes devenues obsolètes. Cette étude peut à sa mesure servir de jalon dans ce mouvement de reprise d’ensemble de l’héritage intellectuel chrétien : point de repère historique et critique destiné à être intégré dans une réflexion plus vaste – qui n’entre pas toutefois dans les limites de son propos –, elle n’a d’autre objet que de manifester, pour une petite partie, le poids historique de ces deux mots : « théologie naturelle ». L’enjeu de l’histoire de la pensée n’est ni plus ni moins que sa liberté : c’est par la connaissance et l’assomption lucide de la charge historique de nos mots, de nos concepts, de nos débats, que nous pouvons nous affranchir de nos propres présupposés et penser plus juste – pour jouer sur les étymologies, il s’agit de prendre pleine conscience de la *condition* à partir de laquelle nous pensons, pour que celle-ci soit *fondement* assumé et conscient, et par

¹ Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism. Aquinas’s Natural Theology in “Summa contra gentiles”*, Oxford 1997.

² Voir également pour étayer cette « actualité éditoriale » l’article de Marilyn McCord Adams : « Reviving Philosophical Theology : Some Medieval Models », dans *Was ist Philosophie... op. cit.* : « My own interest is in the contemporary flourishing of philosophical theology. My contrary contention is that medieval theology offers contemporary theologians models that are at once attractive and corrective. I wish to single out as collectively paradigmatic and worthy of contemporary emulation four great thinkers – Sts. Anselm and Thomas Aquinas, the Blessed John Duns Scotus, and William of Ockham – who integrate philosophy with theology, philosophize their way through theological syllabi, albeit in somewhat different ways. »

³ L’« apophatic rage » évoquée par M. Laird ne se comprend sans doute pas sans les excès d’une certaine « théologie positive ». Voir M. Laird, « ‘Whereof we speak’ : Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage », *The Heythrop Journal* XLII/1, p. 1-12., cité par Th.-D. Humbrecht, *op. cit.* p. 23, n. 2.

⁴ Il en va de même du schéma simpliste de la « sécularisation », qui veut que la charge ‘transcendante’ de certains thèmes de pensée soit désormais ‘mondanisée’, comme on dirait en allemand – ainsi la métaphysique aurait, suivant le mouvement irréversible de l’histoire (vieux fantasme à la vie dure), dépouillé toute relation avec la transcendance divine pour devenir science transcendantale, réduite à la considération de l’être fini.

conséquent remaniable, et non *conditionnement* subi dans l'ignorance. Il ne s'agit pas ici de fonder la liberté sur le néant d'après la déconstruction, mais au contraire d'élucider la condition qui façonne notre pensée (en positif aussi bien qu'en négatif), de mettre au jour ses fondements, pour porter la pensée au-delà de son conditionnement dans l'assomption du passé d'où elle est née.

*

* *

Nous sommes désormais au net avec l'intérêt, la pertinence et les enjeux du travail que nous nous proposons d'entreprendre. Un point toutefois reste à éclaircir, et non le moindre : il s'agit de méthode, et de plus encore.

A la première lecture des traités de *Métaphysique* et de *Théologie naturelle* de Nicolas Bonet, on ne peut s'empêcher de penser à l'encyclopédie chinoise de Foucault¹ : si les écrits du *Doctor imaginativus*² sont moins exotiques à nos yeux d'Européens que la classification des animaux dans l'Empire du Milieu, c'est pourtant une conclusion similaire qui se présente à l'esprit du lecteur – tout cela est rigoureusement *impensable* tel quel pour un esprit du XXI^e siècle. Tout, depuis les questions posées jusqu'au sol d'où elles émergent (ce que Deleuze appellerait un 'plan d'immanence'³) en passant par les néologismes *ad hoc*, le jeu des autorités, les présupposés culturels, et surtout l'immense gamme conceptuelle disponible, tout nous est étranger, nous laisse dans un irrémédiable sentiment d'autisme face à une pensée radicalement autre. Une fois passée la perplexité initiale, on se demande alors comment aborder ces textes, par quel bout les prendre, qu'en faire enfin – et surtout : que sont pour nous ces textes ?

Il est évident en effet qu'ils ne sont plus *pour nous* ce qu'ils furent à l'époque de sa parution : réflexions audacieuses et novatrices d'un maître en théologie pour ses confrères et étudiants, baignant dans l'actualité intellectuelle de l'époque, exploitant avec une grande liberté – voire un certain sans-gêne – la voie ouverte par Duns Scot, ils ne sont plus

¹ *Les mots et les choses*, op. cit., p. 7-8.

² « *Doctor imaginativus* » est l'un des surnoms de Nicolas Bonet, en concurrence avec *Doctor pacificus*, ou *proficius* (selon les versions).

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.* Le « plan d'immanence », par opposition aux concepts dont il est la condition de possibilité et qui ne sont que des tous fragmentaires et individuels, est défini comme l'« Un-Tout illimité, Omnitudo qui les comprend tous sur un seul et même plan. C'est une table, un plateau, une coupe. C'est un plan de consistance ou, plus exactement, le plan d'immanence des concepts, le planomène. » Au-delà des présupposés constructivistes et d'un certain degré de pédantisme, l'image est éloquent, et permet de se représenter justement les concepts comme intégrés dans une perspective d'intelligibilité propre, espace commun de la pensée et condition de possibilité de ses contenus.

aujourd'hui que traces documentaires de l'activité intellectuelle qui battait son plein il y a sept siècles. Il est tentant à ce titre de marcher sur les traces de Foucault, considérant ces traités comme fragments du discours philosophique qui avait cours alors, et de l'aborder ainsi au ras des mots et des concepts comme matériau brut d'une enquête 'archéologique'¹. Il s'agirait alors de dégager une époque dans l'histoire du discours, une *épistémè* révolue qui a *informé* en son temps le monde et les mots pour le dire. La démarche est d'autant plus tentante que l'on connaît le succès et l'à-propos avec lequel Alain de Libera a appliqué certains éléments de la méthode foucauldienne dans son étude de la pensée scolastique² – la masse documentaire, impressionnante pour l'époque, qui nous est parvenue, l'anonymat (au sens propre ou élargi) d'un grand nombre de textes peu individualisés, l'homogénéité relative des espaces de questionnement, l'éventail d'autorités maintenant bien connus, et la variation infinie sur des thèmes inlassablement retravaillés se prête en effet fort bien à ce type de traitement. Il suffirait par conséquent de mettre à contribution cette même méthode, en la retravaillant dans une figure qui s'adapterait à l'étude d'une œuvre individuelle comme celle de Bonet. Or c'est précisément sous ce terme de *méthode* que se trouve l'important, et la ligne de crête à suivre : il s'agit non de reprendre les présupposés philosophiques de l'œuvre foucauldienne, mais d'exploiter des éléments de méthodologie historique ; à ce titre, les apports de Foucault peuvent être d'un grand prix.

Les présupposés philosophiques majeurs de l'œuvre foucauldienne, à savoir la volonté de rompre la continuité historique de la vie de l'esprit, et d'interdire, à force de relativisme, toute communion possible dans un au-delà des mots, visant à clore le langage sur lui-même et à enfermer la pensée dans l'immanence du discours, nous semble non seulement irrecevable philosophiquement mais fautive historiquement. Si les thèmes de la « discontinuité » et des « seuils épistémologiques » sont d'un intérêt indiscutable, commodes à manier pour schématiser et styliser la succession des « *épistémè* », leur emploi ne doit pas faire illusion : l'histoire des discours et des contenus de pensée,³ faite de transmissions, d'altérations, de

¹ Michel Foucault, *op. cit.* Voir surtout *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969, coll. « Tel » : « l'archéologie (...) entend mettre en évidence les structures sous-jacentes, leurs sédimentations subtiles, leurs superpositions, leurs érosions et leurs failles, sur une histoire de longue durée. » O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, *op. cit.* p. 12.

² Voir tout particulièrement *La Querelle des universaux*, (*op. cit.*) dont l'introduction fournit de précieux éclaircissements méthodologiques, et dont l'ensemble est parfaitement représentatif de la démarche historique observée par l'auteur.

³ Nous n'entrerons pas ici dans le débat archéologie/histoire des idées mis en avant par Foucault dans son *Archéologie du savoir* : plus qu'une opposition, nous y voyons une complémentarité possibles entre deux manières de faire de l'histoire, l'analyse « archéologique » pouvant avec fruit être posée comme préalable à l'histoire des contenus de la pensée (« idées », si l'on veut) et, plus précisément pour ce qui nous occupe ici, à l'histoire de la philosophie.

continuités et de bifurcations, d'événements de pensée, voire encore de « révolutions » conceptuelles, ne rencontre jamais en toute rigueur de termes quelque chose comme une « discontinuité » qui se présenterait à la manière d'un hiatus entre deux époques de la pensée humaine.¹ Le sentiment d'altérité radicale, de « discontinuité » au sens fort de ce terme, n'est en somme qu'un effet d'optique : nous pensons à grands traits et nous plaisons à schématiser l'histoire par plages de couleurs vives – il faudrait travailler au microscope pour rendre compte des « marches » qui distinguent les territoires dans une pensée qui ne connaît jamais de frontières nettement délimitées.

Inversement, nous ne croyons pas plus en une « éternité des problèmes » : chaque époque a précisément sa manière propre d'organiser les contenus de pensée, ses propres mises en problème, et des espaces de questionnement qui comme tels ne sont ouverts qu'à elle seule et se referment progressivement pour laisser place à de nouvelles configurations intellectuelles. Il n'y a pas de problèmes éternels, mais une transformation continue de thèmes souvent semblables, nouveaux parfois, et une communion dans l'être-homme qui rend compte de la récurrence des questions. Il reste à l'évidence une part irréductible d'incommunicabilité entre deux âges de l'histoire, aussi bien qu'entre deux personnes, ou deux idiomes étrangers l'un à l'autre – la différence est affaire de degré – mais cet incommunicable en tout discours n'invalide pas la tentative de compréhension. Il va de soi que cette compréhension ne se donne jamais dans l'immédiateté : pour s'en tenir à la lecture d'un traité médiéval, elle est justement médiatisée par le travail de l'historien de la philosophie, dont la démarche a quelque chose à voir avec le travail du traducteur.² Il s'agit de dégager l'intelligibilité des textes, d'en élucider les présupposés, les règles, le sol épistémique qui les rend possible, afin de frayer l'accès à un éventuel contenu – bref, ni plus ni moins que faire de l'histoire.

La méthode « archéologique » de Foucault nous intéresse par conséquent précisément à titre de méthode, en ce qu'elle ouvre la voie à une meilleure compréhension de l'histoire de la philosophie, et permet d'accéder à une appréhension d'autant plus fine des contenus de pensée. Les productions scientifiques d'auteurs comme Alain de Libera ou Olivier Boulnois³ nous semblent constituer, avec les nuances qui leur sont propres, une mise en œuvre particulièrement aboutie de ce type de démarche en histoire de la philosophie, que nous

¹ Michel Foucault lui-même est fort conscient de la difficulté que pose la notion de discontinuité en histoire.

² Si l'historien « traduit » pour rendre accessible une pensée, le philosophe quant à lui transpose, féconde et retravaille une matière ainsi rendue intelligible, sinon pensable, par le travail de l'historien.

³ Voir en particulier, d'Olivier Boulnois, *Etre et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2008.

Introduction générale

tenterons de pratiquer à notre mesure – les limites de ce travail nous interdisant de pratiquer une telle méthode de façon suffisamment fine et satisfaisante, elle est annoncée ici à titre de programme, destinée à être approfondie dans des recherches ultérieures.

*

* *

Quelques mots enfin sur l’auteur du traité qui fait l’objet de cette étude.¹ La plupart des chercheurs situent la naissance de Nicolas Bonet autour de 1280, sans pourtant disposer d’aucun document permettant d’étayer cette hypothèse, qui repose uniquement sur celle qui fait de lui un élève direct de Jean Duns Scot, qui enseigna à Paris dans les années au début des années 1300 : une naissance en 1280 permettrait en effet de l’imaginer élève de Scot à Paris à partir de 1305 environ. Selon cette chronologie, Nicolas Bonet aurait pu accomplir son séjour parisien entre les années 1305 et 1314, avec un argument à l’appui qui serait décisif s’il était bien établi : une telle fourchette chronologique permettrait en effet de rendre compte du *Tractatus de Conceptione beatae Mariae virginis, jussu Clementis V, ad modum dialogi* qui lui est attribué – la mention du commanditaire jouant comme argument en faveur de la date de 1314. Mais l’attribution du traité à Nicolas Bonet est douteuse. Les documents sont silencieux sur la date à laquelle Nicolas Bonet serait passé maître en théologie, et on ne le retrouve qu’en 1333, au moment de la querelle de la vision béatifique, parmi les maîtres parisiens convoqués pour discuter l’opinion de Jean XXII. En 1338, Nicolas Bonet se trouve à la tête d’une mission en Tartarie auprès du grand Khan, qu’il organisera mais à laquelle il ne participera finalement pas. Nommé évêque de Malte en 1342, il y est remplacé dès 1343, ce qui laisse supposer sa mort à cette date. La date de 1360 retenue parfois ne semble par conséquent aucunement justifiée.

La lecture de sa *Theologia naturalis* permet de faire de lui le contemporain de Pierre d’Auriole (1280 [?] – 1322 [?]), dont il discute fréquemment les opinions philosophiques, et qu’il a très vraisemblablement fréquenté lors de son séjour parisien. Un argument de critique interne permettrait de situer Nicolas Bonet immédiatement après Pierre d’Auriole : ce dernier étant l’interlocuteur privilégié de Bonet dans la *Theologia*, dont les thèses sont discutées dès le livre I, et de façon éparse dans la suite du traité, cela signifie au moins que l’œuvre de

¹ Nous rassemblons ici des informations recueillies dans l’article de Martin de Barcelone, et le volume 13 de la collection des *Studia artistarum*, consacré aux maîtres parisiens de la faculté des arts, cités ci-après en bibliographie. Les *Studia artistarum* présentent un état des sources exhaustif concernant la biographie de Nicolas Bonet, et en résument les conclusions de façon complète et concise. Nous renvoyons une enquête plus approfondie à une étape ultérieure de notre recherche, la priorité du travail présenté ici ayant porté sur l’édition et la compréhension du texte même – ce qui représente à soi seul un travail de longue haleine.

Nicolas Bonet est postérieure au *Commentaire des sentences* de Bonet. Il semble que ce dernier le classe parmi ses *progenitores*, par conséquent ses pères et prédécesseurs, au livre I de la *Theologia*, ci-dessous p. 298-299 – mais cet argument est fragile : nous sommes bien dans le contexte d’une discussion de la thèse de Pierre d’Auriole, mais il se peut bien que Nicolas Bonet élargisse l’argument en visant l’ensemble des *progenitores* platoniciens de la tradition philosophique.¹ Au reste, situer Bonet par rapport à son contemporain Pierre d’Auriole n’est pas d’un grand secours, puisque de la vie d’Auriole on sait à peu près aussi peu que de celle de Bonet.²

Théologien jouissant d’une réputation favorable en son temps, on lui attribue une dizaine d’œuvres, sur base d’arguments de valeur inégale³ : une *Postilla in Genesim*, une *Topica*, un *Commentaire des Sentences*, un *De anima*, des *Formalitates in via Scoti*, et enfin une série de quatre traités, généralement regroupés en un volume : *Metaphysica*, *Physica*, *Predicamenta* et *Theologia naturalis*. L’authenticité de ces quatre traités étant seule indiscutée, c’est sur ce corpus textuel limité que se fonde l’étude qui va suivre. Ces quatre œuvres sont celles qui ont été le plus souvent copiées, utilisées et commentées, et elles constituent à elles quatre un ensemble théorique relativement cohérent : les renvois d’un texte à l’autre sont multiples, et permettent d’affirmer en toute certitude que ces quatre œuvres ont été conçues par le même auteur, et d’emblée comme un ensemble. Malgré les variations constatées suivant les manuscrits, l’étude des renvois permet d’établir que la *Metaphysica* a été écrite la première, suivie de la *Philosophia naturalis*, des *Predicamenta*, et, enfin, de la *Theologia naturalis* ; l’ordre de composition des traités reflète un véritable projet théorique, que nous analyserons dans la suite de notre étude : le simple fait de placer la métaphysique avant la philosophie naturelle dans l’édifice du savoir constitue une petite révolution philosophique, reflétant une nouvelle conception de la métaphysique comme ontologie transcendante, désormais totalement autonome de la théologie ; placée au degré le plus bas du savoir, elle sous-tend désormais l’édifice des sciences dans son ensemble. Par un geste parallèle, la théologie est renvoyée à l’autre extrême du spectre scientifique, perdant tout lien

¹ Une critique interne approfondie permettrait, par entrecroisement de références, de situer plus précisément la date d’écriture de la *Theologia naturalis* de Bonet. Une telle critique interne demande une connaissance parfaite du contexte philosophique dans lequel écrit Nicolas Bonet, des positions de ses prédécesseurs et contemporains – nous ne prétendons pas à une telle érudition dans ce premier travail.

² En particulier, la chronologie de la vie de Pierre d’Auriole repose sur les mêmes hypothèses que celles de la vie de Bonet : une naissance estimée en 1280 permettrait de le faire étudier à Paris au moment où Duns Scot y enseigne. Cf. Peter Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum I (prologue – dist. 1)*, éd. Eligius M. Buytaert OFM, Louvain-Paderborn 1953.

³ Cf. Olga Weijers, *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris, : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, n°6 (L-O), dans *Studia Artistarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales*, 13, p. 138-141

Introduction générale

explicite et assumé avec la métaphysique, et se constitue en théologie naturelle autonome – il s’agit du premier traité de l’histoire intellectuelle occidentale portant le titre *Theologia naturalis*.

*

* *

L’étude que nous présentons sera composée de trois parties essentielles : une introduction historique et philosophique, retraçant la pré-histoire qui rend possible l’œuvre de Nicolas Bonet, sera suivie d’un commentaire du texte lui-même, rédigé dans le même esprit. Vient ensuite l’édition intégrale de la *Theologia naturalis* de Nicolas Bonet, accompagnée une série de commentaires linéaires, signalés par des appels de notes en chiffres arabes, que nous avons choisi de présenter dans le volume d’annexes pour une manipulation plus commode. Nous donnons enfin en annexes la traduction française de quelques extraits des autres œuvres de Nicolas Bonet, essentiels pour la compréhension de sa démarche, ainsi qu’une édition non critique des livres I et IV de sa *Métaphysique*, avec un extrait du livre II, transcrits sur le manuscrit de base ayant servi pour l’édition de la *Theologia*.

SOURCES MANUSCRITES

et imprimées

De Bonet, nous connaissons l'édition vénitienne des quatre œuvres principales, *Metaphysica*, *Physica*, *Praedicamenta* et *Theologia naturalis*, imprimée à Venise chez Octavio Scoto en 1505. Une version numérique de cette édition est disponible sur le site de la bibliothèque de Munich à l'adresse suivante : <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0000/bsb00008024/images/index.html?seite=0001&l=de>

Antérieurement, une version de la *Metaphysica* de Bonet avait déjà été imprimée à Barcelone, en 1493. Une version PDF téléchargeable de cette édition est disponible à l'adresse suivante : <http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/incunabileBC/id/19113>

La tradition manuscrite des œuvres de Nicolas Bonet est bien fournie, *Metaphysica* en tête. Nous donnons ci-dessous une liste des manuscrits répertoriés de Nicolas Bonet, à l'évidence non exhaustive encore, mais qui donnera un bon aperçu de la situation ; elle a été constituée sur la base des informations trouvées dans Charles Lohr, *Medieval latin Aristotle commentaries*, in *Traditio* 28 (1972), p. 284-286, ainsi que O. Weijers, *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, n°6 (L-O), in *Studia Artistarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales*, 13 (Brepols), p. 138-141, et des indications qui nous ont été données par Dragos Calma (manuscrits de Prague) et Aurélien Robert.

FRANCE. – Paris, BN lat. 6678 (XIV^e s.): *Metaphysica*, *Physica*, *Praedicamenta* ; BN lat. 14716 (XV^e s.): *Metaphysica* ; BN lat. 16132 : *Metaphysica*, *Philosophia naturalis*, *Praedicamenta* ; BN lat. 16656. – Saint-Omer, Ms. 237 (XV^e s.) *Metaphysica*, *Philosophia naturalis*, *Praedicamenta*, *Theologia naturalis*.

ITALIE. – Rome, BAV Vat. Lat 3039, ff. 1r-83r *Philosophia naturalis* ; BAV Vat. Lat. 4847 (15^o) ff. 2r-8r *Formalitates in via Scoti* ; BAV Vat. Lat. 3040, ff. 1r-82r *Metaphysica* ; BAV Vat. Lat 3041 ff. 1r-101rb *Metaphysica* ; BAV Vat. 11504 (XV) *Praedicamenta* (ff. 73r-91v), *Philosophia naturalis* (165r-202r), *Metaphysica* (ff. 13r-72v), *Theologia naturalis* ; BAV Chigi lat. E.IV.110 (A.D.1446) 69ff *Metaphysica* ; Biblioteca Angelica 558 (XV^e s.) *Metaphysica* ; Olim Bibl. XII Apostolorum, manuscrit relevé par Sbaraglia mais qui semble ne plus s'y trouver. – Venise, B. Marc Z. lat. 303 (A.D. 1469) ff. 1-109 *Philosophia naturalis*,

ff. 113-259 *Theologia naturalis* ; B. Marc. Z. lat. 304 ((A.D. 1468) 109 ff. *Metaphysica*. – Padoue, Bibl. Ant. XXII 504 (XV^e s.) *Philosophia naturalis, Metaphysica* ; BU 1567 (XV^e s.) *Metaphysica* ; BU 1430 (XV^e s.) 134ff *Metaphysica*. – Naples, Naz. VIII.F.17 ff. 1r-54v, *Metaphysica* (?). – Mont-Cassin, B. della Badia 336, *Metaphysica, Praedicamenta*. – Modène, B. Estense 1137 (a. K. 4, 24) (XV^e s.) *Metaphysica, Philosophia naturalis, Praedicamenta* ; B. Estense 302 (a.M.5,29) (XV^e s.) *Philosophia naturalis*.

ESPAGNE. –Tarragona, Biblioteca Prov. 111 (XV^e s.) *Praedicamenta*. – Madrid, Nac 4232 ff. 9-125v *Metaphysica*. –Toledo, Biblioteca S. Juan del Rey II.21 (XV^e s.) *Metaphysica*. – Salamanca, Sal. Ms. 2171, *Metaphysica, Praedicamenta, Philosophia naturalis, Theologia naturalis* ; BU 2172 (XIV^e/XV^e s.) *Praedicamenta* (ff. 93-110), *Philosophia naturalis* (ff. 54-93), *Metaphysica* (ff. 1-54), *Theologia naturalis* (ff. 110-164) ; 13212?. – Girona, B. Catedral I.d.1 (XV^e s.) f. 1v-98v *Metaphysica*. – Tortosa, B. Catedral 216 (XIV^e/XV^e s.) *Metaphysica* 139ff. ; B. Catedral 249 (XV^e s.) ff. 1r-203r *Theologia naturalis*.

ALLEMAGNE. – Erfurt, Bibl. Amploniana F. 314 (14^o) *Metaphysica, Theologia naturalis, Praedicamenta*. – Munich, Bayerische 18788 (XV^e s.) *Metaphysica* ; Bayerische 26867 (XV^e s.) *Metaphysica*, numérisée sur le site de la bibliothèque de Munich: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0008/bsb00087806/images/index.html?seite=00001&l=de> ; SB Clm. 5961 (XV) ff 89r-94r *Tractatus declarativus terminorum metaphysicalium excerptus de Metaphysica Boneti* inc : cum omnis notitia praeexigat.... – Berlin, 975 [Theol. qu. 32) Cum omnis notitia praeexigat.... – Francfort, Dominik. Bib. 124 (daté de 1438), f. 109-119v *Formalitates in via Scoti*.

ANGLETERRE. – Oxford, Bodleian Library Canonic. Misc 327 *Metaphysica* 134ff. (A.D. 1431) ; Merton College 199 (15^o) ff. 1-123 *Theologia naturalis, Metaphysica* ; Lincoln Coll. lat. 14 (A.D. 1415) ff. 1-98 *Metaphysica*. – Durham, Cathedral Library 139 (XV^e s.) *Metaphysica* ?; Cathedral Library C.IV.22 (XV^e s.) ff. 1-88 *Metaphysica*.

RÉPUBLIQUE TCHÈQUE. – Prague, Klementinum VIII F 15 (XV^e s.), ff. 1r-68r *Metaphysica*, ff. 76r-164v *Theologia naturalis*, ff. 165r-203v *Praedicamenta*, ff. 203r-271r *Philosophia naturalis* ; UK 1295 (A.D. 1450) ff. 1r-7v (*Metaphysica, excerptum* ; inc : Cum omnis notitia praeexigat...); UK 1389 (A.D. 1453-54), ff. 332r-344r (même extrait de la métaphysique) ; Klementinum V.H.20 (XV^e s.) ff. 1r-230v, *Quaestiones de anima* attribuées à Bonet dans l'ancien catalogue de manuscrits de l'université de Prague ; UK 1567 ?; Metropolitan Kapitolý L. XXXVIII, f. 49r-118r (Incipit Methaphysica Nicolai Boneti sacre theologie de nono libro huius Metaphysice dicta sufficient et per consequens de toto opere magistri Nicolai Boneti.); Metropolitan Kapitolý L. LI : *Introductorium in libros Metaphysicorum Aristotelis...* f. 1r-7v (Cum omnis noticia praeexiget scire.... explicit excerptum fratris Nicolai Boneti ordinis fratrum minorum introductorium in Metaphysicam

1450. Qui me scribebat, Hilarius nomen habebat de Lithomerzic, baccalarius arcium); Metropolitanani Kapitoly M. LXXXII: *Excerptum de Commento super libros Metaphysicorum Aristotelis*, f. 52r-62v: (Cum omnis noticia preexigat omnino sciencie.... Explicit excerptum quoddam fratris Nicolai Boneti ordinis fratrum minorum super Metaphisicam, quod frater Henricus collegit de provincia argen.); Metropolitanani Kapitoly M. LXXXIX: *Excerptum de Commento super libros Metaphysicorum Aristotelis*, f. 1r-10v: (Cum omnis noticia preexigat ... Explicit excerptum quoddam fratris Nicolai Boneti ordinis fratrum minorum super Methaphisicam, quod frater Henricus de Provincia Argen. declaravit. Scriptum autem per Wenceslaum Moravum de Crzizanow in Collegio Reczek anno Christi 1449..)

POLOGNE. – Cracovie, Jagell. 2713, copie de l'édition imprimée des *Formalitates in via Scoti* ; Jagell. 1468 CC.VIII.411 (XV^e s.) *Praedicamenta, Theologia naturalis* ; Bibl. Univ. 2060 (BB. XI, 10) *Excerptus* (Cum omnis notitia praeexigat...).

Ont été consultés les manuscrits suivants : **Originaux** : Rome, BAV Vat. Lat 3039 ; BAV Vat. Lat. 4847 (15°) ff. 2r-8r ; BAV Vat. Lat. 3040 ; BAV Vat. Lat 3041; BAV Chigi lat. E.IV.110 – Venise lat. Z 303 – Venise lat. Z 304 – Saint-Omer 237 – Munich, BSB, clm 18788 – Munich, BSB, clm 26867 – Prague, Kl. VIII.F.15 – Prague, Kl. V.H.20. **Copies** : Oxford, Merton College 199 – Erfurt 314 – Paris, BN 6678 – Rome, BAV 11504.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources bibliques, antiques et médiévales

- AQUIN (Thomas d'), *Super Sententiarum*, éd. numérisée (Corpus Thomisticum) ; trad. fr. *Sentences*, éd. Mandonnet, Paris, 1929 sq.
- *Summa contra gentiles*, éd. P. Marc, Turin-Paris, 1967.
 - *Summa Theologiae*, éd. num. : <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>
 - *Quaestiones disputatae de Veritate*, éd. Léonine, t. 22, Rome, 1970.
 - *De ente et essentia*, dans *Opera omnia*, éd. léonine, t. 43, Rome, 1976.
 - *Super Isaiam*, éd. num. : <http://www.corpusthomisticum.org/cis00.html>
 - *Super Romanos*, éd. num. : <http://www.corpusthomisticum.org/cro00.html>
 - *De potentia*, dans *Quaestiones disputatae II*, éd. P. M. Pession, Turin, Rome, 1965.
 - *Super Boethii de Trinitate*, éd. num. <http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>
 - *De unitate intellectus contra averroïstas*, éd. num. : <http://www.corpusthomisticum.org/oqa.html>
- AREOPAGYTE (Pseudo-Denys l'), *Traité des Noms Divins*, éd. num. : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/denys/noms.htm>
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.
 - *Seconds analytiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2008.
 - *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012.
- AUGUSTIN (St.), *De Trinitate*, éd. num. : <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>
- *La cité de Dieu VI-X*, coll. « Œuvres de Saint Augustin » 34, cinquième série, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer 1959 (éd. Dombart et Kalb), éd. num. : <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>
 - *Confessions*, éd. num. <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>
 - *De vera religione*, éd. num. http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm
- AURIOLE (Pierre d'), *Scriptum super primum sententiarum*, éd. Eligius M. Buytaert OFM, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., Louvain-Paderborn 1953-1956, 2 vol.
- AVICENNE, *Liber de philosophia prima, sive scientia divina*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leyde, 1977 ; trad. franç. G. Anawati, *Métaphysique du Shifa*, Paris, 1977.

AUTEURS BIBLIQUES, *Genèse*, 1, TOB, p. 16. – *Exode*, 3, TOB, p. 77-78. – *Deutéronome*, TOB, p. 212-259. – *Rois*, I, 5, TOB, p. 408-410. – *Job*, 36-42, TOB, p. 103-1019. – *Proverbes*, 1-9, TOB, p. 1023-1034. – *Sagesse*, TOB, p. 1084-1405. – *Siracide*, TOB, p. 1412-1479. – *Evangile selon Jean*, TOB, p. 1738-1770. – *Lettre aux Romains*, 1, TOB, p. 1824b-1825a. – *Lettre aux Colossiens*, 1, TOB, p. 1909b-1910a. – *Première épître de Jean*, TOB, p. 1992-1998. – *Apocalypse*, 22, TOB, p. 2030.

CANTORBERY (Anselme de), *Proslogion*, Paris, Cerf, 1986.

DAMASCENE (Jean), *La foi orthodoxe*, t.1, trad. & notes P. Ledrux, Paris, Cerf, 2010.

DENIFLE (Henri), CHÂTELAIN (Emile), *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889.

DUNS SCOT (Jean), *Sur la Connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, trad. franç. Olivier Boulnois, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1988.

– *L'image* (Ord. I, dist. 3, partie 3, q. 1-4), trad. Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1993.

– *Tractatus de primo principio*, éd. Roche, New York, Saint Bonaventure, 1949 ; trad. franç. Ruedi Imbach (dir.), *Traité du Premier Principe*, Lausanne 1983.

– *Opera omnia, cura et studio commissionis scotisticae*, éd. C. Balic, Vatican, 1950 sq. : *Ordinatio* I-II (t. I-VII) ; *Lectura* I-II (t. XVI-XIX).

– *Opera philosophica*, t. III-IV : *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, éd. G. Etzkorn et al., New York, Saint Bonaventure, 1997.

– *Questiones dans physicam, Ecrits de logique, de morale et de physique*, éd. Andreas Zimmermann, Louvain-Paris, 1974.

2. Sources contemporaines

BARTH (Karl), *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, t. II, I/2, p. 12 ; t. II, II/1, p. 184 ; Index général et textes choisis, p. 240-242.

BOGHOSSIAN (Paul), *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, trad. Ophelia Deroy, Paris, Agone, 2009.

BUBER (Martin), *Je et tu*, trad. G. Bianquis, Paris, 1969.

DELEUZE (Gilles), GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.

ELIADE (Mircea), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2013 (1^{ère} éd. Hambourg 1957).

FOUCAULT (Michel), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

– *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.

HEIDEGGER (Martin), *Etre et Temps*, trad. franç. Emmanuel Martineau, éd. num. : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf

- *Introduction à la métaphysique*, trad. franç. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1982.
 - *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. franç. Henri Corbin, Paris, Nathan, 1990.
 - *Nietzsche II*, trad. franç. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1989.
 - « Le dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, trad. franç. André Préau, Paris, Gallimard, 1990.
- LAYCOCK (Steven W.), *Foundations for a Phenomenological Theology*, New-York, The Edwin Mellen Press, 1988.
- LE GUILLOU (Marie-Joseph), *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, éd. Parole et Silence, 2005.
- MARION (Jean-Luc), *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977.
- *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013².
- PIE X (pape), Encyclique *Pascendi*, 1907, éd. num. : http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.html
- SWINBURNE (Richard), *The Coherence of Theism*, New York, Oxford University Press, 1977.
- *The Existence of God*, New York, Oxford University Press, 2004².
 - *Faith and Reason*, New York, Oxford University Press, 2005².
- TILlich (Paul), *Religion biblique et ontologie*, trad. Jean-Paul Gabus, Paris, P.U.F. (*Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n°36), 1960.

3. Littérature secondaire

- AERTSEN (Jan. A), *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden/Boston 1996.
- & SPEER (Andreas), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, coll. *Miscellanea Medievalia* 26, Berlin - New York, 1998.
 - « The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages », dans *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Brill, Leiden/Boston, 2011.
 - *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, coll. *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* (Brill), Leiden/Boston, 2012, p. 481-495.
 - et SPEER (Andreas), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, coll. *Miscellanea Medievalia* 26, Berlin-New York 1998.
- AUBENQUE (Pierre), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F. 1966².

- BALTHASAR (Hans Urs von), *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, trad. franç. Paris, Beauchesne, 1988.
- BERUBE (Camille), « La première école scotiste », dans *Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle* (Etudes de philosophie médiévale, Hors-série).
- BIARD (Joël), *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Vrin, Paris, 2012.
- BIANCHI (Luca), et RANDI (Eugenio), *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Paris,-Fribourg, « Vestigia » 11, 1993.
- BOULNOIS (Olivier), « Quand commence l'onto-théologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », dans *Revue Thomiste* 95 (1995), p. 85-108.
- *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1999.
 - (éd.) *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 3-4 septembre 2002*, coll. « Textes et Etudes du Moyen-Age » 26, Brepols, 2004.
 - *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age (V^e-XVI^e siècle)*, Paris, Seuil, coll. « Des Travaux », 2008.
 - (dir.) *Philosophie et théologie au Moyen Age. Anthologie*, t. II, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2009.
 - *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Age*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2013.
- BOUREAU (Alain), *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380) (La raison scolastique II)*, Paris, Les Belles lettres, 2007.
- BROWN (Stephen), « L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle », dans *John Duns Scotus, Metaphysics and Ethics*, Ed. Ludger Honnefelder, Rega Wood & Mechtild Dreyer, Leiden/Boston, Brill, 1996.
- CHENU (Marie-Dominique), *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montréal 1954.
- CHEVALIER (Ulysse), *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, I, Bio-bibliographie*, col. 642-643.
- CLAVIER (Paul), *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2004.
- COURTENAY (William), *Changing approaches to fourteenth century thought*, Toronto, 2007.
- COURTINE (Jean-François), *Inventio analogiae*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2005².

- *Suarez et le système de la métaphysique. Métaphysique et onto-théologie*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2005.
- D'ALENÇON, P.E., dans *Dictionnaire de théologie catholique* 2, 1905, col. 986-987.
- ELDERS (Leo J.), *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de l'I.P.C., éd. Parole et Silence, 2009.
- *The Ethics of St. Thomas Aquinas. Happiness, Natural Law and the Virtues*, éd. Peter Lang, Francfort-sur-le-Main, 2005.
- *The Philosophy of Nature of St Thomas Aquinas. Nature, the Universe, Man*, éd. Peter Lang, Francfort-sur-le-Main, 1997.
- *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden/Boston, Brill, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », 1990.
- FORLIVESI (Marco), « 'Quae in hac questione tradit doctor videntur humanum ingenium superare'. Scotus, Andres, Bonet, Zerbi and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics », dans Pasquale Porro & Jacob Schmütz (éd.), *La Posterita di Giovanni Duns Scoto*, Quaestio 8, Turnhout, 2008, p. 219-277.
- GILON (Odile), *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Bruxelles, éd. Ousia, 2012.
- GILSON (Etienne), *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin, 2008.
- GOURIS (Wouter), « The Foundation of the Principle of Non-contradiction. Some Remarks on the Medieval Transformation of Metaphysics », tiré à part numérique.
- *Implicit Knowledge. Being as First Known in Peter of Oriol*, coll. « Recherches de philosophie et de théologie médiévales » (69, 1), Peeters, Louvain, 2002.
- HADOT (Pierre), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HONNEFELDER (Ludger), *La Métaphysique comme science transcendantale entre le Moyen Age et les Temps Modernes*, Paris, P.U.F., 2002.
- HUMBRECHT (Thierry-Dominique), *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.
- KÖNIG-PRALONG (Catherine), *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.
- KOYAMA (Chamaru), *Nature in Medieval Thought, Some Approaches East and West*, Brill, Leiden/Boston/Cologne, 2000.

- KRETZMANN (Norman), *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in "Summa contra gentiles"*, Oxford, 1997.
- LE GOFF (Jacques), *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Points Seuil, coll. « Histoire », 1985.
- LIBERA (Alain de), « Le relativisme historique : Théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité' », *Les études philosophiques* 4/1999, p. 479-494.
- « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale », dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard – Centre Pompidou (Folio Essais), 2000, p. 552-587.
 - *L'Art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.
 - *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, 2 vol., 2007-2008.
 - *La référence vide*, Paris, P.U.F., 2002.
 - *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1996.
- LOHR (Charles),
- *Medieval latin Arsitotele commentaries*, dans *Traditio* 28 (1972), p. 284-286.
 - *Commentateurs d'Aristote au Moyen Age latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Vestigia 2, Fribourg/Paris, 1988 p. 176.
- MANDRELLA (Isabelle), „Metaphysik als Supertranszendentalwissenschaft ? Zum scotischen Metaphysikentwurf des Nicolaus Bonetus“, dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 75 (2008), p. 161-193. Trad. franç. dans Pasquale Porro/Jacob Schmütz (éd.), *La Posterità di Giovanni Duns Scoto, Quaestio 8*, Turnhout, 2008 p. 159-175.
- « Le sujet de la métaphysique et sa relation au *conceptus entis transcendentissimi* aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles », *Medioevo* 34, Padoue, 2009.
- BARCELONE (Martin de), *Nicolas Bonet (+1343), Tourangeau, Doctor prolificus*, dans *Etudes franciscaines* 37 (1925), p. 638-657.
- *Fr. Nicolas Bonet, O.M. (+1343), Doctor prolificus*, dans *Estudis Franciscans* 38 (1926), p. 96 sq.
- MURALT (André de), *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden/Boston, Brill, 1993 (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters).
- MURRAY (A. V.), *Abelard and Saint Bernard. A Study in Twelfth Century 'Modernism'*, New York, Manchester University Press, 1967.

- NAULT (Frédéric), *Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction*, Paris/Montréal 2000.
- O'BRIAN, F., dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 9, 1937, col. 849-852.
- OLIVA (Adriano), *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris, Vrin, 2006.
- PICHE (Dominique), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.
- PINI (Giorgio), « Univocity in Scotus's Questions on Metaphysics. The solution to a Riddle », tiré à part numérique.
– « Scotus on doing Metaphysics in *statu isto* », tiré à part numérique.
- PORRO (Pasquale) « Res a reor, reris/res a ratitudine », dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds) *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (Textes et études du moyen âge, n°57), Porto, 2011.
- PUTALLAZ (François-Xavier), IMBACH (Ruedi), *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.
- RIESCO TERRERO (José), *Nicolás Bonet escribe una metafísica sistemática dos siglos y medio antes que Suarez*, dans *Salmanticensis* 9 (1962), p. 3-21.
- STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid, 1949-1980, t. IV, p. 16.
- TORELL (Jean-Pierre), « Philosophie et théologie d'après le prologue de Thomas d'Aquin au 'Super Boetium de Trinitate'. Essai d'une lecture théologique », dans *Nouvelles recherches thomasiennes*, Vrin, Paris, 2008 p. 11-61.
- WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, nova editio, Roma 1906-1936, VII, p. 257-259 et *Sbaralea Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum a S. Francisco institutorum*, nouv. éd., Rome, 1908-1936, II, p. 269-270.
- WEIJERS (Olga), *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris, : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, n°6 (L-O), dans *Studia Artistarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales*, 13 (Brepols), p. 138-141.
- WEILL-PAROT (Nicolas), *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- WELTEN (Ruud), *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. franç. S. Camilleri, Paris, L'Harmattan, 2011.

ZARADER (Marlène), *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Vrin, 2013²
(Seuil, 1990).

ZIMMERMANN (Andreas), *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Louvain 1998
(Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. Bibliotheca, 1) [1ère éd. Leiden –
Cologne 1965 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 8)].

ZOUBOV (Vassili), *Walter Catton, Gérard d'Odon et Nicolas Bonet*, dans *Physis I* (1959), p.
261-278, tiré à part numérique.

Chapitre liminaire

HISTOIRE D'UN ADJECTIF

Etant convaincue qu'en matière d'histoire intellectuelle, la meilleure manière d'approcher la chose (*chose* qui est ici non point référent extérieur mais concept, contenu de pensée, évolution intellectuelle ou que sais-je encore) est d'étudier l'existence et l'usage des mots qui tout à la fois la disent et la forgent, faisant affleurer la pensée sous le langage, notre première enquête est menée au ras des mots : où et à partir de quand rencontre-t-on dans les textes le couple *theologia naturalis*, et en quel sens ? Quel est l'usage des autres épithètes équivalentes, *rationalis* ou *philosophica*, et peut-on justement les dire équivalentes dans l'usage qu'en fait le Moyen Age ?

Notre enquête portant sur la théologie chrétienne latine, nous la ferons démarrer avec Augustin, que l'on peut considérer à plus d'un titre comme le père de la rationalité théologique occidentale,¹ et la limiterons aux sources textuelles disponibles en langue latine, en usage chez les théologiens médiévaux.

*

1. CHEZ VARRON ET AUGUSTIN

La première occurrence connue du syntagme *theologia naturalis* en domaine chrétien se trouve dans la *Cité de Dieu* d'Augustin, dans un passage où il évoque l'emploi du terme *theologia* dans la philosophie stoïcienne, tel qu'il est rapporté par Varron² : il existe selon ce dernier trois sortes de théologie, la théologie « mythique », qui est celle des poètes et traite

¹ Ici comme ailleurs, « Au commencement était saint Augustin » (O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age (V^e-XVI^e siècle)*, Seuil, coll. « Des Travaux », Paris 2008, p. 25).

² Cf. *De civitate Dei contra paganos*, lib. VI (éd. lat. élec. <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>) 5. 1. (...) « tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile. Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam 'mythos' Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. (...) 5. 3. (...) Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundae, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus. » Et Augustin de s'indigner contre une telle tripartition que Varron fait intervenir entre ces trois sortes de théologies qui devraient, en droit et selon la vérité, être organiquement liées : « *Duas vero illas theologias, primam et tertiam, theatri scilicet atque urbis, distinxit an iunxit? Videmus enim non continuo, quod est urbis, pertinere posse et ad mundum, quamvis urbes esse videamus in mundo; fieri enim potest, ut in urbe secundum falsas opiniones ea colantur et ea credantur, quorum in mundo vel extra mundum natura sit nusquam: theatrum vero ubi est nisi in urbe? Quis theatrum instituit nisi civitas? Propter quid instituit nisi propter ludos scaenicos? Ubi sunt ludi scaenici nisi in rebus divinis, de quibus hi libri tanta sollertia conscribuntur?* »

des origines mythologiques du monde – sens qui correspond à la signification primitive du terme *theologia* tel qu'on peut le trouver employé par Platon, et Aristote à sa suite¹ ; la théologie « politique » ou « civile », qui rassemble les citoyens dans une pratique religieuse commune au moyen du culte public rendu aux dieux ; la théologie « naturelle » enfin, que l'on appellerait plus proprement théologie « physique » (au sens où la « physique » désigne une partie de la philosophie), qui appartient au domaine de la connaissance philosophique proprement dite, et rend compte des relations entre le monde et les dieux. Trois remarques sur cette première occurrence, et une conclusion : [1] *theologia* étant un terme totalement inusité chez Augustin – qu'il prend la peine de paraphraser comme « raison déployée au sujet des dieux » (*ratio quae de diis explicatur*) –, *theologia naturalis* l'est plus encore ; [2] l'expression, dans sa première apparition, renvoie à un domaine déterminé d'une philosophie bien précise, le stoïcisme : la théologie naturelle est alors une pièce d'un système philosophique particulier, et certainement pas une notion généralisable à tout un domaine de la pensée ; [3] la *theologia naturalis* désigne une réalité intégralement païenne, qu'Augustin ne reprend pas à son compte telle quelle.² La conclusion en découle comme de source : la « théologie naturelle » dont Augustin fait mention est tout sauf une discipline philosophique transhistorique propre à la culture chrétienne, elle est une sorte d'expression un peu exotique pour décrire un aspect de la conception stoïcienne et païenne de la religion et des dieux, celle précisément à laquelle Augustin oppose la vérité chrétienne.

Bien qu'Augustin ne reprenne pas à son compte la « théologie naturelle » à peine esquissée pour en faire l'une des provinces de la raison croyante³, le devenir chrétien de cette

¹ C'est en ce sens d'une théologie mythique qu'Aristote fait référence aux « premiers théologiens » qui « ont fait d'Okéanos et de Thétys les parents de la génération et ils l'ont fait de l'eau, celle que les poètes appellent le Styx, le serment des dieux, car le plus ancien est le plus respectable et le plus respectable est le serment. » Aristote, *Métaphysique* A 983b 29, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Flammarion, Paris 2008, p. 81. La n. 2 précise qu'« antérieurement à Homère et à Hésiode, il y eut un cycle de poèmes épiques qui ne nous est pas parvenu et qui comportait une Théogonie », vraisemblablement celle à laquelle fait référence Aristote. Même emploi en *Métaphysique* B 1000a 9 (« les poètes proches d'Hésiode et tous les théologiens... » éd. cit. p. 135), A 1071b27 (s'il en est comme ce que disent les théologiens qui font tout naître de la nuit... », éd. cit. p. 389).

² Le fait que cette *theologia naturalis* soit exposée dans le *De civitate Dei* n'a rien d'anodin sous ce rapport, puisque le titre complet de l'ouvrage est *De civitate Dei contra paganos*, écrit dans lequel Augustin s'attache à manifester la supériorité du christianisme sur le paganisme, et à affirmer fortement l'identité chrétienne dans l'atmosphère de fin de civilisation qui accompagne la fin de l'Empire romain. La *theologia naturalis* est donc explicitement et sans ambiguïté possible rejetée dans le camp païen. c'est en fait la tripartition même entre théologie mythique, naturelle et civile qui est rejetée par Augustin, à laquelle il oppose l'unité de la vérité chrétienne qui comprend en elle seule toutes les dimensions.

³ Ce n'est pas seulement la « théologie naturelle » qui est rejetée comme païenne par Augustin : il laisse de côté le terme même de *theologia*, qui reste donc réservé pour l'heure à la philosophie païenne. C'est en fait toute l'architecture de la *theologia* stoïcienne, dans sa tripartition – jugée mensongère par Augustin – entre théologie mythique, naturelle et civile qui est rejetée par lui. Cette fragmentation du religieux réserve la vérité philosophique sur Dieu aux petits groupes de privilégiés qui en discutent à l'ombre des écoles, laissant la mythologie régner au théâtre et le ritualisme politique s'imposer dans la cité sans la moindre quête de vérité :

notion est toutefois déjà présent en germe : s'il fallait situer et caractériser la foi chrétienne par rapport à cette tripartition païenne de la théologie, la connaissance du Dieu qui se révèle dans la Bible se placerait en équivalent de la théologie naturelle, parce que, comme elle, elle se veut du domaine de la connaissance et de la vérité philosophique.¹ Il faut ici souligner l'importance destinale de ce choix, augustinien, mais commun encore à tous les Pères² : la religion chrétienne n'est pas d'abord un récit des origines ni une pratique collective, elle est placée d'emblée du côté du *Logos*, de la vérité qui se révèle comme sagesse suprême ; le critère de *vérité* est précisément ce qui distingue la foi chrétienne de toutes les autres philosophies, qui ne sont que constructions humaines et par là vouées à l'erreur – alors que la foi chrétienne repose sur la Parole de Dieu même qui se révèle, qui ne sont pas d'abord discours de vérité mais pratiques de sagesse humaine³ – alors que la foi chrétienne repose sur l'accueil d'une Parole et d'une révélation qui contient contenant la Vérité même à laquelle est

c'est tout le champ lexical de la fable, du mensonge, de la fiction et de tout ce qui s'ensuit qui est ici déployé par Augustin pour dénoncer la religiosité païenne, à laquelle il oppose l'unité de la révélation chrétienne – vérité totale qui comprend en elle seule toutes les dimensions que le paganisme fragmentait dans les divers secteurs de la vie publique ou privée. Rejetant l'ensemble de l'architecture théologique païenne, on comprend aisément qu'il n'en ait pas repris à son compte l'une ou l'autre partie puisque c'était cette partition même qui était en cause.

¹ C'est en effet avec la théologie des philosophes, et elle seule, qu'Augustin s'attache à discuter, méprisant comme mensongères et grotesques les autres formes de religiosité. Le livre VIII du *De civitate*, qui s'ouvre par l'annonce de ce dialogue recherché entre la théologie naturelle des philosophes païens et la vérité révélée du christianisme, présente en effet la démarche théologique des philosophes comme une recherche de Dieu extrêmement positive, quoique mêlée d'erreurs – recherche qui trouve son accomplissement et son but dans la révélation chrétienne. Plus que la *theologia naturalis* de Varron, c'est le platonisme qui est choisi ici par Augustin comme partenaire privilégié, parce que le plus proche selon lui de la vérité chrétienne : « *Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum et explicatione librorum. De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus (...), sed cum philosophis est habenda collatio; quorum ipsum nomen si latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei. (...) Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologian pertinent, quo verbo Graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem; nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos ob eam causam colendos putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologian naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit, isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit. Hos philosophos Platonicos appellatos a Platone doctore vocabulo derivato nullus, qui haec vel tenuiter audivit, ignorat. De hoc igitur Platone, quae necessaria praesenti quaestioni existimo, breviter attingam, prius illis commemorans, qui eum in eodem genere litterarum tempore praecesserunt.* » (*De civitate*, éd. cit. VIII, 1).

² Le thème du *Logos – Verbum* pour les latins – est en effet l'un des thèmes, sinon le thème privilégié dans l'œuvre commune des Pères de l'Eglise. Il tire son origine de la source johannique, mais également du thème de la sagesse et de la connaissance de Dieu dans les épîtres pauliniennes, qui constituent un fondement scripturaire commun pour l'ensemble des développements théologiques du christianisme tant oriental qu'occidental. Le Dieu fait homme étant *Logos*, Sagesse de Dieu se révélant, la connaissance elle-même revêt une valeur de salut – en témoignent les nombreuses dérives de type gnostique des premiers siècles du christianisme, et au-delà.

³ Voir à ce propos le livre classique de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002².

attribuée une vertu salvifique. L'œuvre de manifestation de cette vérité, tâche d'évêque et de prédicateur puisqu'il n'y a pas encore de « théologien », réclame la mobilisation à son profit de toute vérité humaine, philosophique en particulier, et légitime l'usage de la dialectique – l'impulsion est ici donnée pour tout le versant latin de la théologie chrétienne, qui s'attachera désormais à explorer de plus en plus et par tous les moyens le contenu intelligible de cette révélation du *Logos*. Mais si l'on peut trouver dans le christianisme une réalité qui corresponde à la théologie naturelle païenne, ce ne sera pas une autre « théologie naturelle » : ce sera l'ensemble de la révélation, qui correspond à la théologie naturelle païenne en ce sens – et en ce sens seulement – qu'elle rend possible un discours vrai sur Dieu, vrai d'une vérité qui est équivalente et même supérieure à la vérité que peut atteindre la philosophie. L'idée chez Augustin n'est pas propre au *De civitate Dei*, mais représente au contraire l'un des traits les plus constants de l'œuvre et même de la vie d'Augustin : on sait en effet le rôle majeur joué par la philosophie dans la conversion du jeune rhéteur,¹ et la valeur primordiale accordée par lui à la recherche de la vérité.²

L'œuvre d'Augustin ayant été lue, commentée, reprise pendant tout le Moyen âge, l'on peut s'interroger à juste titre sur la fortune de cette *theologia naturalis* qu'évoque le *De civitate* : quelle sera la destinée médiévale de ces quelques lignes d'Augustin ? Peut-on tracer une ligne de continuité entre l'apparition du syntagme *theologia naturalis* dans *La cité de Dieu* et l'emploi qui en sera fait quelques siècles plus tard dans l'école scotiste au moment de l'apparition du premier traité de « théologie naturelle » ? A-t-on revisité les mots d'Augustin, ou bien plutôt inventé une nouvelle expression pour désigner la discipline naissante, qualitativement nouvelle et édifiée sur un sol philosophique étranger à Augustin ? Dans la mesure où l'évêque d'Hippone identifie sans reprise la « théologie naturelle » au passé païen et stoïcien, n'a-t-il pas du même coup neutralisé le dynamisme qui aurait pu porter le devenir de la notion, aussi bien que des mots pour la dire ?

*

¹ Voir à ce propos les livres VII et VIII des *Confessions*, rapportant la découverte de la philosophie platonicienne par Augustin, et sa conversion au christianisme (<http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

² Si l'œuvre entière d'Augustin témoigne de cette primauté donnée à la vérité, le *De vera religione* (http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm) est sans doute l'écrit augustinien le plus parlant à ce propos.

2. L'HAPAX THOMASIEN

Et il semble bien en effet que *theologia naturalis* garde son sens augustinien primitif, sans évolution notable, jusqu'au XIII^e siècle, où l'on peut voir le syntagme surgir çà et là comme un hapax, par exemple chez Thomas d'Aquin¹ : on connaît bien ce passage de la *Somme de théologie* où Thomas, dans une description de la théologie païenne, renvoie presque mot pour mot à Augustin :

Or ils affirmaient que ces deux dernières opinions appartenaient à la '*théologie physique*', qui était l'objet de la considération philosophique et avait pour cadre le monde, et que les philosophes enseignaient dans les écoles. Quant à cette autre au sujet du culte des hommes, ils disaient qu'elle appartenait à la '*théologie mythique*', celle que l'on représentait au théâtre d'après les fictions des poètes. La dernière, concernant les images, appartenait selon eux à la '*théologie politique*', qui était célébrée dans les temples par les prêtres. Or tout cela relevait d'une superstition idolâtrique.²

Si la *Somme* emploie l'adjectif *physicam* pour qualifier la théologie de la nature des anciens, on trouve également ailleurs, dans le commentaire sur l'Épître aux Romains, notre *theologia naturalis*, avec une valeur identique à celle de la *theologia physica* de la *Somme de théologie*, et ici encore dans une reprise d'Augustin :

Il semble que l'apôtre évoque ici la triple théologie des païens : la [théologie] politique d'abord, observée par les prêtres qui adoraient les idoles dans le temple – et c'est à ce propos qu'il dit : « et ils altérèrent la gloire du Dieu incorruptible » ; deuxièmement la théologie mythique, transmise par les poètes au théâtre – et c'est à ce propos qu'il dit : « eux qui changèrent la vérité de Dieu en mensonge » ; troisièmement la *théologie naturelle*, que les philosophes observaient dans le monde, adorant des parties du monde – et c'est à ce propos qu'il dit : « et ils adorèrent et servirent la créature plus que le Créateur.³

¹ On remarque l'influence de la paraphrase Augustinienne du terme 'theologia' dans l'usage médiéval de cette notion, reprise mot pour mot chez Thomas : Super Sent., lib. 1 q. 1 a. 4 arg. 1. [...] ² *Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo, et Summa Theologiae I, q. 1 a. 7 s.c. Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.*

² *Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum repraesentabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant.* (ST II-II, q. 94 a. 1) Thomas renvoie ici explicitement à Augustin : *Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei.*

³ *Videtur autem apostolus triplicem theologiam tangere gentilium. Primo quidem civilem, quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo; et quantum ad hoc dicit: et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei. Secundo theologiam fabularem, quam poetae tradebant in theatris; et quantum ad hoc dicit: quicommutaverunt veritatem Dei in mendacium. Tertio theologiam naturalem, quam observaverunt philosophi in*

Si Thomas reprend ici encore Augustin, ce n'est pas toutefois sans en biaiser quelque peu l'interprétation, au bénéfice de l'exégèse : la théologie naturelle des écoles philosophiques de l'antiquité est transformée ici ni plus ni moins en une forme d'idolâtrie, contre Augustin qui semble considérer la théologie naturelle des païens avec davantage de bienveillance, comme une authentique forme de philosophie – quoiqu'il lui préfère le platonisme, plus digne selon lui de la considération du chrétien.

Il est frappant de constater qu'en dépit des développements médiévaux sur la notion de nature, *theologia naturalis* garde ici son sens de théologie physique, alors que dans la théologie occidentale le champ lexical de la *natura* revêt un usage théologique totalement différent de celui de la philosophie de la nature de l'antiquité – tout se passe comme si le syntagme *theologia naturalis* était demeuré en sommeil, privé de tout dynamisme, pendant la majeure partie du Moyen Age. La théologie occidentale a en effet développé à l'envi le thème des rapports de la nature et de la grâce, désignant par le terme de *natura* la créature dans l'état qui lui est propre en l'absence de la grâce, chargeant ce terme de tout le poids de l'économie du salut, de la *natura lapsa* à la nature rachetée ; il était en apparence facile de charger la *theologia naturalis* de tout cet arrière-plan théologique – il a pourtant fallu attendre le XIV^e siècle pour qu'un maître en théologie se mette à utiliser l'adjectif en ce sens à côté de *theologia*. Pourquoi le glissement ne s'est-il pas opéré plus tôt, alors que les mots étaient là, tout près à être investis d'un nouveau sens, comme le Moyen Age a toujours eu l'art de le faire ? Force est de constater que *theologia naturalis* n'est jusqu'au XIV^e siècle qu'une référence à la philosophie du passé, fondée sur un lieu textuel augustinien cité pour mémoire sans que l'on ait même l'idée de la réinventer avec de nouveaux contenus. Il faudrait pouvoir évaluer avec justesse cette non-évolution lexicale dans les siècles qui séparent Augustin de Thomas : si le syntagme lui-même garde sans exception son sens augustinien (ce qui serait à vérifier par une étude exhaustive de la production théologique), il y a nécessairement certaines évolutions lexicales 'latérales' qu'il serait bon de suivre pour mieux comprendre le réinvestissement du sens de *theologia naturalis* au XIV^e siècle.

*

mundo, partes mundi colentes; et quantum ad hoc dicit: et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori. (Super Rom. cap. 1 l. 7).

3. LA CATEGORIE DE « NATURE » DANS LE DISCOURS SCOLASTIQUE – QUELQUES REMARQUES

Une analyse fine et complète de l'emploi du champ lexical de la *natura* dans la production philosophique médiévale demanderait un travail colossal qui ne peut être entrepris dans le cadre de cette étude – nous nous contenterons ici de relever quelques pistes dont des recherches plus poussées devront vérifier la pertinence. Si la catégorie de 'nature' n'est pas utilisée telle quelle pour qualifier un pan entier du savoir scientifique, elle est pourtant abondamment mobilisée par les théologiens en un sens analogue – voire identique ? – à celui qu'elle revêt dans le couple lexical qui nous occupe. Prenons par exemple, 'au hasard', Thomas d'Aquin : si *theologia naturalis* est employé dans un sens strictement augustinien, équivalent à *theologia physica*, l'adjectif *naturalis*, employé pour qualifier non la théologie mais la raison, est bien plus intéressant pour notre propos : comme nous aurons l'occasion d'y revenir, Thomas distingue très nettement deux ordres dans le savoir théologique, l'ordre de la raison naturelle, domaine privilégiés des philosophes, qui peut se développer selon sa logique propre indépendamment de la révélation – quoique celle-ci se révèle *de facto* d'un grand secours y compris dans le domaine des vérités naturelles –, et l'ordre des vérités révélées, inaccessibles à la raison naturelle livrée à ses seules forces. Une recherche simple dans l'*Index thomisticus* révèle non moins de cent-neuf occurrences du couple *ratio naturalis* en quatre-vingt-douze lieux du corpus thomasiens (chiffre qui serait encore augmenté en incluant les variantes grammaticales du syntagme), cent-trois occurrences de *naturali cognitione*, près de quatre-vingt pour *naturale lumen*, treize pour *naturalis intellectus*, peut-être une dizaine de cas de *naturaliter cognosci* : cette distinction des ordres du savoir est d'une importance capitale pour comprendre les équilibres de l'œuvre du Docteur angélique. Le terme *naturalis*, dans toutes les occurrences citées, n'a évidemment pas le sens de *physique* mais bien celui de la nature par opposition à la surnature – à titre d'exemple, le syntagme *naturali cognitione* est utilisé dans le *Commentaire des Sentences* de Thomas dans le cadre d'une réflexion sur la théologie trinitaire, où il s'agit de savoir si la connaissance de Dieu comme Trinité est accessible ou non à la connaissance naturelle des philosophes : il s'agit donc bien du sens que nous cherchons, et que nous retrouvons dans le *naturalis* du titre de Bonet. Mais il s'agit bien chez Thomas de *ratio naturalis* (ou bien *intellectus*, *lumen*, ou encore *cognitio*, ce qui revient au même ici), et non de *theologia naturalis* : il n'y a pas chez Thomas de discipline philosophique qui pourrait être désignée par l'expression *theologia naturalis*, mais il y a une voie naturelle comme chemin de vérité accessible à la raison humaine, dans une interpénétration constante avec la *theologia sacrae scripturae* – pas de discipline, pas de

domaine réservé estampillé ‘théologie naturelle’, mais une faculté de l’homme qui lui permet de mener naturellement certaines investigations philosophiques que la *sacra doctrina* vient reprendre et prolonger¹. D’où vient la séparation des domaines qui rendra la théologie naturelle capable de donner son nom à un traité ?

L’examen du champ lexical de la nature ne nous dira rien de plus si nous demeurons dans une perspective interne à la théologie : les mots n’évoluant pas tout seuls, on ne pourra pas rendre compte de la distinction progressive des domaines en établissant les statistiques de l’emploi du terme *naturalis* chez les théologiens – au reste, le sens théologique de ce terme semble rester parfaitement stable, à le considérer en lui-même et *sous la plume des théologiens*. Si l’étude du vocabulaire doit encore nous aider, il faut quitter ici le point de vue du théologien pour nous tourner vers d’autres acteurs intellectuels de la scolastique : j’ai nommé les artiens. Car la production philosophique des maîtres ès arts semble, sur base de la connaissance – limitée – que nous en avons, donner lieu à d’intéressants glissements sémantiques autour de la notion de ‘nature’.

Avant de mener à bien cette enquête lexicologique, un bref rappel de la situation institutionnelle s’impose : nous sommes dans le cadre d’une université où la théologie occupe le sommet de l’institution, position d’où elle peut assumer une fonction rectrice vis-à-vis des autres sciences, voire un rôle de censeur, comme en témoignent les deux vagues de condamnations consécutives de 1270 et 1277 à la Sorbonne. La formation des maîtres y est finalisée par la théologie, mais requiert une formation propédeutique basée sur l’enseignement des arts libéraux et de la philosophie, afin de doter les futurs maîtres en théologie de tous les outils intellectuels indispensables à la compréhension des textes sacrés d’une part, et d’autre part à cette « mise en catégorie de la révélation » qu’est la théologie – qui au demeurant se constitue de plus en plus à part de l’interprétation du texte biblique, requérant d’autant plus de connaissances en matière de philosophie spéculative qu’elle est plus détachée de son support textuel originaire. On a donc une subordination stricte entre deux domaines de l’intelligence : celui de la raison humaine ‘naturelle’ qui explore et établit toutes les connaissances préalables à l’intelligence de la foi, philosophie comprise, et celui de la raison éclairée par la révélation, étage supérieur de la connaissance, sommet auquel toutes les sciences profanes sont

¹ Si Thomas d’Aquin emploie de façon complémentaires les deux « voies » qu’il distingue, celle de la raison naturelle et celle de l’investigation du donné révélé, sans s’interroger sans cesse sur sa méthode, il n’en représente pas moins un jalon d’une importance capitale dans le cheminement vers une raison naturelle « séquestrée dans son quant-à-soi », pour reprendre une expression de Bonet (employée dans sa *Théologie* pour caractériser la personne, lib. VI, p. 539). Le commentaire de Thomas au *De Trinitate* de Boèce, en particulier, met en œuvre un arsenal conceptuel qui rend possible la constitution d’une théologie établie sur des bases exclusivement rationnelles.

ordonnées – institutionnellement parlant, la philosophie est la CP de la théologie. Or la philosophie, dans son mouvement originaire, n’a jamais eu vocation à servir de classe préparatoire, mais nourrit tendanciellement des prétentions totalisantes : la philosophie à l’université médiévale s’étudie au contact de textes qui, pris en eux-mêmes, dessinent une vision du monde cohérente et autonome, profane, païenne – si bien qu’au sein même de l’institution universitaire l’on trouve de plus en plus de maîtres qui choisissent délibérément de rester à la faculté des arts, sans jamais passer à l’étage supérieur, et y développent sur des bases « purement philosophiques » une pensée étrangère en bien des points à la doctrine sacrée telle qu’elle est pratiquée en faculté de théologie. S’y développe une théorie, portée par des maîtres tels Siger de Brabant ou Boèce de Dacie, selon laquelle la philosophie peut être valide dans son ordre propre, quand bien même ses conclusions seraient contraires à la foi chrétienne, puisque la philosophie n’est qu’une région du savoir établie sur des bases relatives, qui ne jouit donc que d’une vérité *secundum quid* en regard de la vérité absolue de la révélation – il y a donc tout à la fois autonomie, validité et relativité de la raison naturelle par rapport à la raison croyante qui jouit d’un privilège absolu¹.

Ad propositum revertentes : on remarque dans le milieu des artiens un usage particulier, et relativement ambigu, de la notion de ‘nature’, fréquemment employée dans des œuvres abordant des sujets sensibles tels que l’éternité du monde ou l’unité de l’intellect agent, pour argumenter la légitimité de développements philosophiques menés abstraction faite de la foi en la révélation. Deux œuvres peuvent, par hypothèse, être considérées comme exemplaires d’une nouvelle évolution sémantique : le *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie et le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant. Dans son *De aeternitate mundi*, l’épithète *naturalis* utilisé par l’auteur pour qualifier la démarche mise en œuvre semble revêtir un sens physique très classique – comment ne pas approuver la démarche de Boèce, qui affirme vouloir « traiter des réalités naturelles naturellement », autrement dit aborder les problèmes de la physique (*alias* « philosophie naturelle ») selon les lois propres à cette discipline. La même remarque pourrait être faite concernant son *De generatione et corruptione* : s’agissant de philosophie de la nature, *nihil ad philosophum naturalem de Dei miraculis*, pourrait-on dire en paraphrasant Albert² – les lois de la physique sont reines dans leur domaine propre. Pourtant, sous la plume de Boèce, l’épithète *naturalis* porte une charge sémantique qui dépasse largement la simple

¹ Voir à ce propos L. Bianchi, « Loquens ut naturalis », dans L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age* Paris-Fribourg 1993, 30-70 (Vestigia, 11).

² « ‘Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram’, [slogan] paradoxalement emprunté aux *Sermons sur le Cantique des Cantiques* de saint Bernard et que reprend, sans le savoir, un Siger. » A. de Libera, « Philosophie et censure, Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277 », dans J.A. Aertsen et A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, op. cit. p. 71-89.

acception physique : il s'agit de définir un domaine de rationalité autonome et cohérent, volontiers totalisant dans son ordre propre quoique relatif dans l'absolu – relatif, mais non point partiel, puisqu'il s'agit de différents ordres qui ne sont plus deux voies qui se rencontrent comme chez Thomas (raison naturelle de bas en haut et révélation de haut en bas) pour se fondre en un tout unifié, mais de deux sphères indépendantes l'une de l'autre. Leur étanchéité interdit de considérer la philosophie comme partie d'une vérité totale qui serait obtenue grâce à la jonction de l'intelligence de l'homme dans sa tension vers Dieu et du *Logos* divin se révélant : c'est précisément cette façon de traiter la vérité en fondu-enchaîné qui est récusée par les artiens. Cette dilatation du sens de *naturalis*, provoquée par la situation institutionnelle de ceux qui doivent se contenter d'être appelés « artiens », donc étiquetés « philosophes de la nature », pour pouvoir construire une pensée autonome, devient évidente lorsque l'on confronte l'emploi du terme par Boèce avec celui de Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva* : l'argumentation est similaire en tous points alors qu'on n'est justement plus dans le contexte de la philosophie de la nature mais dans celui de la philosophie de la connaissance et de la psychologie. Peut-être revient-on d'ailleurs ici à une interprétation plus authentiquement aristotélicienne de la *physis*, qui n'a pas chez Aristote l'acception restrictive du règne de l'être mobile, sensible et matériel, mais constitue le lieu même de toute philosophie¹ ? Quoi qu'il en soit de ce point, et à ne considérer que la scolastique médiolatine, la notion de '*natura*' en philosophie prend un sens tout à fait inédit, puisqu'il ne s'agit plus de philosophie naturelle (au sens restreint de cette discipline), et qu'il ne s'agit pas non plus simplement d'un mode de cheminement possible dans l'investigation de la vérité, mais de la définition d'un domaine du savoir clos sur lui-même, élaboré *circumscripta fide*², et totalisant dans son quant-à-soi. C'est chargé de tout cet arrière-plan sémantique, et institutionnel, que l'épithète *naturalis* en viendra à désigner une théologie autonome comme celle de Bonet. Que ce dernier soit théologien (donc supposé soutenir la thèse de l'harmonie de la philosophie et de la théologie au sein d'une vérité unitaire) ne remet pas en cause ce

¹ Sur le rapport entre physique et métaphysique dans l'œuvre d'Aristote, cf. *infra* p. 104.

² « Le vrai problème, latent dans les années 1270, ne pouvait être réglé par un syllabus, qu'il comportât 13, 219 ou 1000 entrées : c'était de savoir si, face à une « question difficile », il était licite – académiquement licite – de procéder *circumscripta fide*. C'est cette question que porte le slogan d'Albert, « *Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram* », paradoxalement emprunté aux *Sermons sur le Cantique des Cantiques* de saint Bernard et que reprend, sans le savoir, un Siger ; c'est elle que porte aussi bien l'expression *Loquens ut naturalis*, dont L. Bianchi a suivi la fortune dans *Vérités dissonantes*. Les artistes du XIII^e siècle n'ont pu ni la porter à son terme ni accéder à sa dimension véritable : la neutralisation (*circumscriptio*) du point de vue de la foi, telle que la pratiquera, par exemple, un Jean Buridan. Réclamant la *libertas philosophandi*, ils ont cru pouvoir « délimiter un territoire inviolable l'intérieur duquel ils pourraient se mouvoir en spécialistes, avec une totale indépendance ». Ils l'ont fait en « soulignant le caractère relatif » de leur savoir spécialisé. » A. de Libera, art. cit. p. 88.

rapprochement avec la surcharge sémantique que le terme revêt chez les artiens : on sait en effet que la condamnation de Tempier, motivée par cette exigence théologique d'homogénéité du vrai, vient consacrer cette structure institutionnelle et intellectuelle, bien loin d'y remédier – en enfermant les artiens dans une étroite subordination à la théologie, elle les confirme du même coup dans les limites institutionnelles qui permettent paradoxalement l'autonomie de leur activité philosophique, et consacre l'existence d'une zone de rationalité naturelle dont il faut régler les rapports avec le domaine de la théologie. Tant et si bien que les développements des artiens autour de la raison naturelle vont réagir sur la pensée des théologiens, qui vont avoir tendance eux aussi à distinguer plus fortement les deux domaines¹.

*

4. USAGE DU TERME CHEZ BONET

C'est donc tout un arrière-plan non seulement théologique (nature VS surnature), mais encore lexicologique et institutionnel qu'il faut supposer derrière le titre de Bonet : la charge sémantique du terme '*naturalis*' y est constituée par la convergence des réflexions théologiques menées autour de la notion de nature d'une part, et de la dilatation sémantique du vocabulaire de la *natura* chez les artiens d'autre part – il faut supposer derrière ce terme tout ce que comporte de sous-entendus le *circumscripta fide* des artiens.

Nous ignorons dans quelle mesure Bonet avait conscience de l'emploi augustinien de *theologia naturalis* – il n'y fait en tous cas pas mention une seule fois dans son traité, aussi pouvons-nous dire tout simplement qu'il *ignore* cette occurrence du syntagme, dans l'un ou l'autre sens de ce terme. Le réinvestissement de sens dont ce couple lexical fait l'objet sous la plume de Bonet ne résulte donc pas d'un glissement de sens progressif à partir du cas particulier de la *Cité de Dieu* d'Augustin – nous avons vu au contraire comment la notion était restée comme « gelée » suite à son emploi par Augustin –, mais s'élabore à partir des différentes acceptions de la '*natura*' que nous avons dégagées plus haut, et tout ce qu'elles supposent. Si donc l'intitulé *Theologia naturalis* semble désigner tout simplement, pour le lecteur non averti, ce que l'homme peut naturellement connaître de Dieu par la philosophie (et on ne voit pas pourquoi un professeur de théologie, même médiéval, n'aurait pas le droit de réunir ce genre de discours philosophique en un traité, ne serait-ce que pour des raisons pédagogiques), l'étude de l'arrière-plan lexical révèle le complexe sémantique et sociologique

¹ Pour le cas de Duns Scot, voir les observations d'O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 471 sq.

que recouvre ce « tout simplement », et donne au simple fait de l'apparition d'un titre une richesse de sens et une profondeur historique d'abord inapparentes.¹

L'apport original de Bonet consiste en trois points : le rapprochement de *theologia* et de *naturalis* en sa nouvelle charge sémantique ; le fait que ce rapprochement des deux termes s'opère dans un titre, instituant par le fait même une discipline nouvelle qui prend place au sommet de l'édifice des sciences, après la *Métaphysique*, la *Philosophie naturelle* et les *Catégories* ; l'apparition corrélatrice d'un *theologus naturalis* pour désigner l'universitaire qui se préoccupe de théologie philosophique.²

Concernant la nouveauté du rapprochement des termes, il faudrait ici parcourir l'ensemble de la production scolastique de l'époque pour s'en rendre compte – ce que nous n'avons pas fait à ce stade : la recherche plein texte dans la totalité du corpus scolastique médiéval n'étant pas encore à l'ordre du jour, l'approche garde nécessairement ici un caractère hypothétique et approximatif, au sens propre d'une approche progressive qui voudrait cerner de mieux en mieux son objet ; il faudrait disposer, pour mieux faire, de données suffisamment précises et exhaustives, et faciles d'accès. Quoi qu'il en soit, ce rapprochement est effectué avec un tel sans-gêne par Bonet qu'il semble bien n'être pas le premier à l'opérer : l'expression 'théologie naturelle' était à tout le moins dans l'air du temps, ce qui veut dire dans les écrits, les enseignements ou/et les débats oraux de l'époque. L'existence du contenu avant le nom semble bien attesté (avec les nuances qui s'imposent), comme nous le verrons plus bas. Tout ce que nous pouvons donc affirmer à ce stade est que la *Theologia naturalis* de Nicolas Bonet est bien en effet le premier traité à nous être parvenu sous ce titre – c'est important, et certain.

Certain, dans la mesure où l'érudition des historiens de la philosophie ne connaît pas la moindre occurrence antérieure de ce syntagme dans un titre ; on peut au demeurant être certain que le titre est d'origine, et non le fruit de l'interprétation d'un éditeur ou d'un copiste tant soit peu intrusif, puisque Bonet l'utilise dans son texte pour désigner son propre traité.

¹ On comprend différemment, une fois donné l'arrière-plan lexical de l'époque, la déclaration d'intention de Bonet qui affirme au début de son traité vouloir mener sa recherche théologique *quousque ratio naturalis se extendit* : si cette déclaration pouvait sembler anodine au premier abord, le poids de ces quelques mots, en termes de définition des limites disciplinaires dans lesquelles s'exerce la pensée, s'alourdit considérablement à prendre en compte l'ensemble des paramètres interprétatifs – la mise en lumière de ces paramètres n'ayant d'autre fonction que de reconduire un énoncé à un maximum de sens possible compte tenu de ses conditions propres d'élaboration.

² « Concludit igitur predictus philosophus, ymmo 'naturalis theologus', quod per necessitatem sunt ibi tres productiones active et tres passive constitutive trium personarum productarum... » (*Theol. nat.* lib. V, p. 532).

Important, dans la mesure où la forme littéraire de la pensée écrite n'est jamais indifférente pour la teneur même de cette pensée et sa structuration : fruit de la pensée, et après elle de l'institution dans laquelle elle s'exerce, la forme littéraire réagit en retour sur l'élaboration même de la pensée, sur la manière de réfléchir, d'ordonner le savoir avant la mise par écrit, de rapporter ce savoir aux autres domaines de connaissance, de le transmettre enfin en conditionnant sa réception d'une façon déterminée.¹ Ce point est décisif et nous y reviendrons.²

*

5. DE QUELQUES TERMES CONNEXES

Le destin du syntagme *theologia naturalis* ayant été ainsi retracé, nous aurions notre affaire, et cela suffirait à éclairer l'histoire de la théologie naturelle pour ce qui peut en être dit à travers l'usage du nom. Ne faudrait-il pas au contraire, pour être complets, étudier l'emploi et le devenir des mots de la famille de '*philosophia*', ou encore de l'épithète '*rationalis*', puisque « théologie naturelle » peut aussi se dire « théologie rationnelle » ou « théologie philosophique ?

Pour ce qui est de « rationnel », il est facile de conclure à la non-pertinence d'une telle enquête, puisque « théologie rationnelle » ne fonctionne comme un équivalent de « théologie naturelle » que pour une philosophie post-kantienne : pour le Moyen âge, *theologia rationalis* ne serait qu'un pléonasme puisque le propre de la *theologia* est précisément d'être rationnelle de part en part (et scientifique depuis le XIII^e siècle), que cette théologie relève du domaine de la philosophie ou de celui de la *doctrina sacra*. Une enquête autour du champ lexical de la raison ne donnerait par conséquent aucun résultat pertinent pour notre étude, sauf à considérer *ratio* flanquée de *naturalis*, ce qui nous ramène à notre première enquête. Un auteur présente pourtant un intérêt certain quant à l'usage du terme *rationalis* : c'est Henri de Gand, le maître de Duns Scot, chez qui la connaissance « rationnelle » se définit comme connaissance philosophique distincte – par opposition à la simple connaissance naturelle confuse. En ce sens, une *theologia rationalis* serait une théologie naturelle établie sur la base d'une métaphysique quidditative doublée d'un idéal de distinction conceptuelle (obtenue par

¹ On se rappelle ici, parmi les avancées méthodologiques majeures apportées par M.-D. Chenu pour la compréhension de la pensée thomasiennne, l'attention portée par lui à cette question de la forme littéraire des écrits – il est devenu parfaitement évident après lui que la pensée de Thomas ne pouvait pas s'interpréter de la même façon selon qu'elle était exprimée dans un commentaire, une Somme, une question disputée, un opuscule polémique, etc. Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal 1954.

² Cf. *infra*, p. 65-67 et 82-83.

resolutio ou analyse) – ce qui correspond assez bien à la théologie naturelle développée par Nicolas Bonet.

Les mots de la famille de *philosophia* révèlent quant à eux à la fois une convergence certaine avec le champ lexical de la *natura* et une plus grande pauvreté de sens eu égard à la complexité sémantique que nous avons dégagée. Convergence, car pour la scolastique médiévale, le *philosophus* est précisément celui qui fait usage de la raison naturelle : jusqu'à un certain point, philosophie et ordre de la raison naturelle sont convertibles – les cinq occurrences de l'expression *secundum philosophiam* dans le corpus thomasiens, à titre d'exemple, semblent être équivalentes à l'expression *secundum rationem naturalem*. Convergence encore dans la mesure où l'ordre de la raison naturelle et le domaine de la philosophie se recouvrent plus parfaitement encore chez les artiens : lorsqu'au début du chapitre 7 de son *De anima intellectiva*, Siger affirme mener sa réflexion *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice proced[at]*, il s'agit à l'évidence de renforcer l'autonomie du champ de la raison naturelle en le fondant exclusivement sur les écrits des philosophes, puisque précisément les philosophes n'ont pas connu la révélation¹.

Et c'est là précisément que l'on relève cette plus grande pauvreté sémantique dont nous parlions : si philosophie et raison naturelle sont convertibles jusqu'à un certain point, la *philosophia* ne cesse pourtant de renvoyer à un passé païen et révolu, comme si toute la philosophie était contenue dans les œuvres des philosophes pré-chrétiens, alors même que le terme de *natura* revêt une palette de sens beaucoup plus riche – la nature n'est pas seulement, sous la plume des théologiens, l'état de l'homme d'avant la grâce, mais encore la nature en tant qu'elle est assumée par la grâce et restaurée par elle dans ses possibilités originelles².

Il n'y a donc peut-être que sous la plume des artiens que l'adéquation est totale entre nature et philosophie – dans la mesure où l'interaction des deux termes jugés équivalents doit avoir joué sur la nouvelle charge sémantique donnée au terme *naturalis* dans la pensée des artiens, et donc, par contre-coup, dans celle des théologiens, c'est sur cette « philosophie » que nous voudrions désormais faire porter l'analyse : le fait que la philosophie en soit venue à

¹ La convergence du double thème nature-philosophie est particulièrement nette dans ce passage de Siger de Brabant, *De anima intellectiva* ch.3, 1.44-48 : « Nous cherchons ici seulement l'intention des philosophes, et principalement d'Aristote, même si peut-être le Philosophe a pensé autrement que ne l'ont disposé la vérité et la sagesse qui ont été transmises par une révélation [...], et qui ne peuvent être conclues par des raisons naturelles. Mais pour l'instant, que rien n'évoque pour nous les miracles de Dieu, puisque nous voulons traiter des raisons naturelles naturellement. » Cité par O. Boulnois, « Le chiasme : la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens », dans J.A. Aertsens et A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, op. cit. p. 599.

² Ainsi, la métaphysique transcendantale de Duns Scot, permettant une connaissance métaphysique de Dieu, se fonde sur la méditation d'*Ex. 3, 14*, citée dans les premières lignes de son *Tractatus de primo principio*.

désigner une discipline intellectuelle à part entière – puisqu’il faut en régler les rapports avec la théologie – fondée exclusivement sur l’étude des auteurs païens, et étudiée avant la théologie, n’est peut-être pas anodin pour la compréhension du soubassement intellectuel de notre *Theologia naturalis*. Cette étude nous demande de retracer dans leur ensemble non seulement les rapports entre philosophie et théologie, mais encore ceux entre le savoir profane en général et la science sacrée au sein de la culture médiévale, esquisse générale qui nous permettra sans doute de comprendre la raison des lignes de fracture, intellectuelle et institutionnelle, qui se dessinent à l’époque de la scolastique et au-delà.

Chapitre I
SPOLIAE AEGYPTORUM
*Le christianisme et la culture antique, des Pères
à la scolastique*

Dès les origines du christianisme, lorsque les premiers auteurs chrétiens ont entrepris d’approfondir la pertinence intellectuelle, la portée et le contenu de la révélation chrétienne, la question s’est posée du rapport avec la culture païenne, philosophique en particulier : fallait-il la regarder comme désormais obsolète, voire nuisible pour la foi chrétienne, ou au contraire l’intégrer dans la vision du monde chrétienne, l’utiliser pour manifester et défendre le contenu de la foi, et en intégrer certains éléments dans la démarche même du croyant ? Malgré quelques réticences initiales, on sait quel sera le parti adopté : la théologie chrétienne – ou mieux : la démarche chrétienne d’intelligence de la foi va peu à peu s’approprier tout ce qui, de la culture antique, lui semblera bon à prendre, le revendiquant comme appartenant de droit à la vérité totale qui est celle du christianisme¹. Un motif biblique reviendra constamment pour justifier cette attitude : la métaphore des *spoliae Aegyptorum*, « dépouilles des Egyptiens » que le peuple juif s’appropriera après que la Mer Rouge eut englouti Pharaon et son armée² – motif qui implique à la fois la conscience de ce que la culture païenne a d’étranger vis-à-vis de la foi chrétienne, et le bien-fondé de la reprise.

¹ Le point de vue exprimé ici est délibérément partial – ou partiel : il concerne essentiellement la part catholique de l’héritage chrétien, pour la simple raison qu’il est non seulement celui que nous connaissons le mieux, mais surtout celui dont il s’agit avec Bonet ; il fait également abstraction de toutes les résurgences en contexte catholique d’une attitude anti-intellectualiste ou anti-philosophiques, qui sont nombreuses et persistantes – il semble néanmoins que l’on puisse identifier un courant dominant bienveillant vis-à-vis de la philosophie et des possibilités de la raison profane.

² C’est le *De doctrina christiana* d’Augustin qu’il faut relire ici, source majeure pour la pensée médiévale des rapports entre philosophie païenne et théologie chrétienne : 40. 60. *Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur* 61; *sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. Quod eorum tamquam aurum et argentum quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accomodata humanae societati qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda Christianum. 40. 61. Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto*

Cette problématique de départ (celle du rapport avec la culture préchrétienne) va peu à peu se transformer, avec l'évolution interne de la pensée théologique, pour s'identifier à la question des rapports entre raison naturelle (philosophie) et raison éclairée par la révélation (théologie). C'est cette transformation que nous nous proposons de suivre dans ce chapitre, celle qui rendra possible la constitution d'une théologie naturelle, sur base des rapports nouvellement problématisés entre raison naturelle et raison éclairée par la foi.

Section 1

De l'usage de la philosophie chez les Pères

Commençons d'abord par invalider le titre : il semble qu'il n'y ait pas à proprement parler d' « usage de la philosophie », d'abord parce qu'il y a plus chez eux qu'une méthode philosophique instrumentale, ensuite parce qu'il n'y a pas chez les Pères « la » philosophie, dont il faudrait régler les rapports avec « la » théologie, mais une démarche philosophique de recherche de la vérité, intégralement assumée dans la démarche de foi du croyant.

Cette « démarche philosophique » implique chez les Pères une profonde dimension existentielle. Les exemples sont multiples – nous nous limiterons ici à en citer deux. Du côté de la patristique grecque, l'exemple le plus accompli de cette synthèse chrétienne de la démarche philosophique et de l'accueil dans la foi de l'événement du Christ est sans doute Grégoire de Nysse, qui a retrouvé au siècle dernier ses lettres de noblesse : Hans Urs von Balthasar met en valeur précisément « le double caractère à la fois dramatique et conceptuel,

Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto innumerabiles Graeci? Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum 62. Quibus omnibus viris superstitiosa Gentium consuetudo, et maxime illis temporibus cum Christi recutiens iugum Christianos persequeretur, disciplinas quas utiles habebat numquam commodaret si eas in usum colendi unius Dei, quo vanus idolorum cultus excinderetur, conversum iri suspicarentur. Sed dederunt aurum et argentum et vestem suam exeunti de Aegypto populo Dei, nescientes quemadmodum illa quae dabant, in Christi obsequium redderent. Illud enim in Exodo factum, sine dubio figuratum est, ut hoc praesignaret. Quod sine praeiudicio alterius aut parvis aut melioris intellegentiae dixerim.

42. 63. Quantum autem minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione divitiarum quas postea Hierosolymae consecutus est, quae maxime in Salomone rege ostenduntur, tanta fit cuncta scientia quae quidem est utilis, collecta de libris Gentium, si divinarum Scripturarum scientiae comparetur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est ibi damnatur, si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur. Hac igitur instructione praeditum cum signa incognita lectorem non impederint, mitem et humilem corde, subiugatum leniter Christo et oneratum sarcina levi, fundatum et radicatum et aedificatum in caritate quem scientia inflare non possit, accedat ad ambigua signa in Scripturis considerata et discutienda, de quibus iam tertio volumine dicere aggrediar, quod Dominus donare dignabitur.

existentiel et essentiel » qui caractérise sa pensée plus que toute autre.¹ Le sous-titre de Balthasar, qui parle de « philosophie religieuse » et non de « théologie » chez Grégoire, est très éclairant sur ce type de démarche intellectuelle et spirituelle, de même que l'expression de « doctrine spirituelle » employée par Daniélou² : la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse serait tout sauf un système discursif élaboré pour lui-même, il est intégration totale de la vérité philosophique dans la démarche du croyant, intelligence de la foi subordonnée à l'union à Dieu qui est le but ultime par-delà tout système philosophique.³ Cette démarche est à des degrés divers partagée par tous les Pères de l'Eglise grecque, qui insistent unanimement sur l'implication existentielle du théologien dans la démarche d'exploration rationnelle de la foi ; elle est affirmée d'une façon particulièrement nette et consciente par la figure majeure de Syméon le Nouveau Théologien, chez qui l'investigation rationnelle de la révélation est curiosité intellectuelle déplacée si elle n'est pas à proportion de l'approfondissement spirituel et mystique du croyant. Vie spirituelle et enquête rationnelle doivent marcher du même pas, sous peine de déséquilibre – et donc de chute dans l'orgueil.

Evidente dans l'Eglise grecque, cette dimension existentielle est valable également chez les Pères latins, quoiqu'avec une coloration plus intellectualiste : Augustin, en qui on veut reconnaître le père de la rationalité théologique occidentale, partage le même souci de lier spiritualité et rationalité dans l'unité d'une même recherche philosophique. Le *De Trinitate* lui-même – si fondamental pour la rationalisation scolastique de la théologie – s'ouvre immédiatement après le prologue sur une dénonciation des abus de la raison en matière d'intelligence de la foi⁴, et un rappel de l'importance de l'Ecriture¹ et surtout de la foi en

¹H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris (Beauchesne) 1988, Introduction p. xvi.

²J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris Aubier 1944, p. 201-210.

³Le thème de l'idole conceptuelle, inauguré par Grégoire de Nysse, signifie précisément que la philosophie et la raison sont légitimées en tant que voies vers Dieu, et certainement pas en tant que « système » qui occulterait la vérité divine en la remplaçant par une *représentation* humaine conceptuelle. Cf. J. Daniélou, *op. cit.* p. 201-210 ; Balthasar, *Présence et pensée*, *op. cit.*, p. 67 sq. ; A. Crouzel, « Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? » RAM 33 (1957), p. 189-202.

⁴*I. I. Lecturus haec quae de Trinitate disserimus, prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentis initium, immaturo et perverso rationis amore falluntur. Quorum nonnulli ea quae de corporalibus rebus sive per sensus corporeos experta notaverunt, sive quae natura humani ingenii et diligentiae vivacitate vel artis adiutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre conantur ut ex his illas metiri atque opinari velint. Sunt item alii qui secundum animi humani naturam vel affectum de Deo sentiunt, si quid sentiunt, et ex hoc errore cum de Deo disputant sermoni suo distortas et fallaces regulas figunt. Est item aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae Deus est erigant intentionem; sed mortalitatis onere praegravati cum et videri volunt scire quod nesciunt et quod volunt scire non possunt, praesumptiones opinionum suarum audacius affirmando intercludunt sibimet intellegentiae vias, magis eligentes sententiam suam non corrigere perversam quam mutare defensam. Et hic quidem omnium morbus est trium generum quae proposui; et eorum scilicet qui secundum corpus de Deo sapiunt; et eorum qui secundum*

Jésus-Christ² comme condition même de l'intelligibilité de la révélation (*intellige ut credas*). On remarque, à la lecture des passages du *De civitate Dei* où Augustin évoque les différents systèmes philosophiques de l'Antiquité, cherchant à situer par rapport à eux la vérité révélée du christianisme, la récurrence sous sa plume du thème de la vie bienheureuse : il ne s'agit pas de connaître abstraitement la structure des êtres ou la nature de Dieu, mais bien de se livrer à une démarche philosophique devant aboutir au bonheur humain le plus accompli, démarche impliquant quête de la vérité et désir de l'union à Dieu. Face aux diverses tentatives des philosophes de l'Antiquité, la *philosophia nostra* (la foi chrétienne) n'est pas présentée d'abord comme un discours théorique plus cohérent intellectuellement que les autres, mais comme le seul véritablement capable de remplir le rôle assigné à la démarche philosophique : celle de mener l'homme à son bonheur ultime, par l'union avec le *Summum bonum* qu'est Dieu. C'est cette quête du bonheur et de l'accomplissement de l'homme qui réclame la vérité de la révélation pour que la foi du croyant ne soit pas vaine : la démarche consiste en une recherche de la béatitude *dans la vérité*, et non en une enquête intellectualiste sur la nature des choses.³

Cette dimension existentielle de la théologie ou de la philosophie religieuse des Pères se comprend pleinement lorsque nous prenons en compte les deux paramètres suivants : qui parle ? à partir de quel matériau philosophique ? S'agissant de la première question, la théologie des premiers temps du christianisme est une théologie d'évêques et de pasteurs, ayant pour tâche de nourrir et de guider la vie spirituelle du peuple chrétien, et non – comme ce sera le cas plus tard – une théologie de professeurs préoccupés par l'élaboration intellectuelle systématique du contenu de la foi. C'est une théologie qui s'exprime sous des formes très variées, au premier chef à travers la catéchèse et l'homélie, et, en un second temps

spiritalem creaturam, sicuti est anima; et eorum qui neque secundum corpus neque secundum spiritalem creaturam, et tamen de Deo falsa existimant, eo remotiores a vero quo id quod sapiunt nec in corpore reperitur nec in facto et condito spiritu nec in ipso Creatore. Qui enim opinatur Deum, verbi gratia, candidum vel rutilum, fallitur; sed tamen haec inveniuntur in corpore. Rursus qui opinatur Deum nunc obliviscentem, nunc recordantem vel si quid huiusmodi est, nihilominus in errore est; sed tamen haec inveniuntur in animo. Qui autem putant eius esse potentiae Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant quod non solum Deus ita non est sed nec spiritalis nec corporalis creatura. Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit.

¹ 1. 2. *Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret.*

² 1.3. Rappel de citations bien connues des épîtres de Paul : *Neque enim iudicavi me scire aliquid in vobis nisi Iesum Christum et hunc crucifixum. Deinde secutus ait: Et ego in infirmitate et in timore et tremore multo fui apud vos [I Cor. 2, 2-3]. Et paulo post eis dicit: Et ego, fratres, non potui loqui vobis quasi spiritalibus sed quasi carnalibus. Quasi parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis, sed nec adhuc quidem potestis [I Cor. 3, 1-2].* (Citations tirées de l'édition électronique du *De Trinitate*, <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>).

³ Présent dans le *De civitate*, ce thème du bonheur est plus développé encore dans le *De beata vita* qu'Augustin consacre à cette question.

seulement, à travers des traités théologiques qui ont pour fonction première de défendre la foi face à l'hérésie, et non pas simplement d'y mener des investigations gratuites et érudites¹. Les hommes qui prennent la parole ici sont, de plus, ceux des « premiers temps », des premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, et en cela particulièrement sensibles à la dimension événementielle de la révélation dans le Christ, encore très proche chronologiquement. Cet ensemble de facteurs joue en faveur d'un ancrage existentiel très fort de l'enquête rationnelle, intégralement au service de la *vie* de la foi, et ordonnée au plus grand bénéfice spirituel du peuple chrétien – il s'agit au premier chef de spiritualité bien plus que d'intellectualité.

Quant au « matériau », soit au sol philosophique d'où s'élabore la pensée des Pères, il faut relire ici les textes de Pierre Hadot sur les « exercices spirituels » comme dimension constitutive de la démarche philosophique de l'Antiquité sont éclairants : les Pères de l'Eglise étaient en contact avec une tradition de philosophie vécue, où l'exploration intellectuelle allait de pair avec une implication de tout l'esprit, volonté et affectivité comprises, dans une attitude de désir et d'amour de la sagesse. La philosophie antique étant démarche spirituelle avant d'être vérité abstraite reposant sur la cohérence d'un discours, on comprend pourquoi nous ne pouvons trouver chez les Pères « la » philosophie et « la » théologie comme disciplines intellectuelles constituées et se faisant face, mais seulement une « *philosophia christiana* » désignant la vie chrétienne dans toutes ses dimensions, aussi bien intellectuelle que spirituelle, morale ou ascétique, et la vie monastique au premier chef.

Dans un tel contexte où le christianisme est précisément considéré comme *philo-sophia*, amour vécu de la Sagesse divine telle qu'elle s'est révélée et incarnée dans le Christ, on comprend aisément pourquoi il ne peut aucunement y avoir de conflit de frontières entre théologie et philosophie, et *a fortiori* entre théologie philosophique (naturelle) et théologie de la révélation², justement parce qu'il n'existe pas de frontières disciplinaires, mais seulement l'unité d'une démarche qui mobilise l'intelligence humaine dans sa totalité. La notion d'*interpénétration* apparaît ainsi comme une clé privilégiée pour comprendre ce que peut être l'intelligence de la foi à l'époque des Pères : *crede ut intelligas, intellige ut credas*, le « cercle herméneutique » d'Augustin est valable pour l'ensemble de la pensée patristique, où raison et foi, argumentation humaine et lumière divine s'interpénètrent incessamment dans une unité

¹ Il faut revenir ici au début du *De Trinitate* : l'œuvre qui légitime pour tous les siècles médiévaux l'usage de la raison et de la dialectique dans l'investigation des contenus de la foi n'est pas un traité de théologie dogmatique, mais un ouvrage de réflexion sur la Trinité pour répondre aux hérésies multiples qui défigureraient la foi chrétienne par un mauvais usage de la raison. Cf. *supra*, p. 55.

² Nous préférons l'expression « théologie de la révélation » à celle, moins exacte, de « théologie révélée » – car c'est le Christ et non la théologie qui constitue la révélation –, et à celle, précise et historiquement attestée mais trop déterminée, de *theologia sacrae scripturae*.

que l'on peut dire proprement *vitale*, parce qu'elle est celle de la vie intellectuelle et spirituelle de l'homme où toutes les connaissances sont à même de se féconder mutuellement, sans cloisonnement ni exclusion.

La conclusion pour notre propos de ces quelques réflexions se tire d'elle-même : qu'il y ait des arguments rationnels dans les écrits des Pères, nul n'en doute, mais il est absolument impossible d'y circonscrire une « théologie naturelle », d'abord parce que ni la théologie ni la philosophie n'existent comme disciplines, ensuite parce qu'il n'y a pas, dans la démarche patristique d'intelligence de la foi, de frontière tracée entre raison naturelle et révélation, mais une fécondation réciproque, une continuelle *interpénétration*.

*

Section 2

L'instrumentalité du savoir profane (V^e-X^e s.)

Augustin toutefois lègue au Moyen âge un héritage intellectuel qui devait influencer fortement sur le rôle assigné à la philosophie antique dans la culture médiévale : si, dans l'esprit des Pères, la philosophie pouvait être intégralement assumée – dans sa démarche plus encore que dans son contenu conceptuel – par le christianisme, l'attitude adoptée vis-à-vis des autres sciences est sensiblement différente : les sciences profanes et particulièrement les arts libéraux ne sont intéressants pour la pensée chrétienne que dans la mesure où ils contribuent à éveiller l'intelligence du croyant, et lui fournissent des outils intellectuels pour une meilleure intelligence de la révélation, et particulièrement des textes sacrés. C'est le *De doctrina christiana*, modèle pédagogique pour l'ensemble de la période médiévale, qui donne le ton : ouvrage totalement orienté vers l'exégèse, il légitime l'usage des savoirs profanes, mais uniquement en tant qu'ils sont ordonnés à une meilleure compréhension de la révélation – le livre II du *De doctrina* a pour but de montrer que et comment il faut mobiliser l'ensemble des savoirs profanes disponibles, sciences des langues humaines en premier lieu, pour accéder au sens des Ecritures sacrées. C'est ce texte qui inspirera toute l'organisation du savoir pour les premiers siècles du Moyen âge (et même au-delà), et ce d'autant plus que le savoir se transmet, durant toute la première moitié du Moyen âge, dans les monastères – le moine étant tout entier voué à Dieu, sa vie intellectuelle est nécessairement elle aussi focalisée sur l'intelligence de la foi, donc sur la révélation de Dieu dans les Ecritures, dont rien ne saurait le distraire.

Un regard sur la première pratique médiévale de l'encyclopédie permet de confirmer cette idée : les *Etymologies* d'Isidore et leur postérité, qui peuvent à première vue avoir l'air de compilations gratuites de savoirs de tous ordres, constituent en réalité une sorte de grande banque de données où puiser pour l'intelligence de la révélation de Dieu. Dans cette perspective, les connaissances les plus profanes et les plus étrangères en apparence peuvent être mobilisées, dans la mesure où elles permettent d'éclaircir le sens des mots du texte sacré – on a pu repérer ainsi tel passage où un auteur, perplexe devant l'alimentation de Jean-Baptiste au désert telle qu'il la lisait dans sa Bible, concluait que, compte tenu de ce qu'il savait de la région où vivait Jean-Baptiste et des aliments comestibles, il y avait une erreur dans la transmission du texte biblique : selon toute vraisemblance il ne s'agissait pas de sauterelles, mais de *locustae*, de crevettes¹ ! De toute évidence, cette façon de considérer les sciences profanes n'interdit pas toute curiosité intellectuelle, tout émerveillement devant la nature, puisque Dieu se révèle non seulement à travers la Bible mais encore à travers sa Création qui, en bonne théologie paulinienne, est aussi une voie d'accès à la connaissance de Dieu² ; mais elle n'en définit pas moins le sens donné au savoir et hiérarchise fortement les connaissances : la connaissance par excellence, susceptible de frapper de vanité tous les savoirs du monde, est la Sagesse divine, est la révélation du Christ crucifié ; aborder le mystère du Christ dans sa plénitude demande une intelligence approfondie du texte de la Bible, puisque c'est lui qui est porteur du mystère entier de l'économie du salut ; au regard de la connaissance sacrée, les autres savoirs ne peuvent à la limite faire figure que de sciences auxiliaires, ou, comme on dirait aujourd'hui, de sciences fondamentales. Il est toujours légitime de se passionner pour l'une ou l'autre de ces sciences, et il est même nécessaire que certains s'en passionnent pour être à même de les approfondir afin qu'elles jouent au mieux le rôle qui leur est dévolu, mais il reste parfaitement clair à l'esprit de tous que c'est la connaissance sacrée qui donne son sens véritable à ces approfondissements profanes. On sait

¹ Cf. Jérémy Delmulle, art. à paraître.

² On peut transposer ici, quoique le personnage appartienne au XII^e siècle, l'émerveillement de Hugues de Saint-Victor devant la beauté multiforme du monde : D. Poirel (éd.), *Hugo de Sancto Victore De Tribus Diebus*, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 177), 2002. L'école de saint Victor dans son ensemble sera un bon exemple de cette double voie vers Dieu déjà pratiquée dans un Moyen âge moins avancé : on y trouve en particulier le thème des deux livres de la révélation à interpréter, Ecritures saintes et livre du monde, sous la plume des victorins. Le savoir profane y est ici aussi totalement orienté vers Dieu, même si ce n'est pas toujours exclusivement vers l'étude de la Bible : voir à ce propos le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, *Ars legendi* qui mobilise tout l'éventail des sciences disponibles à l'époque pour les ordonner à la connaissance de Dieu : voir Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire, Didascalicon*, trad. Michel Lemoine, Paris Cerf 1991, texte latin édité par Ch. H. Buttimer, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De studio legendi. A critical text*, Washington 1939. Les encyclopédies du premier Moyen âge, avec tout ce qu'elles comportent d'allégorie, de merveilleux et de religiosité diffuse, ne sont-elles pas précisément la matérialisation de ce « livre de la Création » dont parlera Hugues de Saint-Victor ?

à quel point le contexte monastique dans lequel se transmet et s'élabore la culture pendant toute la première partie du Moyen âge a pu influencer durablement le mode de pensée et l'organisation des savoirs en Occident – l'un de ses effets les plus durables a probablement été cette réduction du savoir profane au statut de science auxiliaire, légitime tant qu'il remplit le rôle qui lui est assigné par l'organisation des études monastiques – autant que, pas plus que¹.

A bien y regarder, ce sont deux mutations de taille qui s'opèrent dans les premiers siècles du Moyen âge, et qui expliqueront pour une bonne part le sort fait à la philosophie antique lors de sa redécouverte à partir du XI^e siècle : le premier Moyen Age étant une époque de transmission et de redécouverte des textes antiques plus que d'invention intellectuelle², le savoir antique est désormais considéré non comme une recherche à poursuivre mais comme un *acquis*, un dépôt reçu déjà tout constitué, qu'il s'agit seulement (et c'est déjà beaucoup) de comprendre, d'exploiter et de transmettre par la copie et l'enseignement ; la seconde mutation consiste dans le rôle assigné à ce patrimoine intellectuel, qui devient une *propédeutique*, un bagage intellectuel préalable, éventail de connaissances qui permet de mieux comprendre le contenu des textes sacrés, et outillage technique, grammatical avant tout, qui permet d'en élaborer le sens de façon cohérente. Un troisième paramètre tient à la matérialité de la transmission du savoir antique, qui se fait durant tout le Moyen Age par la copie manuscrite, l'échange de bibliothèque à bibliothèque, l'enseignement comme explication de textes : pour tout le premier Moyen Age, le savoir et la culture antiques sont un *corpus textuel constitué*, dont le contenu est enseigné par le commentaire scolaire.

La culture antique dans son ensemble s'est donc constituée dans le premier Moyen Age, sur base des indications du *De doctrina christiana* d'Augustin, comme une somme de savoirs livresques dont l'étude est orientée exclusivement vers la compréhension de la révélation telle qu'elle est consignée dans le texte de la Bible – soit un *acquis propédeutique* transmis *sous forme textuelle*, conçu comme *science auxiliaire de l'exégèse*.

*

¹ Ce sont d'abord les disciplines du *trivium*, grammaire, rhétorique, et de plus en plus dialectique, considérées comme des outils privilégiés pour comprendre et interpréter le texte de la Bible, qui connaissent un véritable renouveau dans l'enseignement : la renaissance carolingienne par exemple n'est rien d'autre que cela. Un coup d'œil aux textes officiels ne laisse aucun doute quant à l'orientation exégétique et liturgique du renouveau des études, et à la place privilégiée donnée à ces disciplines que nous dirions aujourd'hui *littéraires* : le document le plus éloquent à ce titre est sans doute l'*Epistula de litteris colendis*, publiée par Charlemagne en 801, qui encourage l'étude des lettres précisément pour favoriser une meilleure intelligence de la Bible.

² Avec évidemment toutes les nuances que mérite cette assertion rapide.

Section 3

Logique et exégèse : vers la *theologia* (XI^e-XII^e s.)

C'est à l'intérieur de cet horizon intellectuel bien précis que la philosophie réapparaît au cœur du Moyen Age, sous la forme dans un premier temps de *textes logiques et dialectiques* – ce qui, nous le verrons, n'a rien d'anodin pour la façon dont va s'opérer ensuite la redécouverte plus large de la philosophie antique.

Le renouveau de l'étude de textes « philosophiques », logiques pour leur plus grande part, à partir du XI^e siècle¹, pose de nouveaux problèmes, de nouveaux défis à l'intelligence de la foi : il est question essentiellement de l'application des lois de la grammaire et de la logique au texte sacré, afin d'en dégager une cohérence rationnelle au-delà des contradictions de surface. Après une période de débats, parfois houleux, grammaire philosophique et logique vont prendre tout naturellement leur place au sein de l'enseignement propédeutique, ici encore comme préalable à l'exégèse et à la théologie de la révélation : ces deux disciplines représentent un enseignement technique, outillage intellectuel désormais jugé indispensable pour pouvoir accéder au contenu rationnel des textes sacrés, au-delà des métaphores et des contradictions de surface.

L'épisode décisif dans cette rentrée en force de la logique dans le discours théologique est évidemment la controverse eucharistique entre Lanfranc et Béranger, dont l'importance a été maintes fois soulignée : si l'*hybris* dialecticienne de Béranger (du point de vue de ses opposants) est finalement vaincue, cet épisode marque pourtant le triomphe véritable de la logique et de la dialectique, puisque c'est avec ses propres armes que Béranger a été vaincu². Le personnage de Lanfranc lui-même est exemplaire de cette attitude vis-à-vis de la culture profane courante à son époque : brillant dialecticien, il décide pourtant de se retirer à l'ombre d'un monastère, prenant ferme résolution de ne plus s'occuper de dialectique ni de savoirs profanes mais de se consacrer entièrement à Dieu dans la foi – il sera pourtant rappelé à ses activités de dialecticien à l'occasion de la controverse eucharistique qui l'oppose, quelques années plus tard, à Béranger, mais cette reprise de l'activité intellectuelle est très exactement

¹ La dialectique telle qu'elle est enseignée au XI^e siècle est marquée en particulier par la redécouverte des traductions de Boèce (*Catégories*, *De Interpretatione*, *Isagoge*, commentaire aux *Catégories*), ses propres commentaires (3 œuvres citées et *Topiques* de Cicéron, ses propres traités sur les syllogismes. Boèce a également exercé une influence considérable sur la logique du XI^e siècle, non seulement par les écrits logiques, mais encore par les écrits *théologiques* cette fois-ci où sa méthode logique et rationnelle est mise en œuvre (*Opuscula sacra*, comprenant en particulier un très rationnel *De Trinitate* totalement détaché de l'Écriture). Cf. B. Goebel, « Autorités sacrées ou raison dialectique ? La querelle sur la méthode dans la théologie du XI^e siècle », dans O. Boulnois (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Age, Anthologie t. II*, Paris, Cerf, 2009, p. 106. L'auteur souligne aussi une revalorisation contemporaine de la rhétorique et de la grammaire, avec la constitution d'un corpus de textes autour des *Institutiones* de Priscien et de l'*Ars maior* de Donat.

² Cf. B. Goebel, art. cit.

subordonnée à la compréhension et à la défense de la foi révélée contre ceux qui la déforment par l'abus de la raison (motif quasi-éternel pour justifier, avec précautions rhétoriques, l'utilisation du profane en territoire sacré). Lanfranc, tout dialecticien qu'il soit, se situe ainsi dans le droit fil d'Augustin, dans la mesure où ses propres développements rationnels sont occasionnés par la controverse avec Béranger, et nécessités par les erreurs auxquelles il s'efforce de donner réponse, à l'instar du *De Trinitate* ; dans la mesure également où son attitude quant à la culture profane suit rigoureusement cette règle du « autant que, pas plus que » évoquée plus haut, qui ressort à la lecture du *De doctrina* d'Augustin et qui sera reprise sous différentes formes au cours du Moyen Âge¹.

Il ressort de tout cela l'évidence du statut exclusivement instrumental de ces deux disciplines, grammaire et dialectique : il s'agit d'une pure technique d'élaboration de la pensée, en soi dépourvue de tout contenu propre. C'est donc au titre d'une technique formelle appliquée à l'exégèse biblique, qu'une certaine forme de philosophie, ou plutôt de technique philosophique, fait sa réapparition dans le champ intellectuel occidental – un instrument pour la formalisation intellectuelle du contenu de la révélation. Il faut mesurer ici le poids de ce fait : c'est en tant que logicien qu'Aristote a été redécouvert, accompagné des textes logiques de Porphyre et Boèce. La première philosophie antique que redécouvre le Moyen Âge, à quelques exceptions près, est une méthode de formalisation de la pensée².

Anselme de Laon, qui est l'élève de Lanfranc, Abélard, qui a bien essayé d'être celui d'Anselme, ou encore Gilbert de la Porrée, pour citer quelques-uns parmi les plus grands noms du XII^e siècle, ont tous en commun d'être des logiciens de formation, techniciens de l'élaboration rationnelle des contenus de pensée. Toutefois, si la logique est bien censée être

¹ « C'est dans l'explication des passages de la Bible, pour laquelle la dialectique est parfois nécessaire, que s'épuise à ses yeux la fonction positive de la dialectique dans la théologie. Selon une interprétation influente (Southern, 1948), l'exemple le plus flagrant en serait l'utilisation par Lanfranc du concept aristotélicien de substance en vue d'interpréter contre Béranger les paroles prononcées par Jésus lors de la dernière Cène. (...) Les « questions dialectiques » qui dépassent les besoins les plus pressants de l'exégèse biblique sont explicitement rejetées par Lanfranc. Il ne se soucie pas de les soulever, ni même de les discuter. Lorsqu'il se laisse finalement entraîner dans une discussion dialectique par Béranger, ce n'est que suite aux provocations de ce dernier et pour effacer tout doute quant à sa propre compétence logique. » B. Goebel, art. cit. p. 110-111.

² Cf. B. Goebel, art. cit. p. 105 : le titre de l'article annonce la couleur – il s'agit de l'application d'une *méthode* à la théologie. « Il n'a jamais été question d'une philosophie autonome dans le sens d'une science indépendante de la théologie. D'une certaine manière, la controverse qui a agité le XI^e siècle latin est encore plus éloignée de la philosophie que la version carolingienne qui l'avait précédée. En effet, celui qui était alors le représentant principal de l'explication rationnelle des autorités de foi, Béranger de Tours (v. 1000-1088) n'avait plus la prétention – au contraire d'Erigène – de pouvoir trouver dans l'Écriture sainte, interprétée allégoriquement, une théorie de part en part rationnelle de la réalité. « Le projet de Béranger n'est pas un projet philosophique d'ensemble ni une défense et illustration de la philosophie : c'est une certaine vision de la rationalité, un certain projet de rationalisation du discours sur les matières de la foi. Ce projet est dialectique et la rationalité mise en œuvre est celle de la dialectique » (de Libera, 1993). On peut même limiter encore un peu sa prétention : le principal souci de Béranger était le discours à propos des articles de foi sur lesquels les théologiens étaient incapables de s'accorder. »

une technique qui ne regarde pas tant le contenu que la forme de la pensée, il est évident que transparaissait une certaine philosophie, riche de contenus métaphysiques, à même les textes logiques redécouverts au XII^e siècle : c'est à partir de cette logique à travers laquelle se dessinaient certains contenus philosophiques que s'élaborent les premières théologies proprement dites, avant le nom – comme dans les œuvres d'Anselme, où l'on a affaire à une véritable théologie philosophique¹ – ou avec, comme pour la première fois dans les rédactions successives de la *Theologia (summi Boni, christiana* ou encore *scholarium*) d'Abélard. Si la logique peut se charger ainsi de contenus philosophiques pour prendre une dimension heuristique, et non plus seulement une fonction de formalisation rationnelle, il n'en reste pas moins que, dans chacun des cas évoqués, elle reste une discipline strictement subordonnée à l'intelligence de la révélation, dimension exégétique comprise – Anselme est avant tout exégète, et Abélard lui-même s'était adressé à lui pour apprendre l'interprétation des textes bibliques.

On peut noter toutefois dès à présent un élément qui sera déterminant pour le devenir de la théologie : et c'est l'institutionnalisation, scolaire puis universitaire, de l'enseignement. Que la toute nouvelle « théologie » et les techniques qui lui sont nécessaires (grammaire, logique, dialectique, etc.) soient désormais non plus le fait de l'initiative d'un pasteur inquiet d'enrayer une dérive ou préoccupé de l'instruction de ses ouailles, mais le travail de professionnels de la pensée dans le sein d'une institution, a des implications dont la portée est immense – d'abord en termes de partage disciplinaire, et donc de création d'un espace possible de conflit. La nouveauté de cette situation est très bien résumée par ces quelques phrases de Philippe Nouzille, dans un chapitre où il s'attache à manifester la différence aussi bien que les interactions entre la vision monastique de l'intelligence de la foi et l'enseignement institutionnalisé de la philosophie et de la théologie :

Avec les premières décennies du XII^e siècle, le problème du rapport entre philosophie et théologie prend une dimension nouvelle, dans la mesure où il devient celui de *deux disciplines scolaires* et se charge d'un *poids institutionnel*. Mais avant de se jouer entre les écoles ou, bientôt, les facultés qui illustrent l'une et l'autre, il se pose dans le rejet de l'une et de l'autre par une instance tierce, le monachisme, tout particulièrement dans sa version cistercienne, qui entend rappeler les conditions traditionnelles [*i.e.* patristiques] de l'*intellectus fidei* contre les innovations des théologiens et des philosophes. Les

¹ Cf. B. Goebel, « Foi et raison. La théologie philosophique de saint Anselme », dans O. Boulnois (dir.), *Philosophie et théologie*, op. cit. p. 123-137. L'auteur y soutient, à juste titre semble-t-il, que la théologie rationnelle d'Anselme, loin de présupposer la foi de A à Z comme certains auteurs (v.g. Karl Barth) ont pu le soutenir, mobilise de véritables développements philosophiques qui viennent *de l'extérieur* prouver ou renforcer certains contenus de foi.

moines se considèrent eux-mêmes comme les vrais philosophes chrétiens. Ils héritent d'Origène une division tripartite de la philosophie mise en parallèle avec les livres attribués à Salomon : l'éthique, la physique et la théologie d'un côté [on remarque ici le parallèle évident avec l'héritage intellectuel d'Augustin, et donc le prolongement dans le monachisme de l'*intellectus fidei* des Pères], les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques de l'autre. Dans ce cadre, il ne saurait y avoir de conflit entre philosophie et théologie, celle-ci, entendue comme contemplation, étant l'accomplissement de celle-là.¹

Le partage universitaire de l'enseignement introduit par conséquent une réelle fracture vis-à-vis de la situation patristique de la philosophie – à devenir discipline scolaire, et d'abord en l'espèce de la dialectique, celle-ci change de nature. Institutionnalisée elle-même dans l'enseignement, la théologie se transforme et se doit désormais d'adopter une « politique » de bon voisinage vis-à-vis de la discipline qui lui est immédiatement inférieure. Nous irions jusqu'à suggérer que, sans institution pour leur donner forme et lieu d'exercice, il n'y aurait ni philosophie, ni théologie – au sens où ces deux notions ne seraient nullement assimilées à deux *disciplines* ni à deux zones intellectuelles distinctes. Peut-être le cas d'Isaac de l'Etoile, évoqué par P. Nouzille², peut-il venir confirmer cette thèse : si l'assimilation de la dialectique, de la toute neuve théologie et autres disciplines universitaires dans la spiritualité monastique ne fait plus difficulté pour Isaac et d'autres après lui, l'unification de ces différentes approches intellectuelles (P. Nouzille parle de « confusion des genres »), et leur fusion dans la démarche traditionnelle d'*intellectus fidei* orienté vers la contemplation et la pastorale, se fait précisément *hors de l'institution*. Cette dernière est quant à elle productrice de divisions : la distinction des disciplines opérée au départ pour des besoins pédagogiques, compte tenu de la progression de l'enseignement, conditionne l'exercice de la pensée de telle sorte qu'elle génère durablement de nouvelles structures intellectuelles – l'organisation disciplinaire de l'université influe sur la vie de la pensée à l'image du corps sur l'esprit qui l'habite, si bien qu'on ne peut guère considérer l'un *praescisione facta* de l'autre.

*

¹ P. Nouzille, « Théologie monastique contre dialectique », dans O. Boulnois (dir.), *Philosophie et théologie*, op. cit. p. 151.

² Art. cit. p. 152: « Cependant, la génération monastique suivante verra des moines d'abord formés à la dialectique dans les écoles et qui ne renient en rien cette formation lorsqu'ils rejoignent le cloître. Isaac de l'Etoile en est un bon exemple ; ses sermons sont d'un tout autre style que ceux de Bernard, bien qu'ils aient la même visée spirituelle, et ils sont très goûtés par ses auditeurs. Comme le souligne Isaac, ce n'est pas la dialectique elle-même, comme méthode, qui est dangereuse pour la foi, mais l'usage qu'en font certains et la liberté qu'ils s'arrogent par rapport aux Pères. Isaac lui-même n'hésite pas à s'approprier le terme « théologie », cette fois dans un sens dionysien, de même qu'il désigne Platon et Moïse comme théologiens. Si la réconciliation entre le cloître et la philosophie et la théologie semble ainsi réalisée, c'est par la confusion des genres. »

Section 4

Théologie VS philosophie : la redécouverte de la philosophie antique au XIII^e siècle

Le XIII^e siècle voit l'amplification soudaine de deux traits que nous avons soulignés plus haut : [1] le contact avec la philosophie, païenne mais aussi arabe et juive, se fait par l'intermédiaire du *texte*, phénomène qui prend justement une ampleur inattendue avec la vague de traductions de textes philosophiques qui déferle sur Paris ; et [2] l'institutionnalisation scolaire du savoir s'accroît avec l'essor des universités, avec tout ce que cela implique de distinctions ou séparations disciplinaires, et, conséquemment, de structuration intellectuelle.

1. PHILOSOPHIE ET ECRITURE(S)

Depuis le XII^e siècle, un petit milieu hyperactif de traducteurs était à l'œuvre dans les marges méditerranéennes de la chrétienté, s'employant à traduire un nouveau corpus de textes arabes, juifs, grecs enfin (Aristote en tête), œuvre de traductions qui se poursuit sans faiblir au XIII^e siècle¹. L'histoire est bien connue et il est inutile de la réécrire ici ; soulignons simplement ce point : si le Moyen âge avait connu jusque là la philosophie sous la forme de textes essentiellement logiques et dialectiques, le XIII^e siècle se trouve soudain confronté à un afflux impressionnant d'œuvres philosophiques, textes arabes et juifs traduits avec zèle dès le milieu du XII^e siècle, suivis de près par des textes d'Aristote jusque là méconnus, métaphysiques, moraux, scientifiques ou politiques. On n'a plus désormais seulement affaire à un outillage logique qu'il faudrait mettre à profit pour l'étude de la Bible, techniques de lecture, d'analyse et d'interprétation, de formalisation de la pensée appliquées à un texte et à ses contenus, mais à des visions du monde cohérentes, de part en part philosophiques, et souvent antagonistes vis-à-vis de la vision chrétienne du monde. La *philosophia* des universitaires du XIII^e siècle se transmet sous la même forme que les sciences auxiliaires de l'exégèse depuis Augustin, que la logique et que la dialectique du siècle précédent – mais ses

¹ Œuvres de traducteurs basés en Espagne, comme ceux commandités par Raymond de Sauvetat, archevêque de Tolède durant le deuxième quart du XII^e siècle : Dominique Gondisalvi et Jean d'Espagne sont les noms les plus connus parmi cette première vague de traducteurs de texte arabes. On connaît également Gérard de Crémone (+1187), traducteur de nombreuses œuvres d'Aristote, parmi lesquelles les *Seconds analytiques*, dont nous aurons à reparler, ou encore le *Liber de causis* qui allait jouer un rôle majeur dans la philosophie médiévale, ou encore Guillaume de Morboeke (1215-1286) qui traduit Aristote cette fois-ci directement du texte grec, et sera un collaborateur de choix pour Thomas d'Aquin. Sur tout ceci, on pourra consulter le résumé fourni par Gilson au chapitre VII de *La philosophie au Moyen Age* (« L'influence gréco-arabe au XIII^e siècle et la fondation des universités », p. 388 sq. dans l'édition de 2011⁵), et poursuivre avec l'une des nombreuses éditions de *l'Histoire de la philosophie médiévale* de Maurice de Wulf, t.I & II.

contenus ont radicalement changé de nature. Or, s'il n'était guère problématique de traiter l'encyclopédie, la dialectique et la logique comme des textes servant à l'interprétation d'une Ecriture, l'opération est plus délicate lorsqu'il s'agit d'œuvres où sont transcrites une philosophie vécue, une cosmologie, une éthique, une politique, une métaphysique, etc., porteurs de contenus de pensée et de « valeurs » morales que l'on ne peut plus traiter purement et simplement comme des outils intellectuels pour faire de la théologie – de tels contenus n'ayant pas vocation à être instrumentalisés, mais considérés pour eux-mêmes dans leur valeur propre. Or, c'est pourtant la gageure que la structure universitaire et les autorités ecclésiastiques tenteront d'imposer – et imposeront de fait à la « philosophie ». Les condamnations de Tempier peuvent se lire dans ce sens : comme *condamnation de formules philosophiques transmises par les textes* ou élaborées à partir d'eux, qui ne peuvent précisément pas servir d'instruments à l'élaboration d'une théologie chrétienne, mais, rebelles au service et *inapplicables dans l'exégèse*, font signe vers une autre vision du monde possible, ou pire – non contents d'être inutilisables, ils détruisent parfois ce qu'ils étaient censés consolider.

On pourrait ainsi proposer cette interprétation, du point de vue du texte, des différentes manières de pratiquer la philosophie au XIII^e siècle : le défi institutionnel aurait été relevé avec succès par Thomas, qui a intégré avec brio à la théologie chrétienne tout ce qui, dans la philosophie de son temps, pouvait servir d'instrument à la manifestation de la Sagesse divine révélée – il a rendu Aristote *lisible* pour la *theologia Sacrae Scripturae*¹. A l'inverse, ceux qui, parmi les *artista*, prendront au sérieux l'incompatibilité de la philosophie, qu'ils lisent dans les textes des Arabes et des Grecs, avec la « vérité révélée », adopteront envers le texte des philosophes l'attitude de l'exégète, qui commente le texte pour lui-même – ou mieux : pour ce qui se révèle à travers l'écriture, et cherche à en dégager la logique interne et

¹ Le caractère strictement instrumental de l'aristotélisme dans la pensée thomassienne a été souvent relevé, y compris hors érudition : cf. par exemple M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, éd. Parole et Silence, 2005, p. 130 : « les lignes essentielles de sa compréhension de la Révélation chrétienne (...) s'élaborent dans la pureté de la lumière biblique qui l'éclaire, à partir des notions même de *Mystère*, de *Sagesse* et de *Verbe*, en utilisant à leur service les catégories aristotéliennes ; elles dévoilent alors la signification véritable de la Somme et font percevoir en elle l'effort le plus soutenu qui ait jamais été tenté pour bâtir une théologie sur des catégories épousant, d'aussi près que possible, les structures bibliques. » Voir, dans le même sens, le passage souligné p. 148 : « *La Somme ne prend son véritable sens que dans le contexte de l'Ecriture dont elle veut être le commentaire technique, mais à laquelle elle doit être constamment référée sous peine de n'être pas saisie dans sa valeur propre.* » L'ouvrage de Le Guillou, s'il n'est pas d'une scientificité irréprochable, parvient à manifester en toute clarté la dimension profondément biblique et exégétique de la théologie de Thomas, qui trouve sa source dans l'Ecriture, sa fin dans la contemplation du mystère, et ses instruments dans la philosophie de son époque qu'il retravaille, corrige, transpose, pour la faire coïncider avec les mystères de la foi.

l'intelligibilité totale. Le premier choix correspondrait, idéalement, à celui des théologiens, tandis que le second reviendrait aux artiens les plus radicaux¹.

2. L'INSTITUTIONNALISATION DU SAVOIR

ET L'AUTONOMIE PARADOXALE DE LA PHILOSOPHIE

Cette comparaison entre l'attitude respectivement prêtée aux théologiens et aux artiens nous renvoie à notre point n°2 – l'institutionnalisation des disciplines. Quoique radicalement non chrétienne, la philosophie est conservée dans la structure de l'enseignement universitaire, dans la faculté des arts – c'est-à-dire, comme enseignement propédeutique à la théologie de la révélation. Le paradoxe de la situation est que, la force d'inertie de l'institution aidant, l'université continue à traiter ces nouveaux textes comme elle avait considéré les textes logiques redécouverts deux siècles plus tôt, et l'ensemble de la culture profane depuis la fin de l'Antiquité : comme un bagage intellectuel préalable à l'étude de la théologie ; alors que l'on retrouve une philosophie plus complète, et dont les ambitions sont plus totales, son enseignement conserve institutionnellement un statut de propédeutique. Il s'agit en somme d'une forme de réduction de l'inconnu au connu : on avait depuis longtemps réglé la question du rapport entre la culture profane et la foi chrétienne, rapport qui semblait fort bien convenir à ce que cette culture avait de plus philosophique pour la connaissance des XI^e et XII^e siècles (dialectiques) ; il fallait donc que la philosophie aristotélicienne nouvellement redécouverte vienne prendre sa place dans ce schéma – pourquoi eût-elle fait exception à une règle déjà éprouvée ? On cherchera donc à la faire correspondre à la valeur assignée aux autres cultures profanes connues (celle d'une science auxiliaire).

C'est dans cette perspective que doivent être comprises les condamnations de Tempier : une sorte de règlement de bon voisinage sans égalité, où la philosophie est sommée de demeurer à l'intérieur de ses limites et même de taire toute thèse qui pourrait entrer en contradiction avec le domaine supérieur de la vérité, qui n'est pas de son ressort, et au sujet duquel elle n'a donc rien à dire, si ce n'est pour confirmer². Dans un seul et même geste, la

¹ En ce sens, on se souvient des déclarations de Siger de Brabant (*cf. supra* p. 26), qui abordait les textes des philosophes *quaerendo intentionem philosophorum magis quam veritatem, cum philosophice proced[eret]*.

² Le statut de 1272 déclare ainsi (nous soulignons) : « Nous statuons et ordonnons qu'aucun maître ou bachelier de notre faculté ne prétende déterminer ou même disputer une question purement théologique, comme une question sur la Trinité, l'Incarnation ou une autre semblable, en transgressant *les limites qui lui sont assignées*, car, comme le dit le Philosophe, il est tout-à-fait inconvenant qu'un géomètre dispute avec un non-géomètre. S'il ose le faire, et si dans les trois jours qui suivent notre sommation ou notre intimation il n'a pas

philosophie est légitimée et restreinte dans sa portée : puisque philosophie et théologie sont, universitairement, deux disciplines distinctes, elles ne parleront pas de la même chose ; tandis que la philosophie concerne les vérités que l'homme peut atteindre par la seule force de sa raison, étant entendu que le plus important lui échappe (alors que le propre de la philosophie comme sagesse est justement d'envisager les causes suprêmes), la théologie a le privilège de l'étude des vérités ultimes révélées dans la Bible. On admet donc, par principe et institutionnellement, la coexistence de deux domaines de savoir auxquels sont assignés des objets différents – l'un, les « vérités naturelles », l'autre, « la » Vérité révélée, la seconde étant hors de portée de la première (séparation), mais ayant pleine licence pour l'utiliser à son profit (instrumentalisation). La pensée qui se développe sur ces bases disciplinaires est dans une situation particulièrement délicate, qui met en danger l'unité même de la pensée : en traçant une limite disciplinaire entre la philosophie et la théologie, l'université médiévale a organisé et institutionnalisé un rapport tendanciellement conflictuel¹.

Si la notion d'*interpénétration* pouvait servir de clé pour comprendre les rapports entre raison et foi à l'époque des Pères, celles d'*instrumentalité* et de *propédeutique* sont des clés de lecture privilégiées pour l'histoire des rapports entre philosophie et théologie, à partir de la redécouverte d'une philosophie plus complète au XIII^e siècle – parce qu'elles étaient déjà celles qui régissaient les rapports entre foi et culture païenne depuis la *réduction au texte* et au *passé* que cette dernière a connu au début du Moyen Age. C'est cette double notion, avec en arrière-plan toute l'histoire qui la précède, telle que nous l'avons retracée à grands traits, qui rend compte de la situation intellectuelle et institutionnelle du XIII^e siècle : c'est elle qui rend intelligible la situation très particulière des arts, et l'idée de nature développée par eux, seule à même de leur donner un maximum d'autonomie possible à l'intérieur des limites intellectuelles et institutionnelles qui leur sont assignées ; c'est elle qui, plus encore, rend

voulu révoquer publiquement son audace, dans les écoles ou dans des disputes publiques où il avait préalablement disputé cette question, qu'il soit à jamais exclu de notre société.

Nous statuons et ordonnons en outre que, s'il dispute quelque part à Paris une question qui semble concerner en même temps la foi et la philosophie, et qu'il la détermine à l'encontre de la foi, il soit à jamais radié de notre société à titre d'hérétique, à moins qu'il s'emploie à radier humblement et dévotement son erreur et son hérésie devant l'assemblée plénière ou à l'endroit qui nous semblera adéquat, et cela dans les trois jours qui suivent notre sommation.

Nous ajoutons que si un maître ou un bachelier de notre Faculté fait un cours sur des passages difficiles ou dispute des questions qui semblent dans une certaine mesure détruire la foi, qu'il réfute ce texte ou ces arguments, s'ils vont à l'encontre de la foi ; ou du moins qu'il admette qu'ils sont faux absolument et totalement erronés ; ou autrement qu'il ne prétende pas disputer ou faire cours sur des difficultés de ce genre que l'on trouve dans les textes ou chez les autorités, mais qu'il les écarte totalement comme erronées. » (Extrait du texte présenté par L. Bianchi dans *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris, XIII^e-XIV^e siècle*, Paris, *Les Belles Lettres*, 1999, p. 314, n. 46, et dans « La philosophie selon les règlements universitaires », dans O. Boulnois, *Philosophie et théologie*, op. cit. p. 303-304.

¹ Voir sur ce point les réflexions d'Olivier Boulnois dans *Philosophie et théologie au Moyen Age*, op. cit., ainsi que le *Raison et foi* d'Alain de Libera.

compte de l'usage des termes « Philosophus¹ » et « philosophia », qui renvoient d'emblée [1] à un passé non chrétien considéré comme révolu, [2] à un corpus textuel écrit dont les maîtres ès arts s'attachent à faire l'exégèse, dégageant à partir des textes un ordre d'intelligibilité qui leur est propre. C'est cette double notion qui rend compte par conséquent du surplus de sens que nous proposons de lire dans le terme *natura* tel qu'il est retravaillé par les artiens, et qui, réagissant sur les catégories intellectuelles des théologiens eux-mêmes, crée un espace de pensée philosophique suffisamment autonome et cohérent *praescisione facta* de la foi pour recevoir quelque chose comme une théologie naturelle comme discipline, et comme traité systématique².

¹ M.-D. Chenu a examiné la valeur de ce terme dans la culture chrétienne en un article fondamental : « Les 'Philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), 27-40.

² Pour compléter ce tableau, il serait indispensable de considérer également l'influence de la valeur accordée à la philosophie en contexte juif et surtout arabe, puisqu'il est évident que l'influence des arabes se fait sentir dans cette théorisation par les artiens d'une philosophie autonome et presque parallèle à la théologie. Voir à ce propos les quelques réflexions de R. Brague dans « Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales », in *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, op. cit. p.229-244. Une telle prise en compte dépassant les dimensions de ce travail, nous la renvoyons à une étape ultérieure de notre recherche.

Chapitre II

LA NAISSANCE DE LA « THEOLOGIE NATURELLE »

Le contexte étant désormais mûr pour l'émergence d'une théologie qui se constituerait à l'intérieur du domaine propre à la philosophie, celle-ci voit le jour au terme d'un long développement de la réflexion philosophique sur Dieu au sein même de la théologie : alors que cette dernière était originellement *theologia sacrae scripturae*, nous voyons le développement progressif d'une pensée sur Dieu qui repose sur des fondements exclusivement rationnels, et se constitue de plus en plus à part de l'exégèse biblique, jusqu'à devenir développement autonome ayant pour fonction de prouver l'existence de l'objet de la théologie et d'en définir les attributs, constituant un support de réflexion pour les développements ultérieurs de la théologie de la révélation. C'est au terme de cette histoire, lorsque le développement de la réflexion philosophique sur Dieu rencontrera les conditions intellectuelles et institutionnelles que nous venons de décrire, qu'émergera le premier traité parvenu jusqu'à nous sous le titre de *Theologia naturalis*, celui du franciscain Nicolas Bonet.

Conscient d'avoir sous les yeux le premier traité à arborer le titre, novateur pour l'époque, de *Theologia naturalis* – insistons : il s'agirait à notre connaissance du premier traité de théologie naturelle de toute l'histoire de la pensée occidentale ! –, le lecteur retient pourtant difficilement une certaine perplexité : à qui s'enquiert du sens de l'expression « théologie naturelle », le premier manuel venu répondra qu'il s'agit de « l'enquête de la raison naturelle sur l'existence et les attributs de Dieu(x), indépendamment de toute révélation surnaturelle¹ ». Fort bien pour « l'enquête de la raison naturelle » et l'indépendance vis-à-vis de la révélation : le caractère purement naturel et rationnel de l'investigation est revendiqué très nettement par Nicolas Bonet lui-même², et nous ne trouvons, dans l'ensemble du traité de Bonet, pas la moindre citation de l'Écriture ou référence aux autorités communément admises en matière de théologie de la révélation – ou presque³ ; la considération des attributs divins est

¹ Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004, coll. « Chemins philosophiques », p. 7. « La rubrique *théologie naturelle* désigne un champ d'investigations et une méthode. Le champ d'investigations (la *théologie*) recouvre la question de l'existence et des attributs de Dieu (ou des dieux, s'ils sont plusieurs). Quant à sa méthode, la *théologie naturelle* prétend ne faire appel qu'à la faculté *naturelle* de l'intelligence humaine. On appellera donc théologie naturelle l'enquête de la raison naturelle sur l'existence et les attributs de Dieu(x), indépendamment de toute révélation surnaturelle. »

² De ses propres mots, Bonet se propose de coucher par écrit *illa ad que ratio naturalis se extendit, atque secundum principia communia modernis philosophis et antiquis*. (*Theol. nat.* p. 295).

³ Trois exceptions, dans un même passage traitant du langage des anges, qui n'a peut-être rien à faire dans une théologie « naturelle » : *ydioma distinctum ab omni ydiomate hominum, et quod non est fas alicui homini loqui, ymmo impossibile est eis hanc loqui et proferre ; vel cum corpore vel extra corpus nescio, ipsi sciunt* sont

bien présente elle aussi. C'est le thème de l'existence de Dieu qui fait difficulté : étant communément admis que la première tâche de la théologie naturelle est de prouver l'existence de son objet, comment la première *Theologia naturalis* saurait-elle s'en dispenser ? Bonet écarte le problème d'un revers de main : « Or il est évident que tout intellect présuppose l'existence du premier moteur, puisque 'le premier moteur est' est une proposition connue par soi, ou conclue au moyen d'un syllogisme imperceptible¹. » – Voilà expédiée, en une phrase à peine, la question *an sit Deus*, sans le moindre scrupule théorique de la part du docteur tourangeau.

Si donc le premier traité à porter le titre de « théologie naturelle » n'en est pas une au sens strict que nous donnons aujourd'hui à ce mot, voilà qui complique la donne : le mot n'étant pas en pleine adéquation avec son contenu supposé, où situer la naissance de la *chose* elle-même ? Si nous commençons à connaître par le menu les conditions d'émergence d'une science nommée « théologie² », l'historiographie concernant la naissance de la « théologie naturelle » est plus indécise : nous connaissons nombre de traités de l'époque classique, et au-delà, portant sur une théologie « naturelle » ou « rationnelle » perçue comme triomphe de la raison universelle sur les obscurités des textes révélés, mais sommes bien en peine de dire à quel moment la théologie commence d'être « naturelle ». Faut-il considérer comme « théologie naturelle » sans le nom le *Monologion* d'Anselme et sa « preuve ontologique » de l'existence de Dieu ? – La théologie de part en part rationnelle d'Abélard, qui prétend se passer de l'Écriture dans son exposé de la vérité sur Dieu ? – Les trois premiers tomes de la *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin, qui développent tout l'éventail des arguments philosophiques sur Dieu ? Comment ne pas les considérer comme théologie naturelle à part entière, et plus complète même que celle de Bonet ? – La théologie métaphysique développée par Henri de Gand ou Duns Scot ? Ne suffirait-il pas de la détacher telle quelle des textes dans lesquelles elle s'insère pour pouvoir lui apposer le titre *Theologia naturalis* ? Ou bien doit-on, dans un respect scrupuleux de la terminologie, attribuer à Nicolas Bonet l'invention de la discipline, alors même que sa *Theologia naturalis* ne correspond pas aux critères communément reçus pour définir la théologie dite « naturelle » ?

*

des réminiscences pauliniennes ; à ces deux citations il faut ajouter le petit développement qui suit sur le *Tetragrammaton* (*Theol. nat.* lib. III, p. 467).

¹ Cf. Bonet, *Theol. nat.* p. 296.

² Voir les études de M.-D. Chenu, A. Oliva, O. Boulnois, *et alii*.

Section 1

La méthode rationnelle d'Anselme et d'Abélard

C'est d'une forme d'emballage de la logique, qui, de technique exégétique qu'elle était, va peu à peu se détacher de l'Écriture, pour prétendre élaborer par ses propres moyens le contenu rationnel de la foi, que naît la première « théologie », édifice conceptuel détaché du texte biblique : soit une propédeutique sortie du rôle qui lui était assigné, qui pourra désormais se passer des imperfections du texte de la révélation – à la limite, elle est nourriture des forts destinée à remplacer le « lait » spirituel de la Bible ; la logique, redécouverte à titre d'instrument, s'hypertrophie en système jusqu'à supplanter le texte. Cette forme de théologie autonome est présente sans le nom dans l'œuvre de saint Anselme (à travers les arguments philosophiques développés dans le *Monologion* aussi bien que dans le *Proslogion*), et devient pleinement consciente d'elle-même dans les trois versions successives de la *Theologia* produites par Abélard – le constat est frappant : la première « théologie » chrétienne à porter le nom est une construction de part en part rationnelle, traité rédigé par un professionnel, édifiée tout entière avec les concepts et le vocabulaire de la logique et de la philosophie, sans aucun recours aux *mots* de la Bible ni aux autorités.

Pour être rationnelle et indépendante du texte biblique, la théologie d'Anselme et d'Abélard est-elle pour autant *naturelle*, au moins partiellement ? Il est extrêmement tentant de l'affirmer : s'il n'existe pas de « raison surnaturelle¹ », le contenu théologique élaboré par ces auteurs a donc toutes les chances d'être le produit de la raison naturelle ; nous trouvons bien l'indépendance vis-à-vis de l'Écriture, caractéristique première de toute théologie naturelle ; les preuves de l'existence de Dieu sont là, ainsi que les développements sur ses principaux attributs, et même une démonstration rationnelle de la Trinité. Pourtant, faire de la première théologie une « théologie naturelle » sans le nom semble excessif : pour qu'il y ait « théologie naturelle », il faut une « théologie révélée » pour lui faire face ; or la *theologia* est ici dépourvue d'épithète, et fait figure de néologisme inusité jusque-là (hors hapax augustinien), emploi si original que saint Bernard la nomme par dérision « *stultilogia* » – stupidologie qui résulte de l'*hybris* rationaliste des logiciens². La question n'est ici pas celle d'une distinction entre deux types de théologie, ni même celle du partage des tâches entre philosophie et théologie, puisque, comme nous l'avons souligné, la théologie émerge tout juste et que « la » philosophie quant à elle n'existe pas encore – elle n'est alors ni une

¹ Au sens de la faculté rationnelle de l'âme humaine, qui ne peut être que naturelle.

² Cf. Bernard de Clairvaux, Lettre 190, à Innocent II, éd. Leclercq et Rochais, *Sancti Bernardi Opera* t. VIII, Rome, 1977, p. 17-40, trad. P. Nouzille dans *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit. p. 153-155.

discipline ni même une configuration particulière de la raison qui constituerait un discours autonome, mais n'existe que sous la forme d'une technique pour la mise en forme du donné de foi. Il n'existe donc pas de théologie naturelle qui ferait face à une théologie de la révélation, mais une seule « théologie » (avec ou sans le nom) comme intelligence de la foi, et la seule question qui se pose dans ce contexte : celle, toute patristique encore, du *bon usage de la raison* dans l'exploration des mystères divins. Si tous tombent d'accord sur la nécessité de manifester la vérité de la révélation, sur son caractère intrinsèquement cohérent et intelligible – saint Bernard lui-même, dans ses diatribes contre les logiciens, n'est pas un nouveau Tertullien –, il y a débat pour savoir si c'est le texte biblique qui doit se soumettre intégralement aux lois de la raison, auquel cas cette dernière pourrait élaborer le contenu de la foi en se passant du texte pour ne garder que son contenu rationnel, ou si ce sont les lois de la raison qui doivent s'incliner devant une révélation qui, sans s'opposer à elle, échappe à ses prises, parce que ses lois propres sont inadéquates à la transcendance de l'objet. La question est donc celle de la légitimité et de la possibilité même d'une théologie comme mise en forme rationnelle du contenu de la foi à l'aide de concepts extérieurs à elle – question qui se posait déjà, *mutatis mutandis*, aux Pères.

On a pu affirmer ainsi qu'Abélard, avec tout son rationalisme, restait totalement fidèle à la démarche patristique. Et en effet, quelques constats s'imposent pour comprendre à sa juste valeur sa démarche, et nuancer le « rationalisme » débridé qui lui est attribué : [1] le premier est qu'il n'existe chez lui aucun séparatisme entre raison et foi, et encore moins entre philosophie et théologie, mais une tentative de dégager l'intelligibilité totale de la foi par la raison. Chez Abélard le recouvrement de la foi par la raison est total, mais la raison est profondément croyante ; la méthode dialectique, si hypertrophiée qu'elle puisse paraître, ne donne pas le contenu des propositions mais reste un instrument pour la mise en forme de ce contenu, elle n'est pas heuristique mais se contente de dégager cohérences et nécessités rationnelles, dans une volonté de manifester que le contenu de la foi se tient en lui-même dans sa cohérence rationnelle et peut être élaboré selon les règles de la vérité et de la logique¹. [2] Le second, qui découle du premier, devient évident si l'on replace les trois *Theologia* d'Abélard dans l'ensemble de son œuvre : à prendre sa pensée dans son ensemble, Abélard n'évacue en rien les autorités et l'Écriture. Nous rappelions plus haut que c'était pour suivre

¹ A l'appui de cette affirmation, A.V. Murray rappela le sens de la démarche abélardienne en ces termes: "Again and again he says that the aim is not to set forth Truth but to give reasons for it. These reasons probably no one will understand to the full unless he has given time to philosophy and particularly to dialectic." A. Victor Murray *Abelard and Saint Bernard. A study in twelfth century 'modernism'*, Manchester University Press, NY 1967 p. 143-144.

une formation d'exégète biblique qu'Abélard s'était fait l'élève d'Anselme, époque à laquelle il rédige son fameux commentaire au livre d'Ezéchiel qui, s'il brille par son rationalisme, n'en est pas moins œuvre d'exégèse ; de même son *Sic et non*, parfois interprété à tort comme une déclaration de scepticisme et de discrédit jeté sur les autorités religieuses, préparait en réalité une réflexion qui aurait dû en manifester la concordance profonde, au-delà des contradictions qui apparaissent à la surface du langage – Abélard veut simplement montrer que la foi est en elle-même cohérente intellectuellement, de part en part rationnelle, à condition de savoir interpréter selon les règles de l'art les énoncés qui en délivrent le contenu, qu'il s'agisse de la Bible ou des Pères. [3] Le troisième apparaît en élargissant encore le propos : à se limiter, comme on le fait la plupart du temps, à confronter Bernard et Abélard dans un face à face qui oublie le reste des protagonistes, quitte à plonger tout l'arrière-plan historique dans un flou qui n'est guère artistique, on a l'impression tout à fait fautive qu'ils constituent deux extrêmes radicalement opposés l'un à l'autre. C'est oublier qu'Abélard n'entend pas s'opposer à saint Bernard, mais précisément aux dialecticiens de son époque, contre lesquels il dirige le même discours que celui que lui oppose Bernard de Clairvaux – Abélard n'est donc pas le représentant d'un usage immodéré et gratuit de la dialectique, mais au contraire sa démarche tend à harmoniser foi et dialectique en les situant avec justesse l'une par rapport à l'autre. On pourrait ici dire la même chose à plus forte raison d'Anselme, qui condamnait le rationalisme excessif et la prétention intellectuelle de son meilleur élève.

Si la théologie émergente n'a rien d'une théologie *naturelle*, cette dernière n'est toutefois pas concevable sans le précédent que constituent des œuvres comme celles d'Anselme et d'Abélard, pour deux raisons : la tentative de construire une structure théologique rationnelle et autonome, sans lien avec l'Écriture, ouvre un espace possible pour l'autonomie de la raison théologique, qui est désormais plus consciente de ses propres possibilités théoriques – la théologie n'a plus besoin des mots de l'Écriture pour développer ses raisons. Plus encore : à supposer que certaines vérités théologiques aient besoin de tirer leur contenu de la révélation, cela ne concerne toutefois pas l'entièreté de la science théologique, dans laquelle il entre nombre de propositions rationnelles dont le contenu peut s'élaborer sur des bases exclusivement philosophiques ; il suffira de dégager la cohérence de ces propositions philosophiques entre elles, de les réunir en système, et de les séparer enfin du « reste » de la théologie. Il manque encore à cette théologie la distinction – institutionnelle aussi bien qu'intellectuelle – entre les deux ordres de la raison, et la détermination de leurs limites respectives : la distinction sera l'œuvre de Thomas, la fixation des limites, celle de Duns Scot.

Section 2

La *Summa contra Gentiles* : une théologie naturelle ?

Il semble qu'il y ait dans l'école thomiste, et même au-delà, le consensus d'un grand nombre d'auteurs, parfois très bons connaisseurs de l'œuvre du Docteur Angélique¹, pour faire de Thomas d'Aquin l'auteur d'une théologie naturelle, et, qui plus est, de la forme de théologie naturelle peut-être la plus aboutie de l'histoire de la philosophie. Au-delà des présupposés d'école, l'assertion a très vraisemblablement de solides arguments en sa faveur, qu'il va nous falloir examiner brièvement afin de pouvoir les confirmer ou les discuter.

La première évidence, qui ne perd rien à être rappelée, est que nulle part dans l'œuvre de Thomas on ne trouve de traité de théologie naturelle. Tout au plus peut-on rassembler en un ensemble artificiel les différents arguments que Thomas développe au fil de ses œuvres concernant le volet théologique de la métaphysique, les preuves de l'existence de Dieu, les déductions rationnelles pour démontrer les principaux attributs qui peuvent être prédiqués de Dieu.

La seconde est que le terme de *theologia naturalis* n'existe pas chez Thomas, sauf un hapax où le syntagme garde son sens augustinien le plus pur (*cf. supra*), et qui n'intéresse donc guère notre propos. Le terme même de *theologia* n'est pas le favori dans le corpus thomasiens : on sait que saint Thomas lui préfère ceux de *sacra doctrina* ou *sacra pagina* qui reflète mieux encore que le précédent l'ancrage scripturaire de la théologie thomasiennne² – paramètres peu favorables à une « théologie naturelle » censée dans sa définition même se passer de toute référence à l'Écriture, puisque ces dernières sont constantes, explicitement ou implicitement, chez Thomas. Qu'elle soit nommée *sacra doctrina* n'empêche pas, si l'on veut, de reconnaître chez Thomas l'existence d'une théologie au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, mais demande néanmoins d'y apporter quelques nuances et précautions méthodologiques – il faut garder à l'esprit ce qu'était pour Thomas ce que nous appelons sa « théologie ». En va-t-il de même de la théologie naturelle ? Auquel cas on devrait reconnaître chez Thomas l'existence d'une théologie naturelle à part entière, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, quand bien même l'auteur n'aurait aucunement voulu en écrire une.

¹ V. g. Leo J. Elders pour l'école thomiste, ou encore Norman Krestzmann pour une opinion peut-être plus détachée de l'école.

² Cf. A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences, Paris, Vrin, 2006. Voir aussi Le Guillou, *op. cit.* p. 133 sq.

1. LE CONTENU PHILOSOPHIQUE DE LA « THEOLOGIE » THOMASIENNE

Si « théologie naturelle » désigne le discours philosophique sur l'existence de Dieu et les attributs qui peuvent être démontrés de lui rationnellement, alors la présence d'une théologie naturelle chez Thomas d'Aquin, et l'une des mieux construites, relève du constat : les preuves rationnelles de l'existence d'un être appelé « Dieu » sont mobilisées à plusieurs reprises dans ses œuvres, et on ne compte pas les passages où l'Aquinatense développe avec une rigueur rationnelle implacable la démonstration des attributs de Dieu. On comprend donc le bien-fondé de certaines interprétations et reprises des arguments philosophiques thomasiens dans le sens d'une théologie naturelle thomiste cohérente et complète.

Toutefois, à y regarder de plus près, cette reconstitution de la pensée du Docteur Angélique se heurte à deux difficultés : [1] d'une part, celle de la limite entre ce qui relèverait, chez Thomas, d'une théologie naturelle, et ce qui appartiendrait au contraire à la théologie biblique, [2] et d'autre part la question du mouvement et de l'ordre internes à la pensée thomasiennes, qui ne permettent peut-être pas si facilement d'isoler une théologie naturelle qui ferait système par elle-même.

2. LES DEUX ORDRES DE CONNAISSANCE THEOLOGIQUE

Un texte semblerait, au premier abord, étayer la thèse d'une théologie naturelle déjà présente dans l'œuvre de Thomas : il s'agit du début de la *Summa contra Gentiles*, où Thomas expose en termes très clairs l'existence de deux ordres de connaissance relativement aux choses divines, l'ordre des connaissances qui peuvent être atteintes par l'exercice de la seule raison naturelle, et celui des connaissances échappant d'emblée aux prises de la raison parce que trop hautes pour elle – ordre du mystère qui ne nous est accessible que dans la mesure où Dieu nous le révèle dans le Fils. Puisqu'il existe des vérités qui sont accessibles à la raison naturelle, par les seules lumières qui lui sont propres naturellement, un lieu est donc ouvert où trouverait place une théologie naturelle. Mais il faut ici prêter attention à trois données, qui demandent une connaissance plus approfondie de la doctrine thomasienne : [1] premièrement, que des vérités soient accessibles à la raison naturelle ne signifie pas nécessairement que l'homme puisse les atteindre dans son état de nature déchue – ce qui ne remet pas en question la possibilité d'une théologie naturelle, mais reviendrait à dire que la théologie naturelle ne peut exister que dans un espace philosophique ouvert par la révélation, qui restaure en l'homme ses capacités naturelles amoindries depuis la chute ; [2] deuxièmement, qu'il soit

possible de formuler des arguments rationnels concernant Dieu sans référence à la révélation ne signifie pas que ces arguments fassent système et constituent à eux seuls une « théologie » ; [3] troisièmement enfin, la question de la frontière entre les deux ordres du savoir semble particulièrement indécise, et ce à même le texte de Thomas : nulle part dans la *Somme contre les Gentils* ne se trouve une affirmation du type « ici s'arrête la raison naturelle et commence le mystère de la révélation », et on n'y trouve pas même une rupture dans le discours qui permettrait d'identifier le passage d'un ordre de connaissance à l'autre. L'isolement d'une théologie naturelle semble donc avoir d'emblée quelque chose de très artificiel, et demande un certain sans-gêne interprétatif – demande de traiter l'œuvre thomasienne comme un argumentaire où il serait légitime de puiser des raisonnements et des complexes de propositions sans prendre garde au mouvement d'ensemble de l'œuvre et à la vie intellectuelle qu'elle manifeste.

Pour la question qui nous occupe ici (celle de la frontière entre les deux ordres de la connaissance), l'étude d'ensemble du corpus thomasien montre que, si la conscience de deux ordres distincts dans le savoir structure l'ensemble de la pensée de Thomas, l'indécision quant à la frontière n'est pas moins générale – nulle part dans l'œuvre de saint Thomas on ne trouve l'affirmation d'une quelconque indépendance, ni même d'une véritable autonomie entre les deux ordres. Au contraire, un trait remarquable de la pensée thomasienne est justement la continuité et l'unité du champ entier de la pensée, le passage incessant, sans solution de continuité, des vérités humaines aux vérités divines, de la raison à la foi, et la communion du réel dans son entièreté en une même vérité qui est celle du Créateur¹.

3. MOUVEMENT ET ORDRE DE LA PENSÉE THOMASIENNE

Quant à notre seconde difficulté, il semble qu'elle remette elle aussi sérieusement en question l'existence d'une théologie naturelle chez Thomas : la systématisation et l'isolement des arguments théologiques relevant de la raison naturelle chez Thomas implique en effet de

¹ Que le mouvement de la pensée de Thomas soit continu, n'empêche pas que son œuvre, en raison de l'ancrage de Thomas dans les structures propres de la pensée scolastique, ne soit porteuse d'une tension structurelle entre la raison et la foi, en l'espèce la philosophie et la théologie, qui sont constituées comme deux domaines distincts de la pensée, et ce en vertu du processus que nous avons décrit dans le chapitre précédent. Nous renvoyons ici aux analyses d'Olivier Boulnois dans *Philosophie et théologie*, op. cit., qui pointe précisément du doigt la tension, nous dirions presque le « malentendu » structurel, sur lequel repose la fécondation de la philosophie par la théologie dans l'œuvre de Thomas, pour filer la métaphore de la chanson. Cette tension est impliquée dès le départ par l'organisation universitaire des études, où la philosophie est enseignée à part de la théologie et avant elle, comme un domaine autonome de la pensée, déjà constitué à l'époque des philosophes païens, et avec lequel la théologie ne peut qu'entrer en tension, que cette tension soit vivante et fructueuse sous la plume de Thomas, ou plus problématique comme chez un Siger ou un Boèce.

rompre l'ordre interne et le mouvement propre de sa pensée. Observons ici encore la *Somme contre les Gentils*, puisqu'on prétend y trouver la théologie naturelle de Thomas : on remarque en effet, à bien en considérer la composition, qu'elle est structurée tout entière par un regard théologique. Thomas affirme en effet lui-même que, si la théologie considère d'abord Dieu en son être pour s'attacher ensuite à son action *ad extra* comme Créateur, Providence, Rédempteur, etc., la philosophie fait exactement l'inverse, partant des créatures pour remonter progressivement vers leur cause ; or le plan de la *Summa contra Gentiles* respecte précisément l'ordonnancement théologique décrit par Thomas. Loin d'être une caractéristique propre à la *Summa contra Gentiles*, cette orientation théologique du regard thomasiens est une constante de son œuvre – à titre d'exemple, la division dont Thomas fait état en ouverture de la *Somme de Théologie* entre théologie révélée et théologie philosophique : il s'agit non pas tant de distinguer les deux disciplines, que de légitimer la démarche philosophique à partir de la théologie, autrement dit toujours ce même ordre qui part de la théologie comme de son centre¹.

Comme l'affirment nombre d'auteurs, c'est donc la *sacra doctrina*, théologie si l'on veut, qui est première chez Thomas, et non la philosophie, qui n'est mobilisée qu'à titre instrumental. Si cet ancrage théologique est incontestable pour la *Somme de théologie*, elle ne l'est pas moins pour la *Summa contra Gentiles* : il est utile de rappeler que cette œuvre est de caractère *apologétique*, autrement dit qu'elle a pour but, non point de *prouver* des vérités rationnelles ni de construire un discours sur Dieu (ce que fait la théologie naturelle) mais de *manifeste* la vérité ou, à défaut, la non-absurdité de la foi pour en défendre le contenu contre ceux qui la tournent en dérision² en la prétendant contraire à la raison – ce qui est exclusivement une tâche de théologien. Alors que le *theologus naturalis* tient un discours de l'extérieur, qui s'efforce d'atteindre ou de cerner un objet, l'apologète part du centre pour en

¹ Voir sur ce sujet Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, op. cit. p. 772. La *theologia philosophica*, terme que Thomas utilise une seule fois (comme *theologia naturalis*, pour ne désigner, avec Augustin citant Varron, que celle des Gentils, *Ad Romanos* n° 145), est la philosophie, parvenue au faite d'elle-même et à Dieu, connu et inconnu, à la façon d'Aristote, de Proclus ou d'Avicenne. Sauf quand il commente, Thomas n'écrit pas pareil traité. La philosophie incluse en théologie, quant à elle, semble se répartir en deux situations. La philosophie du *Commentaire des Sentences* ou de la *ST* est comme fondue dans une structure autre qu'elle. Elle est une philosophie assumée par la théologie et gouvernée par elle ; en partie devenue théologie, en partie philosophie réemployée, elle est une philosophie dans la théologie, sans toujours s'y perdre. La philosophie de la *SCG* est plutôt une philosophie de théologien, la philosophie que le théologien fait sienne et que, en retour, il sait dégager dans sa cohérence première, pour la confronter à la philosophie pure des Gentils. [...] L'unité de ces différents rapports est réalisée par la théologie, œuvre de *manifestation* de la vérité de la philosophie. Une telle ostension est cependant le discours de la seule théologie ; la philosophie pâtit son assomption sans mot dire.

² Voir ici le Prologue de la *Summa contra gentiles* de Thomas, où ce dernier explicite les motifs de sa démarche – il s'agit de développer des raisons philosophiques valables à l'appui de la foi, pour ne pas la discréditer aux yeux des infidèles par des arguments qui « prêtent à rire ».

expliciter les raisons de façon rationnelle et digne de foi. Ici encore, le mouvement de la pensée est étranger à la démarche de la théologie naturelle.

Nous pourrions conclure ces quelques lignes sur Thomas d'Aquin en disant que, si théologie naturelle il y a chez Thomas, ce n'est et ne peut être qu'à la manière d'une *via naturalis* – à la manière dont on peut trouver chez lui, non pas une théologie négative à proprement parler, mais seulement une *via negationis* ou *remotionis* employée parmi d'autres pour atteindre la connaissance de Dieu¹.

*

Section 3

La théologie métaphysique de Duns Scot

Il n'en va pas de même chez Scot, et les raisons d'identifier une théologie naturelle chez lui sont particulièrement sérieuses : si une telle opération chirurgicale était discutable chez Thomas en raison de l'intrication des arguments théologiques et philosophiques, l'impossibilité de séparer les deux ordres du savoir, et enfin le mouvement même de la pensée thomasiennne, l'œuvre de Scot est au contraire beaucoup plus marquée par la réaffirmation des limites respectives de la philosophie et de la théologie à l'occasion des condamnations de Tempier – Olivier Boulnois a ainsi souligné à maintes reprises la façon dont métaphysique et théologie de la révélation se renforcent l'une l'autre chez Scot dans leur autonomie et leur complémentarité, précisément en se distinguant davantage l'une de l'autre².

Le Docteur subtil reste lui aussi théologien avant tout, mais il n'en est pas moins le premier à développer une théologie métaphysique autonome et cohérente, préalable à l'étude de la révélation et indispensable à cette dernière parce qu'elle en constitue l'objet, permettant ainsi à la théologie de s'affirmer plus que jamais comme *scientia*, selon les critères de

¹ Cf. Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, op. cit. p. 778 : « En toute rigueur, ce n'est pas la théologie qui est négative mais une de ses modalités. La négation est une voie. Peut-être sommes-nous davantage fascinés par la négation que les Médiévaux du XIII^e siècle pouvaient l'être. Elle fait partie d'un dispositif indispensable, sans pour autant le régir. (...) L'éminence de Thomas n'est pas *au-delà* des propositions affirmatives. » Il est tout à fait possible de transposer en affirmant que, chez Thomas, ce n'est pas la théologie qui est naturelle mais une de ses modalités, une voie parmi d'autres dans un ensemble qui veut relier sans rupture ni solution de continuité l'humain et le divin à travers la médiation du Christ – l'intelligence naturelle et les mystères transcendants à travers la médiation de la révélation incarnée dans nos mots.

² « Le besoin théologique de métaphysique n'altère en rien son autonomie, il en redouble seulement l'exigence. La distinction entre les sujets des deux sciences creuse un écart radical entre l'objet de la métaphysique, l'étant, et l'objet de la théologie, Dieu. Les deux approches n'entrent pas en concurrence puisqu'elles ne portent pas sur le même sujet... Au contraire, elles sont complémentaires : ce qui est atteint au terme de la métaphysique est au principe de la théologie. » O. Boulnois, dans *Etre et représentation*, op. cit. p. 471.

scientificité exposés dans les *Seconds analytiques* d'Aristote. A partir de Scot, la théologie sacrée semble reposer sur un socle de théologie métaphysique construit sans la Bible et sans la révélation, uniquement sur des bases philosophiques¹. Nous pensons ici à la distinction 3 du premier livre de l'*Ordinatio*, repris dans le *Tractatus de primo principio* de Scot, qui pourrait représenter la première véritable théologie métaphysique : Scot maintient en effet ces développements à l'intérieur de la discipline métaphysique, mais leur objet n'en est pas moins l'être divin – il s'agit du versant théologique de la métaphysique, développé pour lui-même, sur la base des acquis de la métaphysique générale. Au prix d'une légère violence théorique et en épurant le *Tractatus* de ses quelques éléments superflus, on pourrait donc constituer sans complexe une « *Theologia naturalis ad mentem Scoti* », qui ne déformerait guère la pensée de l'auteur, puisque l'ensemble des arguments sont déjà systématisés en un traité autonome dans le corpus scotiste même.

Le propos toutefois demande à être nuancé : si la présence d'une théologie philosophique, et plus précisément *métaphysique*, est indiscutable chez Scot, c'est le caractère *naturel* de ces développements rationnels qui demeure questionnable. Comme cela a été souligné par Olivier Boulnois, la métaphysique de Scot est une métaphysique de théologien², qui prend son point de départ non point dans la considération des étants naturels comme chez Aristote, mais dans ce verset de Bible surexploité qui semble faire de l'être le premier Nom divin : au moment d'établir l'objet premier de l'intellect humain, et du même coup le sujet de la métaphysique, Scot rejette la thèse aristotélicienne – et thomasienne – qui consiste à faire de la quiddité sensible l'objet premier de l'intellect, considérant que cette thèse interdit à la métaphysique d'atteindre Dieu, puisque l'intellect se trouve enclos dans le cercle de la nature sans qu'aucune échappée puisse lui être ménagée vers l'Être suprême qu'est Dieu – et ce d'autant plus que toute une tradition d'inspiration aristotélicienne maintient coûte que coûte la non-univocité de l'être, prédiqué diversement de Dieu et de la créature. Scot absout volontiers Aristote de son erreur : ne bénéficiant pas des lumières de la révélation, ce dernier ne pouvait pas savoir le plein potentiel de l'intellect humain ; Aristote raisonne à partir d'une nature déchue et limitée dans ses possibilités par les conséquences de la faute, qui le rendent incapable de dépasser l'être des créatures pour s'élever jusqu'à l'être de Dieu ; si la chute a coupé les ailes de la raison humaine, la philosophie d'Aristote est donc bien valide et

¹ Cette caractéristique de la pensée de Scot se retrouvera plus nette encore chez Suarez, chez qui la réflexion métaphysique est explicitement considérée comme préambule nécessaire à l'élaboration d'une théologie cohérente.

² Sur la motivation théologique de la thèse scotiste de l'univocité, cf. O. Boulnois, *Être et représentation*, op.cit., p. 281 sq.

irréprochable si l'on considère la raison *pro statu isto*, en tant qu'elle est de fait et actuellement limitée à l'être sensible. Mais les paramètres ont changé notoirement avec la révélation : Dieu lui-même s'est révélé à nous dans la Bible comme « Celui qui est », « Je suis », l'être par excellence – si Dieu nous donne le nom d'Être pour pouvoir parler de Lui, le louer, l'« atteindre » en une certaine manière, c'est donc que ce nom et son contenu nous sont intelligibles, y compris en tant qu'il est dit de Dieu¹. C'est à partir de cette considération, pour garantir métaphysiquement l'intelligibilité de Dieu et la validité du nom et du *concept* d'être tel qu'il est appliqué à Dieu, que Scot construit sa thèse célèbre de l'univocité de l'être : si la métaphysique peut porter à la fois sur l'être commun aux créatures et sur l'être de Dieu, alors l'objet de l'intellect est l'être en tant qu'être commun à Dieu et aux créatures, et non pas seulement la quiddité de l'être sensible, ce qui réduirait la portée de la métaphysique et lui interdirait d'atteindre Dieu ; pour que ce discours métaphysique sur Dieu soit valide, il est nécessaire que le concept d'être qui est le sujet de la métaphysique soit *univoque logiquement*, quoique l'être puisse être analogue métaphysiquement². C'est sur base de cette métaphysique de théologien, rendue possible par une théorie des différents états de la nature, qu'est édifiée la théologie métaphysique de Scot, qui peut à coup sûr être dite *rationnelle*, qui peut à peine être dite *philosophique* chez Scot – puisque Scot fait de la « philosophie » une réalité révolue, identifiée aux temps préchrétiens, le *Philosophus* étant pour lui Aristote dont il se détache précisément pour élaborer sa métaphysique de l'univocité –, et qui ne peut enfin être dite *naturelle* qu'en ayant bien conscience que la « nature » dont il s'agit est celle des théologiens, et en l'espèce la nature rendue à elle-même par la grâce divine.

Le statut de la théologie métaphysique – et de la métaphysique théologique – de Scot apparaît donc à nos yeux comme quelque chose de relativement ambigu, pour ne pas dire... subtil, étant donné l'équilibre complexe du jeu entre théologie et philosophie chez le docteur écossais³. Cette ambiguïté est plus grande encore lorsque l'on considère les prières dont sont émaillées les considérations métaphysiques réunies dans le *Tractatus de primo principio*, censé être un pur développement métaphysique : le texte est en effet entrecoupé d'invocations

¹ Cf. l'introduction d'Olivier Boulnois à Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, op. cit. p. 78, p. 80.

² Olivier Boulnois a bien souligné à quel point la thèse métaphysique la plus célèbre de Scot était en fait motivée par une exigence théologique, celle de la connaissance de Dieu et de la validité du discours théologique. Les textes eux-mêmes nous en apprennent beaucoup à ce propos, puisque ce n'est pas dans les *Quaestiones in Metaphysica* qu'est développée la thèse de l'univocité, mais dans l'*Ordinatio*, œuvre de caractère indiscutablement théologique. Les *Quaestiones* maintiennent au contraire non pas l'analogie seulement, mais même l'*équivocité* de l'être. Cf. *Être et représentation*, op. cit. chap. V, « De l'analogie à l'univocité de l'étant », p. 223-291.

³ Sur le rapport de fondation et de distinction réciproques de la métaphysique et de la théologie, cf. O. Boulnois, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, op. cit., intr. p. 78-79.

à Dieu, prié d'éclairer l'esprit du théologien et de guider sa raison dans le vrai. Même chez un esprit comme celui de Scot, les séparations ne sont donc pas si tranchées qu'on le pourrait croire.

Ayant fait la part de ces subtilités, la théologie métaphysique de Scot présente toutefois des traits bien caractéristiques qui font d'elle tout autre chose qu'un ensemble d'arguments philosophiques tissés sur la trame d'une théologie, comme cela pouvait être le cas chez Thomas d'Aquin. La notion d'*autonomie* des domaines de la pensée est cruciale pour comprendre l'œuvre du Docteur subtil : théologie (révélée) et métaphysique (tant dans son versant ontologique que métaphysique) sont d'autant plus renforcées chacune dans ses prérogatives propres qu'elles sont plus autonomes, légitimes et cohérentes chacune dans son ordre¹. Cette façon de maximiser l'écart entre théologie et métaphysique n'est certainement pas pour rien dans la constitution ultérieure de la théologie naturelle dans l'école scotiste, puisqu'en creusant cet écart elle libère un espace pour une réflexion philosophique autonome sur Dieu, qui s'élaborerait sans la théologie et avant elle. Mais le point le plus décisif est peut-être dans la volonté de *démontrer* et de *construire l'objet de la théologie* par des arguments purement rationnels, objet qui peut ensuite être utilisé comme base ou *sujet* pour la réflexion théologique. Le traité de l'infinité de Dieu développé dans l'*Ordinatio* fait ainsi figure de construction métaphysique préalable à l'étude rationnelle de la théologie proprement dite, et nécessaire pour que cette dernière puisse être véritablement science ; c'est désormais la métaphysique qui donne à la théologie son objet, soit une discipline philosophique préalable à l'étude du contenu de la foi, et qui *de soi* pourrait s'élaborer sans elle (même si elle a *de fait* besoin de la révélation pour prendre conscience de son extension maximale).

Le dernier trait remarquable à la théologie métaphysique de Scot est son élaboration en un traité systématique : le fait a été souligné par J. P. Torell dans son introduction au *Tractatus*, qui rappelle la tendance de l'époque à la rédaction de traités philosophiques ou théologiques, plus petits et plus restreints dans leurs ambitions que les grandes *Sommes*, mieux organisés que les *Commentaires des Sentences*, où la matière était toujours tant soit peu tributaire de l'organisation du texte commenté, plus ciblés, plus systématiques, répondant mieux désormais aux nécessités de l'enseignement universitaire. Cette tendance à vouloir traiter chaque discipline, chaque domaine de la pensée, chaque question particulière en un ouvrage systématique répond à une structuration nouvelle de la pensée : les évolutions

¹ Cf. O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 467 : « L'inclusion de Dieu, sujet de la théologie, dans l'étant, sujet de la métaphysique, renforce l'écart entre théologie et métaphysique, précisément en articulant ces deux disciplines l'une sur l'autre. Il y aura deux manières de considérer Dieu, qui n'entrent pas en concurrence. (...) », et p. 471 sq.

internes aux disciplines philosophiques n'expliquent pas à elles seules les mutations qui s'opèrent dans l'histoire de la pensée, mais on sait à quel point elles interagissent constamment avec les conditions externes d'exercice de la pensée, si bien que l'on ne sait parfois où situer le lien de cause à effet – Scot a-t-il écrit un traité parce qu'il voulait systématiser et condenser en un petit texte sa théologie métaphysique, ou bien, à la limite, a-t-il systématisé sa théologie métaphysique pour la faire tenir en un traité, puisque désormais on avait besoin de traités ? La question se répète à l'identique pour Bonet : si la forme littéraire qui conditionne la pensée précède son contenu, alors il fallait la forme du traité, avec les exigences de systématisme qui lui sont propres, pour que naisse quelque chose comme une théologie naturelle – réclamant un degré minimum d'unité quant à la matière traitée, le traité crée une exigence d'autonomie de son sujet et réagit sur la façon même de le penser, il est un espace avec ses dimensions et ses règles propres qui préexiste au contenu de pensée qui le remplira et en structure la composition. Il ne s'agit pas ici de verser dans un matérialisme réducteur, comme si l'on voulait faire de la théologie naturelle comme discipline l'efflorescence d'un genre littéraire nouveau, mais de pouvoir entrer clef en main dans un sujet, en mettant au jour ce qui est non pas contenu mais condition de ce contenu.

*

Section 4

Vers la *Theologia naturalis* de Nicolas Bonet

Le précédent scotiste ayant créé la possibilité d'une théologie métaphysique indépendante de la théologie de la révélation, présentée de façon systématique, d'autres tentatives verront le jour, établies sur des bases très similaires : nous pensons notamment au *Tractatus de rerum omnium principio* de Vital du Four, longtemps attribué à Scot, ou encore aux *Quaestiones ordinariae de cognitione primi principii* d'Hervé de Nédellec, qui constituent, semble-t-il, de véritables théologies naturelles, le nom en moins¹. Les Questions

¹ Cf. J.T. Mannath, "Harvey of Nédellec's Proofs for the Existence of God : *De Cognitione primi principii*, qq. III-IV", dans *Salesianum* 31 (1969), p. 46-112 : selon l'auteur, le propos d'Hervé serait d'établir une théologie sur des bases purement rationnelles, ce que nous pourrions appeler une théologie naturelle. P. Conforti récuse toutefois cette interprétation : voir « Hervé de Nédellec et les questions ordinaires *De cognitione primi principii* », dans *Revue thomiste* 97 (1997), 63-82. Il semble toutefois évident que les réflexions d'Hervé ont toutes les caractéristiques de la théologie naturelle proprement dite, scientificité en moins – un regard sur la liste des questions posées par Hervé permet de s'en rendre compte : I. « *Utrum cognitione naturali possimus habere aliquam noticiam de deo* ». II. *Utrum deum esse sit per se notum*. III. *Utrum secundum statum vie naturali cognitione deum esse possit demonstrative probari*. IV. *Utrum deum esse demonstrative possit probari via causalitatis effective*. V. *Utrum deum esse omnino simplicem possit efficaci ratione probari*. VI. *Utrum possit probari ratione naturali solum deum esse simplicem*. VII. *Utrum ponere ea que sunt fidei repugnare sive*

ordinaires du thomiste Hervé de Nédellec reproduit en les accentuant des traits que nous avons soulignés plus haut : la connaissance naturelle ne désigne plus chez lui une simple voie d'accès à la connaissance de Dieu comme c'était le cas chez Thomas, mais « deux sphères étanches » du savoir, selon l'expression de P. Conforti – l'influence de la nouvelle acception de la *natura* sur laquelle nous avons insisté est ici patente. S'il manque au *Traité* de Vital du Four et aux *Questions* de Nédellec certaines caractéristiques de la théologie naturelle de Bonet – la séparation d'avec la métaphysique pour le premier, et la scientificité pour le second –, ces deux écrits n'en constituent pas moins les étapes ultimes de la constitution d'une théologie naturelle proprement dite.

C'est sur ces bases que pourra désormais se constituer la théologie naturelle de Bonet, qui a dès lors tous les éléments nécessaires pour se constituer comme science philosophique autonome de la théologie de la révélation, et que nous étudierons pour elle-même dans la seconde partie de cette étude.

non posse stare cum apparentibus sit ponere falsum subesse fidei. VIII. *Utrum deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari.* IX. *Utrum deum esse omnipotentem possit efficaci ratione probari.* Voir P. Conforti, *Le questioni ordinarie « De cognitione primi principii » di Erveo Natale, O.P., Testo e studio*, Tesi di Laurea inedita, Università di Roma « La Sapienza », Facoltà di Filosofia, Roma 1996. Cf. P. Conforti, “*Naturali cognitione probare: Natural and theological Knowledge in Hervaeus Natalis*”, dans *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, op. cit. p. 614-621.

Chapitre III

QUELLE HISTOIRE POUR LA « METAPHYSIQUE ARISTOTELICIENNE » ?

Section 1

Les ambiguïtés du corpus aristotélicien

Les débats médiévaux autour du statut de la métaphysique, de sa portée et de son articulation avec la théologie – la métaphysique est-elle une science ? est-elle, le cas échéant, science de l'être ou science de Dieu ? comment articuler ses deux dimensions de primauté et d'universalité ? – s'enracinent dans le texte même d'Aristote. La question étant bien connue grâce aux études, comptes-rendus et résumés de nombreux auteurs, nous nous contenterons ici de rappeler les principaux lieux textuels où se nouent les débats. Comme le rappelle S. Dumont¹ dans un article clair et concis, les difficultés d'interprétations de la doctrine de l'être chez Aristote proviennent de deux sources principales : les différents points de vue exposés dans la *Métaphysique* elle-même d'une part, et la doctrine de la science présentée dans les *Seconds analytiques* d'autre part.

La *philosophia prima* exposée dans les livres réunis sous le titre de *Métaphysique* – ou mieux : *Métaphysiques*, hésite entre différents pôles : est-elle *sagesse* au sens d'une connaissance suprême par les causes ? est-elle science de l'être conçu dans son universalité maximale ? science des substances séparées ? Pour reprendre les termes de J.-F. Courtine, le lecteur – et *a fortiori* le commentateur – d'Aristote se trouve placé devant quatre termes principaux, auxquels correspondent quatre orientations différentes dans l'interprétation de la *Métaphysique*² :

- **archéologie/aitiologie**, développée en particulier au livre A, construit autour de la notion de sagesse comme science des causes suprêmes :

A 982a 2 : Il est donc évident que la sagesse est une science qui traite de certains principes et de certaines causes.

¹ Stephen D. Dumont, « Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics », dans J.A. Aertsen et A. Speer (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, "Miscellanea mediaevalia" 26, Berlin-New York 1998, p. 193-212.

² Les extraits présentés ici sont tirés d'Aristote, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Flammarion, Paris 2008.

A 982a 29 – 982b 10 : Mais, de plus, la <science> théorique des causes est aussi assurément la plus apte à instruire, car ceux qui enseignent sont ceux qui, sur chaque sujet, énoncent les causes et d'autre part, savoir, c'est-à-dire avoir la science en vue des causes, appartient au plus haut point à la science de ce qui est au plus haut point objet de science. En effet, celui qui choisit la science pour elle-même choisira, de préférence à tout, la science la plus haute : telle est la science de ce qui est au plus haut point objet de science. Or sont au plus haut point objet de science les objets premiers, c'est-à-dire les causes, car, par eux et à partir d'eux, on acquiert aussi la connaissance des autres choses, mais non la connaissance de ces objets et de ces causes par celle des substrats. La science la plus propre à commander, et plus propre à commander que celle qui est à son service, est celle qui acquiert la connaissance de la fin en vue de laquelle chaque chose doit être faite, c'est-à-dire le bien de chaque chose et globalement le meilleur dans la nature entière.

Donc, d'après ce qui a été dit, le nom recherché revient à la même science : car il faut que ce soit la science qui étudie les premiers principes et les premières causes ; et en effet, le bien, c'est-à-dire la fin, est une des causes.

- **ousiologie**, question traitée en de nombreux passages des différents livres, mais en particulier au livre Z qui affirme avec force que la substance est le premier sens de l'être, et que la question de l'être équivaut à celle de la substance :

Z 1028b 3-8 : Et en particulier, la question qu'on se pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est chaque fois source de difficulté : « qu'est-ce que l'être ? » équivaut à la question : « qu'est-ce que la substance ? » En effet, les uns affirment que l'être est un, les autres qu'il y en a plusieurs, soit en nombre fini, soit infini ; c'est pourquoi il nous faut aussi, nous aussi, étudier surtout d'abord et pour ainsi dire exclusivement, concernant l'être pris en ce sens, ce qu'il est.

Cette question de la substance est celle qui fait l'objet des principales apories reprises tout au long des différents livres de la *Métaphysique*,

- **théologie**, comme science de Dieu au sens d'un génitif objectif :

E 1026a 19-20 : Ainsi il y aurait trois philosophies théoriques : la mathématique, la physique, la théologique, car il n'y a pas de doute que, si le divin existe quelque part, il existe dans une nature de ce genre, et il faut que la philosophie la plus précieuse traite du genre le plus précieux.

mais également d'un génitif subjectif :

A 983a 6-10 : Elle seule sera divine de deux façons : en effet, la science que le dieu possédera au plus haut point et qui traitera des choses divines est divine entre les

sciences. Or celle-là seule possède ces deux caractères : en effet, de l'avis de tous, le dieu est au nombre des causes et il est un certain principe, et le dieu, lui seul ou lui surtout, pourra posséder une telle science ; <les autres sciences> sont donc toutes plus nécessaires qu'elle mais aucune ne lui est supérieure.

- **ontologie**, telle qu'exposée au livre Γ :

Γ 1003a 21-31 : Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie et étudient à son sujet le coïncident par soi, comme font les sciences mathématiques. Or, puisque nous cherchons les principes, c'est-à-dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'ils relèvent de ce qui est une nature par soi. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres, eux aussi, cherchaient ces principes, il est nécessaire que les éléments soient éléments de l'être, non par coïncidence, mais en tant qu'ils sont des êtres. C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, saisir les premières causes de l'être, en tant qu'être.

- caractérisations auxquelles il faut ajouter celle du livre α, qui définit la philosophie première en tant qu'elle est tournée vers l'**αληθεια**:

α 993b 19-30 On a raison aussi d'appeler la philosophie science de la vérité, car l'accomplissement de la science théorique est vérité, celui de la science pratique est œuvre. En effet, même s'ils examinent comment sont les choses, les praticiens étudient non la cause par soi, mais la cause relative au cas présent. Or nous ne connaissons pas le vrai sans la cause. Et chaque chose par laquelle la propriété de même définition appartient aussi aux autres choses est cause au plus haut point entre toutes les autres ; par exemple le feu est chaud au plus haut point, car il est aussi la cause de la chaleur pour les autres choses ; par conséquent, est le plus vrai ce qui est cause de vérité pour ce qui vient après. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont toujours nécessairement les plus vrais, car ils ne sont pas vrais de temps en temps et n'ont pas de cause de leur être, mais le sont pour les autres, si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être.

Entre ces différentes dimensions, l'interpénétration est constante¹ : c'est au moment où il expose sa théorie de la sagesse comme science des causes ultimes qu'Aristote l'identifie à

¹ Voir Courtine, *op. cit.* p. 123-124 : le projet aristotélicien peut recevoir le nom ancien de *sophia*, il prend en vue au premier chef les premiers principes et les premières causes (A1, 982a2 ; 982b 9-19). Aristote indique ailleurs qu'il s'agit des premières causes de l'étant envisagé en son être (Γ1, 1003a26-32 ; E1, 1025b3-4 ; K1, 1059a18-20), pour finalement préciser encore qu'il faut entendre celles-ci comme les causes de l'*ousia* (Γ2

une science divine en un sens aussi bien objectif que subjectif ; la question des causes est omniprésente, aussi bien dans le discours sur la sagesse que dans ceux portant sur l'être en tant qu'être, la substance, le divin ; la question sur l'être en tant qu'être et celle sur la substance sont en fait deux volets d'une seule et même question ; la quête de vérité s'identifie avec la recherche des causes, et l'*ἀληθεια* constitue l'horizon commun à l'ensemble de la métaphysique aristotélicienne – si bien qu'il semble impossible de distinguer et de structurer de façon satisfaisante cet ensemble d'assertions et de questions d'apparence si diverse mais menées pourtant avec un tel degré de circularité dans l'exposé.

La « métaphysique » d'Aristote n'a rien d'une discipline constituée, pas même le titre, dû comme on le sait à Andronicos de Rhodes : elle a le visage non d'une science mais d'une recherche, d'une science recherchée qui serait la science suprême, science anonyme¹ qu'Aristote nomme tour à tour « sagesse », « philosophie première », « science divine » (*ἐπιστήμη theologikè*). Cette dimension de la recherche, loin d'être le fruit d'une interprétation, est immédiatement sensible à même le texte aristotélicien. La question qui se pose par conséquent aux commentateurs d'Aristote, confrontés à ce corpus textuel artificiellement réuni sous un unique titre, est celle de l'aboutissement de cette recherche, de sa transformation en une science véritable – ce qui suppose d'abord l'identification et l'unification de cette « science » ou de cette « connaissance » la plus haute recherchée par Aristote : quel est, parmi les différentes possibilités ouvertes par le texte aristotélicien, le point de vue à privilégier pour que la métaphysique devienne pensable comme science unifiée et cohérente ? Enigme et clé de lecture tout à la fois, un passage d'Aristote cristallisera les difficultés interprétatives : la *philosophia prima* d'Aristote, qui semble hésiter sans cesse entre primauté et universalité, est en réalité *universelle parce que première* – c'est parce que cette « science » considère les réalités suprêmes, substances séparées, causes ultimes de l'être, qu'elle peut porter sur l'être dans son universalité.

E 1026a 19-33 : Ainsi il y aurait trois philosophies théoriques : la mathématique, la physique, la théologique, car il n'y a pas de doute que, si le divin existe quelque part, il existe dans une nature de ce genre, et il faut que la philosophie la plus précieuse traite du genre le plus précieux. Donc les sciences théoriques sont de beaucoup préférables aux autres sciences et celles-ci aux autres sciences théoriques.

1003b8 ; H1, 1042a5 ; A1, 1069a18-19). Ce qui conduit aussi bien à mettre en avant, comme le centre véritable du propos métaphysique, la doctrine de l'*ousia* (B2, 996b31 ; Z1, 1028b4-7), ou même de façon encore plus stricte, de l'*ousia* première (A1, 1069a18). Pour la tâche proprement théologique de la métaphysique, voir E1, 1026a19 sq ; K7, 1064b6-14.

¹ Sur ce caractère anonyme de la métaphysique aristotélicienne, voir l'introduction d'Aubenque à son ouvrage sur *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris PUF 1966².

En effet, on pourrait être en difficulté pour savoir si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un genre et d'une seule nature ; car le point de vue n'est pas non plus le même dans les mathématiques, puisque la géométrie et l'astronomie traitent d'une nature, tandis que la mathématique universelle est commune à toutes. Si donc il n'y a pas de substance autre que celles constituées par la nature, la physique sera science première ; mais, s'il existe une certaine substance immobile, la science de cette substance est antérieure, elle est la philosophie première, et ainsi elle est universelle parce qu'elle est première ; et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être.

Comment penser et modéliser cette articulation pour lui donner un sens philosophique cohérent ?

Si le texte même des différents livres de la *Métaphysique* présente des ambiguïtés concernant la nature et le contenu de la science suprême, les *Seconds analytiques* seront quant à eux source de difficultés quant au statut de cette discipline philosophique : gratifiée du nom de « science » de l'être dans la *Métaphysique*, elle ne correspond pourtant pas telle quelle aux critères de la science énoncés dans les *Seconds analytiques*¹. Selon l'analyse de S. Dumont, deux traits principaux de la doctrine de la science présentée par Aristote dans les *Seconds analytiques* font problème : le premier est le sens technique et inhabituel donné à l'universalité qu'Aristote compte aux nombre des conditions essentielles pour qu'une démonstration soit nécessaire.

73b 26 – 74a 4 : J'appelle « universel tout ce qui est attribut de tout le sujet, par soi et en tant que soi. Il est donc manifeste que tout ce qui est universel appartient nécessairement aux choses auxquelles il appartient. Or le par soi et le en tant que soi c'est la même chose, par exemple un point ou le rectiligne appartiennent à la ligne par soi (car ils lui appartiennent en tant que ligne), et au triangle en tant que triangle appartient le fait d'avoir ses angles égaux à deux angles droits (car c'est par soi que le triangle a ses angles égaux à deux angles droits).

Quelque chose appartient universellement, chaque fois qu'il est prouvé d'un sujet quelconque et premier. Par exemple, le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits n'appartient pas universellement à la figure. Certes, il est possible de prouver à propos d'une figure qu'elle a ses angles égaux à deux droits, mais pas pour n'importe quelle figure, et celui qui le montre ne se sert pas non plus de n'importe quelle figure ; car un carré est bien une figure, mais il n'a pas ses angles égaux à deux droits. Par ailleurs, un isocèle quelconque a ses angles égaux à deux droits, mais pas à titre premier : le triangle

¹ Les extraits cités ci-après sont tirés d'Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2008.

est antérieur. Ainsi, la réalité quelconque première dont on prouve qu'elle a ses angles égaux à deux droits, ou n'importe quelle autre propriété, c'est à cela à titre premier que l'attribut appartient universellement, et la démonstration de cela est par soi universelle, alors que la démonstration concernant les autres sujets ne l'est que d'une certaine manière, pas par soi, pas plus que la démonstration que l'isocèle a ses angles égaux à deux droits n'est par soi universelle, mais elle l'est pour un sujet plus étendu.

Le second trait sur lequel insiste Aristote est le fait qu'une science se limite à une classe d'être déterminée, à un *subjectum genus*. Le rôle central de la notion de *subjectum genus* dans les *Seconds analytiques* est confirmée par un interdit d'Aristote : on ne peut pas transférer les démonstrations d'un genre à un autre, et par son affirmation qu'une science est une parce que tout ce que considère cette science appartient à un seul genre¹.

75a 39 – 75b 1 Il n'est donc pas possible de prouver en venant d'un autre genre, par exemple ce qui est géométrique par l'arithmétique. Car il y a trois choses dans les démonstrations : l'une est ce qui est démontré, la conclusion (c'est-à-dire ce qui appartient par soi à un certain genre), une autre les axiomes (les axiomes étant ce d'où part la démonstration), la troisième le genre sous-jacent, dont la démonstration met en évidence les propriétés et plus précisément les accidents par soi.

Cela étant donné, il semble que la métaphysique ne puisse en aucun cas être une « science » au sens des *Seconds analytiques*, puisqu'il n'existe pas de sujet de la métaphysique qui réponde aux critères de scientificité qui y sont énoncés² : l'être seul pourrait avoir l'universalité maximale requise pour être le sujet de la *philosophia prima*, et pourtant, à maintes reprises, Aristote affirme avec force que l'être n'est pas un genre. Dans la *Métaphysique* (Γ1 1003a21-32 et E.1 1025b1-26a22), Aristote semble décrire une science possible de l'être en tant qu'être avec les termes utilisés dans les *Seconds analytiques*, mais affirme ailleurs avec clarté et sévérité – dans le cadre d'une critique des Formes – qu'il serait vain de chercher une science qui permettrait de « posséder les éléments de tous les êtres » (A9, 992b18 – 993a11).

Tous les modèles ou presque seront tentés tour à tour, dans l'histoire de la philosophie occidentale, pour tenter d'unifier, structurer, systématiser le contenu des *Métaphysiques* attribuées à Aristote, donner sens à ses ambiguïtés les plus énigmatiques, ou enfin maintenir

¹ S. Dumont, art. cit. p. 194-195.

² Dans *l'Éthique à Eudème* (I.8 1217b26-35) et les *Réfutations sophistiques* (172a11-38), Aristote rejette explicitement la possibilité d'une science universelle de l'être sur base de l'impossibilité de l'être à correspondre aux critères de scientificité énoncés dans les *Seconds Analytiques*. Certains en ont conclu qu'à l'époque des Seconds Analytiques Aristote lui-même avait rejeté la possibilité même de la métaphysique : voir J. Owens et J. Rist, *The mind of Aristotle : A Study in Philosophical Growth*, Toronto 1989, p. 19, 62, 102-103, 262. Cité par S. Dumont, art. cit. p. 195 n.10.

la science première dans l'éclatement de ses possibilités originelles. Nos questionnements portant dans cette étude non sur « la » métaphysique en elle-même, mais sur son histoire, et sur la meilleure façon de l'écrire, nous présentons ici trois manières possibles de modéliser cette histoire, afin de définir notre propre choix, à titre d'hypothèse de travail.

*

Section 2

La métaphysique ou l'unité introuvable

SCHEMA 1 – HISTOIRE DES IDEES

Une première façon d'écrire l'histoire de la métaphysique serait de partir des « contradictions » du texte aristotélicien comme point de départ de cette histoire, faite des différentes solutions tour à tour apportées – s'il y a histoire de la métaphysique, c'est en raison de ces contradictions inaugurales que les philosophes vont tour à tour s'efforcer de résoudre, dans des directions diverses. La métaphysique aristotélicienne est soumise à des poussées contraires que l'on peut résumer très grossièrement en affirmant qu'elle se porte tantôt vers le transcendant – substances séparées, science divine –, tantôt vers le transcendantal, science de l'étant en tant qu'étant, dans une tension constante et jamais résolue entre primauté et universalité ; dans l'histoire de la métaphysique médiévale qui nous occupe ici, deux solutions sont tentées tour à tour : l'une cherche à harmoniser les différents aspects de la métaphysique d'Aristote en exploitant l'idée d'une métaphysique « universelle parce que première » – et c'est la doctrine de l'*analogia entis*, solution qui vise à une harmonisation maximale de la métaphysique aristotélicienne à l'aide de la clé de lecture fournie par Aristote lui-même, et qui favorise l'élément divin de la métaphysique au plus grand bénéfice de la science de l'être, puisque l'être commun est d'autant mieux connu que l'on connaît plus parfaitement ses causes ultimes (Dieu). L'autre va à l'inverse chercher à établir avec le plus de rigueur possible les conditions de possibilité d'une métaphysique comme *science* proprement dite, remplissant toutes les conditions de validité scientifique établies dans les *Seconds analytiques*, et qui comme telle ne pourra porter que sur *l'être en tant qu'être* puisqu'il est le seul 'genre sous-jacent' envisageable pour la science la plus universelle : en forçant un peu, cette nouvelle figure de la métaphysique ne pourra être première que parce qu'universelle, ne pourra porter sur le premier être que parce qu'elle porte

sur l'être pris dans sa généralité maximale – nous avons alors l'univocité scotiste, et la marche vers la constitution d'une ontologie transcendantale.

Un tel schéma historique repose deux postulats : [1] qu'une histoire interne de la métaphysique, faite des contradictions de la discipline et des tentatives des métaphysiciens pour la surmonter, soit suffisante pour rendre compte de l'évolution de ce champ de la pensée – comme si diverses solutions étaient apportées tour à tour à un même problème en vertu des poussées internes de la métaphysique ; [2] que l'on se trouve, d'un bout à l'autre de cette histoire, devant un même problème transhistorique, celui du rapport entre ontologie et théologie, ce qui suppose que les deux termes du problème – Dieu et l'être – soient donnés comme tels.

SCHEMA 2 – L'INTERPRETATION HEIDEGGERIENNE

Un second schéma possible consisterait dans un approfondissement philosophique de cette même tension entre Dieu et l'être, dans une reprise d'ensemble ou une réappropriation de l'histoire de la métaphysique du type de celle pratiquée par M. Heidegger. Sans nous aventurer ici dans une reconstitution complète de la pensée heideggérienne, ni même dans une critique approfondie qui a déjà été menée par des auteurs de premier plan, signalons brièvement quelques points, en supposant connu l'arrière-plan général de la pensée heideggérienne :

[1] Par rapport au schéma 1 qui présente l'histoire de la métaphysique comme les différentes tentatives de solution apportées aux contradictions aristotéliennes (science de l'être VS science de Dieu), l'interprétation heideggérienne constitue une avancée notoire en ce qu'elle tente de reconduire l'aristotélisme à l'horizon d'intelligibilité qui lui est propre, en pensant l'être et le divin dans leur intime coappartenance au sein de la pensée d'Aristote : il s'agit chez Heidegger non de contradiction entre deux pôles opposés, mais d'une énigme constitutive de la métaphysique, « constitution ontothéologique » qui court tout au long de son histoire et qu'il faut penser et thématiser comme telle pour méditer ce qu'elle nous révèle du mystère de l'être.

[2] Loin de considérer la métaphysique comme une évidence transhistorique inquestionnée, le geste heideggérien de retour aux sources aristotéliennes, par-delà l'ensemble de la tradition métaphysique, qui s'y est surajoutée en strates successives jusqu'à en occulter les questionnements primordiaux, implique une conscience nouvelle de l'historicité de la pensée qui permet de relativiser les figures historiques de la métaphysique

pour remonter jusqu'à ses commencements, et les considérer à nouveau dans ce qu'ils ont d'original et d'authentique, prisme scolastique en moins. Cette dimension de retour au fondement est essentielle non seulement dans l'œuvre de Heidegger, mais bien plus largement en ce qu'elle influence peu ou prou la manière de faire l'histoire de la philosophie après Heidegger – la tradition philosophique, volontiers considérée comme un facteur d'occultation, devra désormais être *déconstruite* pour remonter aux principes originaires qui la fondent, et être ainsi questionnée dans son être même. A la fois détruite et reprise dans ses fondements, la tradition philosophique n'est plus désormais un acquis à partir duquel on bâtit de nouvelles extensions, mais un objet philosophique à part entière, à questionner, assumer ou destituer comme tel.

Extrêmement féconde en ces deux points, la reprise heideggérienne est toutefois critiquable en plus d'un autre, et d'abord d'un point de vue strictement historique : de la métaphysique médiévale, Heidegger connaît essentiellement Duns Scot – or il a été montré que son interprétation philosophique de l'histoire de la métaphysique médiévale reposait sur une généralisation induite du cas Duns Scot. Autre point problématique pour l'historien : le fort degré d' 'essentialisme' de la pensée heideggérienne de l'histoire de « la » métaphysique est-il compatible avec une véritable démarche historique ? La partialité enfin de la pensée heideggérienne saute aux yeux : la métaphysique est hypostasiée en un tout achevé qui trouverait son point d'aboutissement dans la pensée de Heidegger.

*

Section 3

Les métaphysiques : figures historiques de l'unité

SCHEMA 3 – POUR UNE HISTOIRE PLURIELLE DES METAPHYSIQUES

Face à ces deux possibilités, et conformément aux principes méthodologiques énoncés en introduction, nos hypothèses de travail seront les suivantes :

[1] Au lieu d'une histoire de la métaphysique reposant sur la progression d'une évolution interne à la métaphysique, qui serait à la limite motivée par un dynamisme immanent à ses questions et contradictions fondatrices, nous proposons de considérer cette histoire dans une perspective d'emblée synchronique, considérant chaque fois la

métaphysique comme pièce d'un système discursif qui la déborde de toutes parts, conditionnant *de l'extérieur* ses équilibres momentanés aussi bien que son évolution¹.

[2] Corrélativement à cette démarche, nous postulons la pertinence de ce que l'on pourrait appeler un minimalisme méthodologique – manière d'application du principe d'économie à l'histoire de la pensée : on s'efforcera, au cours de cette étude, de rendre compte de l'histoire de la pensée à même cette histoire, en demeurant au ras des ensembles discursifs qui la constituent, sans faire appel à un principe transcendant quelconque, que celui-ci soit appelé Dieu, être ou encore « impensé de la métaphysique ». Il ne s'agit pas de pratiquer sans discernement et pour lui-même une sorte de réductionnisme déconstructiviste philosophiquement connoté : il s'agit au contraire de dégager au mieux la matière historique dont est tissée l'histoire de la philosophie afin de pouvoir ensuite, en toute connaissance de cause et avec le maximum de justesse, proposer le surplus interprétatif adéquat que réclame toute démarche authentiquement philosophique – puisqu'il s'agit, non d'inventaires à dresser, mais de la pensée et de son histoire².

On l'aura compris : nous nous inscrivons donc, dans une ligne que nous croyons être celle de J.-F. Courtine³ aussi bien que d'O. Boulnois – auteurs qui accompagneront notre

¹ Voir à ce propos les déclarations introductives d'O. Boulnois dans *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 13-14 : « Dans cette perspective, je n'ai pas voulu m'en tenir à la tradition des commentaires de la métaphysique, à leurs infimes déplacements d'accent qui ont progressivement mis en place le nouveau modèle. J'ai privilégié la discontinuité, recherché les conditions extérieures à la métaphysique. Un discours du dehors, donc, plutôt qu'une interprétation immanente. Certes, la métaphysique devient science lorsque son unité est garantie par un concept. Mais cette thèse est seulement la partie émergée de l'iceberg. Il y a lieu de descendre à un niveau plus fondamental encore, et en même temps de remonter un peu plus haut dans l'histoire : qu'est-ce qui rend possible cette unité conceptuelle, où est son origine et son fondement ? ».

² Voir ici encore O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 16, dans son intention de mener une entreprise qui soit à la fois phénoménologique, analytique et critique, histoire autant que « phénoménologie négative » ; Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.* p. 104-105 : « Précisons d'emblée que notre principale préoccupation n'est pas strictement historique. Il ne s'agit pas en effet au premier chef d'histoire doctrinale, visant à rendre compte de la filiation de telle ou telle doctrine, mais plutôt d'une enquête archéologique susceptible d'élaborer, en retour et par contrecoup, les conditions d'une lecture non encore entièrement stabilisée et stratifiée du corpus aristotélicien. Si la question : Qu'est-ce que la métaphysique ? doit toujours faire retour au texte aristotélicien, il importe (...) de reconquérir l'accès aux philosophèmes originaux et à leurs sources, à travers un long et patient travail de destruction ou de déconstruction de la tradition qui tout à la fois délivre et occulte le corpus. »

³ Toute la démarche de J.-F. Courtine, dans son *Suarez et le système de la métaphysique* aussi bien que dans sa magistrale *Inventio analogiae*, consiste précisément à mener une critique de la lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique en la confrontant avec la pluralité des figures historiques de cette discipline : « Un des premiers bénéfices majeurs de l'enquête est ici de distinguer différents âges de la métaphysique (« âge néoplatonicien », « âge gréco-latin », « âge arabo-latin », à tout le moins) et de remettre donc radicalement en cause, par cette historicisation même, le principe d'intelligibilité de la constitution ontothéologique de la métaphysique. On accordera dès lors sans peine – du moins nous l'espérons – l'idée d'une nécessaire distinction, dans sa figure et ses structures, de la métaphysique, à commencer par la métaphysique médiévale, dont la situation privilégiée est directement liée au fait que Heidegger en tire dès le début, à partir d'une figure très déterminée, le paradigme de l'onthéologie. » J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.* p. 360. Voir également, dans la même perspective, O. Boulnois, « Heidegger, l'onthéologie et les structures médiévales de la métaphysique », dans *Quaestio I*, Annuario di studia della metafisica, Brepols/Pagina 2001 p. 398 et 401-402,

étude dans l'ensemble de cette seconde partie –, dans la perspective d'une histoire de la métaphysique qui en soit véritablement une, autrement dit une histoire plurielle *des* métaphysiques qui s'attache, autant que possible, à dégager pour chacune d'elle l'ensemble de ses conditions propres d'intelligibilité. Pour le bénéfice de l'exposé, nous prenons, dans les pages qui suivent, la démarche de Courtine exactement à rebours, abordant dans un premier temps la métaphysique aristotélicienne en la reconduisant – peut-être – vers ses horizons propres, avant de rendre compte des deux transformations successives que subit la tradition aristotélicienne dans le Moyen âge latin. Nous serons alors seulement en mesure de livrer l'arrière-plan historique et philosophique sur lequel se fonde la scission opérée par Bonet entre science de l'être et science de Dieu, pour pouvoir enfin présenter en tant que telle, dans une dernière partie, l'œuvre du docteur franciscain.

cité par J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 360 n.4. Cette démarche est également celle de J. Lonfat dans son « Archéologie de la notion d'analogie, d'Aristote à saint Thomas d'Aquin », AHDLMA t. 74, 2004, p. 35-107, aussi bien que celle, *mutatis mutandis*, d'Alain de Libera.

Chapitre IV
LES *MÉTAPHYSIQUES* D'ARISTOTE :
SENS ET VALEUR

Section 1

Unité thématique et circularité de la recherche aristotélicienne

On connaît par cœur le problème posé par le corpus métaphysique aristotélicien : loin de constituer un traité de métaphysique voulu comme tel, les *Métaphysiques* d'Aristote sont faites d'une multiplicité de traités dont ni la sélection, ni l'ordre, ni l'authenticité ne s'imposent¹. Depuis l'édition d'Andronicos de Rhodes, onzième scholarque du Lycée qui, au 1^{er} siècle avant J.C., a élaboré une édition des textes d'Aristote dont nous dépendons encore pour l'essentiel, cet aspect composite de la *Métaphysique* a suscité nombre d'hypothèses contraires pour recomposer le corpus de façon cohérente – on pense notamment aux multiples propositions de déplacement de passages effectuées par W. Jaeger dans son édition de 1957². Jaeger est peut-être le meilleur représentant de l'interprétation qui considère les *Métaphysiques* comme un ensemble textuel hétéroclite traversé de diverses tendances opposées, considérées comme des contradictions objectives qu'il faut comprendre soit comme des étapes de l'évolution d'Aristote³, soit comme des hésitations de la pensée d'Aristote, en tous cas comme des éléments incompatibles entre eux, et à traiter comme tels.

Pourtant, toutes les tentatives de recomposition, d'exclusion de passages considérés comme inauthentiques, rééditions de toutes sortes, ont rencontré de sérieuses objections, si bien que « l'édition d'Andronicos, dans son état actuel, paraît en fin de compte difficilement amendable⁴. » Il semble justifié d'opter ici pour le parti d'Annick Jaulin, qui entend considérer les *Métaphysiques* selon l'unité composite qui nous a été transmise, en s'efforçant de les comprendre en l'état sans s'autoriser d'interventions dans le texte qui nous est parvenu,

¹ Voir à ce propos A. Jaulin, *Philosophie grecque*, Paris PUF 1997, p. 301 sq.

² Pour une illustration de la diversité des choix interprétatifs possibles, voir E. Berti, « Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la *Métaphysique* » (1987). Voir J. Irigouin, *Tradition et critique des textes grecs* (1997).

³ Voir de Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, chap. VIII (tr. fr. 1997).

⁴ A. Jaulin, introduction à Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.* p. 8.

et qui a été voulu comme tel, sinon par Aristote, du moins par ses éditeurs¹. Andronicos, qui rassemble des traités aux origines, aux dates, aux contextes d'argumentation divers, édite ces différents textes selon des affinités thématiques² : « la juxtaposition qui défie l'ordre narratif est le fait d'un projet thématique cohérent, non le fait d'un arbitraire. Il y a donc dans les traités, comme pour les différents sens de l'être au livre Γ, un principe focal d'unité, autour duquel se rassemblent les divers développements. On peut le caractériser ainsi : quels sont les principes et les causes de ce qui est ? Ou encore quel est l'être de ce qui est ? Ou même quelle est l'*ousia* cause de l'*ousia* ? Cette dernière formulation, pour nous la plus étrange, serait sans doute la plus aristotélicienne. Telle est la question fondamentale, dont les apories du livre B exposent la multiplicité des aspects³. »

Si l'on peut bien reconnaître une certaine unité à ce corpus, unité thématique ne signifie pas cohérence philosophique du discours. La première question qui se pose à nous devant cette collection d'opuscules regroupés sous le titre *ta meta ta physica* – autrement dit, « les métaphysiques » – est celle de savoir pourquoi ces écrits ont été regroupés artificiellement sous un nom qui n'est jamais employé par Aristote, et qui donne à croire que la métaphysique serait une discipline au même titre que la physique ou l'analytique. Le premier constat dont il faut rendre compte est l'*anonymat* de la science première recherchée par Aristote : nous nous proposons, en introduction à ce chapitre, d'étudier la place de la « métaphysique » aristotélicienne au sein de la structuration générale de sa philosophie, et voilà que, précisément, la « métaphysique » n'a aucune place définie, pas même un nom qui permette de la considérer comme une discipline ou un domaine du savoir qu'il faudrait mettre en rapport avec d'autres disciplines philosophiques⁴. Partons de l'hypothèse que cet anonymat est un parti-pris, et d'importance : Aristote refuse précisément de traiter cette « métaphysique » comme une discipline comme les autres, la maintient dans un statut indéfini. Loin d'être une

¹ « On suppose seulement qu'Andronicos, qu'il ait ou non complété une édition antérieure, ne prétendait pas donner une unité factice à la série des traités qu'il proposait ensemble. » A. Jaulin, *op. cit.* p. 11.

² C'est ainsi que procède également Porphyre, lorsque dans sa *Vie de Plotin* il affirme imiter Andronicos en classant les écrits de son maître par affinités thématiques.

³ A. Jaulin, *op. cit.* p. 11-12. Voir plus loin à ce propos : « On voit donc que le contenu des traités peut être rassemblé autour d'une théorie des causes qui expose comment l'*ousia*, au sens de forme/acte, est cause de l'*ousia*, au sens de substance composée, et sous quelles conditions pour la théorie des formes ; ces conditions imposent une certaine articulation des formes et des moteurs qui est une synthèse des philosophies antérieures. » (*Ibid.* p. 50).

⁴ « Ce n'est d'ailleurs pas faute de trouver dans le texte même d'Aristote des titres se proposant à eux que les éditeurs ont choisi le terme de « métaphysique », mais c'est plutôt à cause de la multiplicité même des désignations aristotéliciennes qu'ils ont cru devoir imposer un autre nom, essentiellement destiné à rassembler en une unité compréhensive tous les termes fournis par Aristote. A cette multiplicité de noms vient s'ajouter – et ce n'est pas là une particularité secondaire – un anonymat essentiel et irréductible de la « science » dont Aristote cherche à définir le projet, au moins au livre Γ. » J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 109.

« science démonstrative¹ », il semble que la philosophie première d'Aristote soit une sorte de projet inachevé, une recherche commencée vers une science possible qui n'existe pas encore. Il s'agirait alors d'un ensemble de questionnements sur les fondements de la philosophie, les causes ultimes, la sagesse, etc., ensemble qui a pour point commun de s'interroger sur ce qui est fondamental pour la philosophie.

On remarque que ce n'est pas faute d'avoir trouvé chez Aristote lui-même des désignations possibles pour la « science première » recherchée que les éditeurs l'ont gratifiée d'un titre étranger au texte d'Aristote : au contraire, les termes abondent sous la plume d'Aristote – sagesse, science des causes, science de la substance, science divine, science de l'être en tant qu'être... Ce titre de *Métaphysiques* n'est-il là en somme que pour masquer l'absence de cohérence du propos, et peut-être la perplexité de l'éditeur qui, comme dit la légende, n'aurait inventé ce titre que parce que le recueil de textes en question se trouvait rangé à côté de la *Physique* sur la même étagère de bibliothèque ? Voilà qui justifierait tant les lamentations sur les contradictions irréductibles du recueil aristotélicien que les interventions, éditoriales ou philosophiques, pour donner de force un semblant d'homogénéité à ce texte fondateur : puisque, à l'époque même d'Aristote, on n'a pas su trouver de nom adéquat pour rendre compte du principe d'unité de ces textes, au point de se résoudre à un intitulé choisi pour des motifs purement bibliothéconomiques, c'est qu'il n'y a précisément pas de tel principe unificateur, tout au plus une certaine analogie dans la démarche.

S'il faut concéder que, de fait, ce principe unificateur ne se trouve pas énoncé dans le texte même des *Métaphysiques*, puisque précisément ces écrits n'ont pas été composés comme une unité cohérente susceptible d'être éditée en un volume, en rester là serait néanmoins une faute de méthode : il se peut bien que le principe herméneutique soit externe au discours analysé, les principes de compréhension les plus évidents étant rarement de ceux que l'on met par écrit – certains silences sont éloquents, et la présupposition de ce qui va de soi en est un : c'est à l'histoire de le faire parler.

A replacer la pensée aristotélicienne dans le contexte philosophique de son époque, on ne saurait l'évaluer ni la comprendre avec justesse sans restituer le dialogue avec la philosophie platonicienne qui lui a donné naissance. Or précisément, ce qu'Andronicos a nommé « métaphysique » ressemble comme une sœur jumelle à la discipline que Platon nommait « dialectique », au sens authentiquement philosophique de ce terme : si ce qu'il est

¹ On peut remarquer à ce titre que nulle part dans l'œuvre d'Aristote ne se trouve une métaphysique qui correspondrait aux règles de scientificité énoncées dans les *Seconds analytiques*. Cette remarque toutefois n'a d'importance que relative, puisqu'en définitive aucune des œuvres philosophiques d'Aristote n'est structurée selon la méthode exposée dans les *Seconds analytiques*.

convenu d'appeler « métaphysique » est bien une connaissance dont la caractéristique première est d'être une *recherche*, comme traversée vers un au-delà de la physique (quel que soit le sens que l'on donne au *meta-* de « métaphysique ») où se révèle l'être en tant qu'être – l'étant dans son être, substance de la substance –, elle semble correspondre alors à la dialectique platonicienne qui elle aussi « se meut à partir du désir et du désirable, et (...) se définit d'abord, elle aussi, comme ce qui chemine à travers – *dia* –, comme passage (...). Le « dia-lecticien » est *synoptikos* en un sens privilégié, car c'est à la mesure du *dia-*, de la traversée (*poreia*) de la question que s'ouvre le coup d'œil éidétique qui rassemble (*syn*) dans l'unité d'une figure les traits constitutifs de l'être de tel ou tel étant (...). D'emblée, la dialectique platonicienne est donc une éidétique, et elle est comme tel ce qui prend en vue l'étant dans son être¹. »

Ce rapprochement, sinon cette identification avec la dialectique platonicienne, semble pouvoir faire tenir ensemble les différentes dimensions de la science recherchée par Aristote, puisqu'elle est ainsi caractérisée par l'unité d'une démarche philosophique en quête de la vérité sur l'être, plus que par la cohérence discursive de ses contenus. Les « contradictions » aristotéliennes deviennent ainsi différents aspects d'une même quête. La science première comme « science de la vérité » (α 993b 19-30) se comprend pleinement dans cet horizon, puisque « se frayer ainsi un chemin à travers l'aporétique, ouvrir la voie, en suivant ce qui est le plus éclairant, ou le plus apparent, vers l'αληθεια, c'est la tâche éminemment philosophique de la Dialectique ; (...) C'est la définition même que donne Aristote du philosophe (...) qui conduit à rapprocher Dialectique et « science recherchée ». Si la métaphysique est θεωρια περι της αληθειας, et si la vérité et l'être se comprennent dans une stricte coappartenance – « chaque chose a autant de vérité que d'être » (α 993b30) –, alors la tâche du philosophe qui recherche cette « science de la vérité » revient à « n'apercevoir l'étant qu'à l'horizon de son être », « n'être attentif à l'étant qu'en vue de son être, en prenant en vue ce en quoi, ce par quoi il est étant. C'est en un mot le prendre en vue *méta-physiquement* (...). En ce sens, il est possible de dire très rigoureusement que l'autre nom de la *Dialectique* est *Métaphysique*². »

¹ J.F. Courtine, *op. cit.* p. 110-111.

² cf. J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 116, 120. Sur cette identification de la métaphysique avec la dialectique platonicienne, la lecture d'Heidegger se révèle très éclairante : voir *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966³, p. 13., et également *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berne 1954², p. 48, tr. fr. dans *Quaestiones* II, p. 159 : « La philosophie qui commence avec Platon a désormais le caractère de ce qu'on appellera plus tard « métaphysique ». Platon nous présente lui-même, dans ses grandes lignes, la figure de la métaphysique, précisément dans cette histoire qui constitue le « mythe de la caverne » ». (Cité par J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 122 n. 2).

C'est également ce rapprochement avec la dialectique platonicienne qui permet de rendre compte non seulement du *méta-*, mais aussi du *-physique* de « méta-physique ».

*

Section 2

Physique et méta-physique

Le rapport entre physique et métaphysique dans l'œuvre d'Aristote a été abondamment discuté, aussi bien par les commentateurs anciens que dans la littérature scientifique récente, sur la base ici encore de problèmes précis posés par le texte aristotélicien. En plusieurs passages fort clairs, Aristote met l'accent sur le caractère « premier » de la science recherchée, par opposition semble-t-il à la philosophie seconde que serait la physique (Γ3 1005a30 – b12 ; E1 1026a19-33 ; K1 1059b13-21 ; K7 1064a34 - 1064b14). C'est sur cette opposition que se portera l'attention des premiers commentateurs de façon privilégiée, comme si Aristote définissait deux sciences subordonnées l'une à l'autre, à laquelle correspondraient deux étages différents du savoir, voire deux ordres ontologiques superposés l'un à l'autre (celui des substances sensibles, dont traite la physique, et celui des substances séparées et éternelles – donc du divin – qui sont objet de la considération métaphysique). Selon cette interprétation, la métaphysique est pensée comme une hyperphysique, un au-delà du monde des étants naturels, primauté ontologique à laquelle correspond *en soi* une primauté dans l'ordre de la connaissance, même si *pour nous* la métaphysique est postérieure à la physique ; de fait, la différence entre « ce qui est connu pour nous » et « ce qui est connu selon la nature » est une différence bien attestée dans les analyses aristotéliciennes (α 993b9-10 ; Z3 1029b1-6), et le passage de l'un à l'autre désigné par le terme *metabainein*, utilisé expressément pour décrire le passage de l'étude des substances sensibles à leur forme. A ne considérer que ces passages, l'affaire semble bien ficelée, et l'architecture du savoir se dessiner avec une cohérence satisfaisante. Il revient à la science première d'étudier les substances séparées, qui, en tant que causes de l'être, permettent au philosophe d'accéder à cette connaissance universelle de l'être en tant qu'être.

Il suffit d'un regard d'ensemble sur les *Métaphysiques* pour ruiner cette belle construction : si physique et métaphysique étaient à ce point distinctes l'une de l'autre, et subordonnées l'une à l'autre, comment expliquer les nombreux passages de la *Métaphysique* qui reprennent, en une correspondance parfaite, des développements présentés dans la *Physique* ? A7 988a19 – 988b21 et A10 993a11-26 renvoient à *Physique* II, 3 et 7, K9 à

Physique III, 1-3, K10 à *Physique* III et IV, K11 à *Physique* V 1-3, et de nombreux passages traitent de thèmes propres à la physique, comme le changement, la génération et de corruption, les substances sensibles, la matière, la nature, etc. Peut-on réduire ces correspondances à un simple flottement concernant les limites respectives des deux sciences, voire purement et simplement à des rappels de ce qui a été dit dans la physique ? Les textes montrent évidemment le contraire, et le lien entre les écrits du corpus métaphysique et la philosophie naturelle d'Aristote sont si étroits qu'on a même voulu faire du livre α de la *Métaphysique* l'introduction d'un cours de physique¹.

S'il est parfaitement évident que la « philosophie première » est qualifiée ainsi par rapport à une « philosophie seconde », en l'occurrence la physique, c'est le type de primauté dont il s'agit qui prête à discussion : la métaphysique est-elle première parce qu'elle porte sur un domaine ontologiquement supérieur à celui de la physique ? Cette interprétation, qui a fait florès dans l'école platonicienne, identifiant substances séparées et monde des Idées platoniciennes, est précisément récusée par Aristote lui-même : c'est la *physis* et elle seule, avec les êtres naturels dont elle est peuplée, dont Aristote entend rendre compte par la recherche métaphysique. A la théorie platonicienne des Idées, il adresse en effet ce reproche qu'« en général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles nous tenons plus qu'à celle des Idées », parce qu'elle décentrent l'être des étants physiques pour le projeter dans un monde séparé qui n'est précisément pas celui de l'aristotélisme (A9 990b18-19). Quelques pages plus loin, le reproche se fait plus clair encore : « D'une façon générale, alors que la sagesse recherche les causes des êtres visibles, nous l'avons laissée de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où provient le principe du changement) et, en croyant énoncer leur substance, nous affirmons l'existence d'autres substances, mais pour dire comment celles-ci sont substances des êtres visibles, nos explications sont creuses, car « participer », comme nous l'avons dit auparavant, ne veut rien dire. » (A9, 992a24-30). Le décentrement de la substance, retirée dans un monde supérieur auquel les êtres naturels sont censés « participer » Dieu sait comment, signifie la ruine de la *physis* et de la philosophie dont le propos est justement d'élucider les causes des étants naturels – « l'examen de la nature est totalement ruiné » (A9, 992b9). Suit une affirmation de l'impossibilité d'une science universelle univoque de l'être, telle que pourrait la produire la science des Idées ou des Nombres, puisque l'être se dit en plusieurs sens : « En général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur

¹ Théorie avancée par Ross dans son édition de 1997.

découverte impossible, en particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir, ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement <pour les éléments> des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les êtres est une erreur. » (A9, 992b18-23)¹.

Si l'horizon propre de la pensée aristotélicienne de l'être est celui de la *physis*, sans décentrement possible en un monde supérieur qui fonderait l'être des étants naturels, comment comprendre la primauté de la métaphysique, et l'existence maintes fois affirmée des substances séparées, qui fonde précisément l'existence d'une science première autre que la physique ? Et que faire du terme même de « métaphysique », qui semble bien signaler que cette science anonyme se déploie dans un espace qui n'est pas à proprement parler celui de la *physis* – faudra-t-il le considérer comme fruit d'une interprétation platonisante étrangère à la pensée d'Aristote ?

Ici encore, quoique la clé de lecture soit donnée à même le texte d'Aristote², il est utile de chercher ailleurs les informations qui permettent une interprétation juste de la situation de la métaphysique face à la physique : « la métaphysique doit (...) son nom à une situation historique singulière qui a fait que les premiers penseurs de la tradition grecque furent les physiciens d'Ionie et que la théorie postérieure et plus complète des causes, intégrant une cause formelle et immobile, est décrite comme un dépassement de cette première théorie physique des causes³. » La métaphysique d'Aristote est l'héritière en droite ligne du décrochage opéré en philosophie depuis les Pythagoriciens, décrochage « qui correspond à une réforme dans la théorie des causes : même si, à la différence des Platoniciens, ils sont encore des physiciens ou des physiologues, ils découvrent dans les nombres les éléments constitutifs de l'être des choses. Ils effectuent par là un changement considérable dans la théorie antérieure des causes, en introduisant des éléments qui ne sont plus matériels comme

¹ Rudolph Boehm décrit en termes rigoureusement phénoménologiques le « cheminement à travers le manifeste » qu'est la science de l'être aristotélicienne : « les voies d'accès à une chose appartiennent à cette chose elle-même, ou du moins à sa 'vérité', à la 'connaissabilité' qui lui est propre 'par nature' ». (*Das Grundlegende und das Wesentliche*, La Haye 1965 p. 99, tr. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard 1976 p. 219 cité par Courtine, *op. cit.* p. 141). Pour une appréciation juste de la méthode aristotélicienne et du rapport physique-métaphysique, on peut se référer aux premiers chapitres du livre Z, qui enquête sur la substance dans l'horizon de l'être physique, et où il apparaît nettement que la substance est dite « séparable » non en tant qu'elle appartiendrait à un quelconque ciel métaphysique, mais séparable par l'abstraction tout en appartenant à l'être sensible dont elle est substance.

² Les *Métaphysiques* d'Aristote développent à l'envi la confrontation entre la théorie aristotélicienne des causes et les diverses théories avancées par les physiciens, les pythagoriciens et les platoniciens pour rendre compte des êtres naturels, signalant clairement à qui sait lire la perspective dans laquelle se situe la quête métaphysique d'Aristote.

³ A. Jaulin, *op. cit.* p. 16

principes des êtres physiques. » A la suite des Pythagoriciens, les avancées de Socrate – enquêtes sur la définition des termes et, pour chaque chose, la connaissance de ce qu'elle est en vérité au-delà des apparences sensibles – puis de Platon représentent autant d'efforts pour dépasser la dimension purement sensible des êtres naturels, et découvrir les causes véritables de la *physis* au-delà des apparences que perçoivent les sens. « Il suffit de cette innovation dans la théorie des causes pour fonder la métaphysique. Voilà ce que signifie, au sens strict, l'assertion du livre Γ selon laquelle la *physis* n'est plus la totalité de l'être et qu'une autre *ousia* que l'*ousia* physique est cause pour les choses de ce qu'elles sont, ou est constitutive de l'être des choses. La métaphysique consiste donc précisément en ceci : l'introduction d'éléments autres que les éléments matériels pour expliquer la constitution des êtres. La métaphysique est contemporaine de l'invention de la cause formelle¹. » La métaphysique apparaît ainsi non comme une discipline supérieure à la physique, qui aurait pour objet un domaine ontiquement supérieur à la nature, mais comme l'approfondissement de la recherche aitiologique de la physique – définie elle aussi comme « sagesse » dans la mesure où son enquête porte sur les causes – au sein même de l'espace de la *physis* – prolongement qui s'opère dans l'épaisseur de l'être naturel et non au-dessus de lui².

Nous retrouvons donc ici la dialectique, en son sens le plus philosophique, et le plus platonicien, de traversée du visible à la recherche de la vérité et des causes ultimes des êtres³ :

¹ cf. A. Jaulin, *op. cit.* p. 15, et p. 25 : La présentation de la science de l'être, en tant qu'être, est donc la présentation la plus développée de la philosophie telle qu'elle est devenue après la réforme socratique. On y distingue maintenant une philosophie première et une philosophie seconde. Cela signifie que l'être physique n'est plus la totalité de l'être, mais seulement l'un de ses genres (1005a 32-34), parce que la découverte de la cause formelle a mis au premier plan la recherche de l'essence ou forme, des définitions et des démonstrations, à savoir l'importance de l'être logique. Cette recherche s'est développée dans les raisonnements, comme en témoigne le Socrate du Phédon, et les raisonnements se situent dans le registre des discours qui opèrent avec des termes universels. La question du philosophe est toujours celle des causes de la substance sensible, mais sa réponse ne peut plus être seulement en termes de constituants physiques élémentaires, il doit aussi rendre compte de la forme ou de la synthèse de ces éléments qui est une structure générale. La question du rapport entre les singuliers et les universels est désormais ouverte. »

² Nous nous situons donc ici entièrement dans la ligne énoncée par J.-F. Courtine dans son *Inventio analogiae*, selon lequel « la lecture de la métaphysique comme postphysique repose sur un contresens décisif relatif au statut de la *Physique* et à sa situation en face de la *Métaphysique*. C'est le concept aristotélicien de *physis* qui est totalement méconnu. » Selon l'interprétation que donne Courtine de la philosophie aristotélicienne, « les étants selon la *physis* » sont davantage qu'une « base » ou un « point de départ » pour la pensée : ce sont en fait ces étants « selon la *physis* », ces étants *naturels*, sur lesquels porte l'enquête métaphysique comme « quête de l'étant dans son être ». Si l'on oublie cette dimension « physique » de l'étant qui fait l'objet de la recherche métaphysique, « l'être ne se laisse plus maintenant saisir qu'au-delà de lui-même, (...) en une protologie essentiellement négative. C'est ainsi l'espace même au sein duquel l'ontologie est possible qui est aboli, de même qu'a disparu l'authentique universalité aristotélicienne de la philosophie première, cédant la place à une recherche exclusive de l'uni-version. » Ce serait donc « la doctrine de l'articulation physique-métaphysique fondée sur un prétendu *ordo lectionis* » qui serait « décidément non-aristotélicienne ». (J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 138)

³ Si cependant on peut « donner un sens au terme de métaphysique, c'est bien en prenant appui sur le concept aristotélicien de μεταβαινειν, mais sans réduire celui-ci à dire le rapport des αισθητα aux νοητα, et

quoiqu'Aristote ne reprenne pas à son compte le terme de dialectique pour désigner sa démarche métaphysique, c'est bien elle qui semble décidément être la clé herméneutique la plus pertinente pour comprendre le texte d'Aristote, en le reconduisant à l'intérieur de ses conditions propres d'élaboration et d'énonciation.

Si le cadre unique de la science de l'être chez Aristote est celui de la *physis*, sans échappée possible vers un monde métaphysico-théologique supérieur, que faire de l'*épistémè theologikè*, « science divine » évoquée à plusieurs reprises dans les *Métaphysiques*, qu'elle ait pour objet les étants séparés ou qu'elle soit plutôt la science suprême accessible aux dieux seuls ? Il semble que ce pôle au moins de la pensée aristotélicienne échappe à la considération des étants physiques, et soit autre chose qu'un approfondissement dialectique dans l'épaisseur de la *physis*. La tension entre une science de l'être, qui pourrait si l'on y tient correspondre à l'interprétation de J.-F. Courtine comme cheminement à travers le manifeste et comme élucidation de l'être des étants *naturels*, et une « science théologique » qui cette fois-ci ne s'y réduit pas, puisqu'elle peut au moins tendanciellement porter sur quelque chose comme « Dieu », se lit donc à même le texte d'Aristote. Il faut toutefois se garder ici d'identifier trop rapidement le « divin » dont il est question dans le texte d'Aristote avec la « transcendance divine » dont nous sommes familiers, confusion quasi-inévitable après des siècles de scolastique où Aristote a été inlassablement transposé, commenté, adapté dans le cadre du monothéisme chrétien : de quoi est-il question lorsque le texte d'Aristote évoque le « divin » ?

*

Section 3

L'être et le dieu dans la pensée aristotélicienne

Ce n'est en réalité qu'au métaphysicien de culture monothéiste qu'Aristote semble parler tantôt de Dieu, tantôt de l'être. Remarquons d'abord que le qualificatif de « divin » appliqué à la science n'a, somme toute, rien d'extraordinaire : que la philosophie première,

en l'entendant essentiellement comme traversée ou cheminement, c'est-à-dire là encore que le *μετα* de *métaphysique* comme *metabasis* est déjà en lui-même ce qui correspond au cheminement diaporétique de la *dialectique*. (...) Pour Aristote, il ne s'agit pas d'assurer le passage d'un monde sensible à un monde intelligible ; la démarche métaphysique d'Aristote ne connaît qu'un monde, celui de l'*ἀληθεια*. La pensée qui s'y meut vers les *σαφεστερα τη φυσει* est d'ores et déjà un cheminement à travers le manifeste (*το σαφες*). Dans tous les cas, c'est là un mouvement qui, en son accomplissement, révèle en sa lumière propre ce qui était pourtant déjà manifeste ; en lui s'éclairent les *απλωσ σαφεστερα*, dont l'autre nom est *φυσις*. Il n'y a pas là la moindre *ταξις* selon laquelle se rapporteraient l'un à l'autre deux ordres, celui du connaître et celui de l'être. » J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 142-143.

c'est-à-dire la philosophie tout court, soit considérée comme un savoir de type divin est une assertion fréquemment reprise dans les traités (cf. 1074b 1-13 et 983a 5-10), et il n'y a pas lieu d'accorder à l'assertion de E1, sur laquelle se sont fondés bien des commentaires, une valeur exceptionnelle. cette notion de « science divine » est au demeurant déjà présente chez Platon, comme manière d'hyperboliser la dignité de la philosophie, et sa difficulté d'accès pour l'intelligence de l'homme, liée au corps et donc aux apparences sensibles qui font obstacle à l'intelligence des réalités spirituelles et idéelles, « divines » si l'on veut.

Ceci étant dit concernant la science des dieux, au sens surtout d'un génitif subjectif, nous devons pourtant reconnaître qu'Aristote fait mention à plusieurs reprises du divin comme objet de la spéculation philosophique, des dieux figurant parmi les causes des êtres (A2, 983a9 : « puisque, de l'avis de tous, le dieu est au nombre des causes »), et de la « science théologique » (ou divine) comme science première portant sur les substances séparées. Qu'est-ce que ce « divin » qu'Aristote rattache aux « substances séparées » ? Aux yeux de J.-F. Courtine, il ne s'agit pas d'une région à part, supérieure, de l'étant, mais plutôt d'un « mode singulier et éminent d'apparition de l'étant (...), où l'apparition est précisément à son comble, et où l'éminente dignité de l'apparaissant éclaire en retour chaque étant et le tout de l'étant¹. » Il faut bien entendu faire sa part à la phénoménologie dans le discours et le vocabulaire de J.-F. Courtine, et ici encore ne pas plaquer trop hâtivement sur l'aristotélisme originel des notions qui lui sont étrangères. Mais la lecture proposée n'en semble pas moins pertinente en plus d'un point, et d'abord parce qu'elle permet de laisser à la pensée aristotélicienne toute la richesse de son ambivalence, sans chercher à la faire entrer de force dans un schéma unificateur étranger à sa logique propre : si « le privilège du premier n'est pas fondé sur une situation architectonique particulière, mais [que] la primauté ou la souveraineté est essentiellement liée à la manifesteté, au mode de présenteté de l'étant », « si la manifesteté est bien le fondement ultime de la primauté ou de la souveraineté du divin, il convient de concevoir dans leur ultime coappartenance la théologie aristotélicienne et la quête de l'étant dans son être² ». Il est possible de penser ensemble les deux dimensions, théologique et

¹ J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 144-145 : « la question pour Aristote n'est pas tant de fixer, en les séparant hiérarchiquement, des degrés du savoir, tels que le savoir suprême correspondrait à la plus grande cognoscibilité possible, que de relier la recherche de l'étant comme tel à ce mode singulier et éminent d'apparition de l'étant qu'est le divin, où l'apparition est précisément à son comble, et où l'éminente dignité de l'apparaissant éclaire en retour chaque étant et le tout de l'étant. »

² J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 148-149 : « On voit aisément que si la manifesteté est bien, comme nous le pensons, le fondement ultime de la primauté ou de la souveraineté du divin, il convient de concevoir dans leur ultime coappartenance la thé(i)ologie aristotélicienne et la quête de l'étant en son être ; intime coappartenance ne signifie pas réduction ou identification de l'une à l'autre, mais elle interdit de maintenir pour l'accentuer, comme le fait Pierre Aubenque, la thèse jaegerienne de l' « interférence de deux cheminements de pensée fondamentalement différents » ; s'il est vrai en effet que pour Aristote le sens de l'être se révèle essentiellement

ontologique, de la « métaphysique aristotélicienne » comme s'impliquant l'un l'autre, dans la mesure où « le *theion* ne se confond pas pour Aristote avec la singularité d'un étant, même éminent au plus haut degré, qui serait Dieu, mais (...) nomme un *genos*, une provenance, une dimension originelle qui inclut dans son orbe tout étant. Non pas seulement parce que le divin, en tant qu'*ouranos*, est ce qui environne toutes choses, mais surtout parce qu'il est ce dont la présence conduit à son achèvement tout ce qui est (...). C'est pourquoi il peut légitimement être nommé aussi le *premier*, comme cela dont dépendent le ciel et la *physis*, non parce que tout dépendrait de lui causalement, mais parce qu'il contribue essentiellement et d'emblée à la détermination ou à la définition de l'étant dans son être. Dès lors le divin, en tant que dimension, est bien à l'horizon de tout étant, et son étude relève d'une science qui n'est pas moins universelle que celle qui anonymement s'enquiert de l'ον η ον. (...) Le divin constitue alors un aspect de la science de l'être beaucoup plus qu'une de ses parties¹. »

*

SYNTHESE INTERPRETATIVE

De ces quelques considérations, nous pouvons donc tirer deux conclusions : [1] d'une part, que la tension et la divergence possible entre une science de l'être et une théologie (quel que soit le sens que l'on donne à ces termes) sont rendues possibles par le texte même d'Aristote, puisqu'il considère ces deux dimensions sans en expliciter rigoureusement l'articulation – il se peut bien qu'il y ait « coappartenance » de deux dimensions dans la manifestation de l'être plutôt que tension entre deux pôles opposés, mais cela n'est pas *dit*² ; [2] d'autre part, que ce rapport d'ambivalence entre science de l'être en tant qu'être et science théologique devient intelligible – « énigmatique » si l'on y tient, mais intelligible tout de même, lorsque l'on replace les *Métaphysiques* d'Aristote dans l'ensemble de son œuvre, où elles apparaissent comme approfondissement de la recherche des causes initiées dans la

comme présence (*ousia*), il est exclu de concevoir comme subordination l'articulation de la *philosophie première* et de l'*ontologie*, mais il nous paraît également impossible de séparer radicalement les deux démarches, jusqu'à proposer d'interpréter comme « miraculeuse » leur « co-incidence ». Il nous semble au contraire que le parallélisme des deux questions est lié intrinsèquement à la question aristotélicienne, et à la précompréhension (grecque ?) de l'être dans sa manifestation et son entrée en présence. S'il n'est pas possible de parler de subordination, il n'est pas nécessaire non plus d'évoquer une coordination ; l'articulation onto-thé(i)o-logique relève d'une pensée plus questionnante que toute pensée qui subordonne au nom d'une priorité architectonique et d'un privilège causal, ou qui coordonne afin de compléter une première démarche qui, à elle seule, demeurerait insuffisante. »

¹ J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 151.

² Il y a bien l'énigmatique « universelle parce que première » du livre E, mais cette énigme est lisible aussi bien en un sens causal que dans celui d'une « coappartenance ».

Physique, et dans le contexte plus vaste de la pensée grecque, où elles correspondent à ce que Platon avait nommé « dialectique ». Si la disjonction est rendue possible par la matérialité du texte, la reconduction de la pensée d'Aristote dans son « épistémè » originale conclut à une « intime coappartenance » des différentes dimensions esquissées par Aristote – les conflits interprétatifs surgissent ainsi lorsque l'on considère le contenu des *Métaphysiques* en lui-même, en les extrayant de ce qu'on pourrait appeler leur « milieu » épistémologique, celui de la dialectique comme traversée du visible, et de l'ἀληθεια comme espace commun de manifestation de l'être dans chacune de ses dimensions.

Chapitre V

VERS L'ANALOGIA ENTIS

*Transpositions théologiques de l'aristotélisme,
des premiers commentateurs à Thomas d'Aquin*

Dès les débuts du commentarisme grec, le *discours* métaphysique d'Aristote va faire l'objet d'un véritable décentrement qui, en l'extrayant de ses conditions propres d'intelligibilité, aboutira à une restructuration de la métaphysique dans un système de coordonnées qui n'est plus celui de l'aristotélisme, mais celui du néoplatonisme. Cette transfiguration néoplatonicienne de la science de l'être lèguera aux dix siècles de « Moyen Age » qui suivent une interprétation nouvelle de la métaphysique, qui trouvera ses harmoniques les plus maîtrisées au XIII^e siècle dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Dans la mesure où la révolution métaphysique qui survient à l'époque de Duns Scot (sur fond d'un bouleversement épistémologique plus vaste que nous aurons à étudier), et qui joue à plein dans l'œuvre de Nicolas Bonet, n'est pensable qu'en *situation* par rapport à l'héritage métaphysique qu'elle reconfigure, un regard sur cette première transformation s'impose afin de mieux évaluer celle qui fait l'objet de notre étude. Cette esquisse historique nous permettra en outre, par la mise en perspective de différentes figures historiques de la « métaphysique », de penser d'une façon que nous espérons pertinente le rapport entre une certaine linéarité historique et le phénomène des discontinuités épistémologiques théorisé et pratiqué au siècle dernier par un Foucault.

Nous suivrons ici cette première transformation selon deux phases : celle d'abord de la transposition de la philosophie aristotélicienne de l'être dans l'épistémologie néoplatonicienne de la participation imitative, entraînant une redistribution générale de la science de l'être à partir d'un foyer théologique méta-physique au sens d'une *hyperphysique*, puis la transmission de ce modèle d'aristotélisme fortement platonisé au monde latin, donnant naissance en particulier à l'œuvre métaphysique et théologique de Thomas d'Aquin, point d'orgue de ce que nous pourrions appeler une épistémologie de la causalité et de la participation.

*

* *

Section 1

**Le commentarisme néoplatonicien et le décentrement
de la question aristotélicienne de l'être**

Les recherches de Jean-François Courtine ayant parfaitement bien retracé le devenir néoplatonicien des schèmes conceptuels hérités de la métaphysique d'Aristote, et ce dès les premiers commentateurs grecs, le propos n'est pas ici de résumer, et encore moins de paraphraser les résultats de cette étude majeure. Nous souhaiterions seulement en souligner quelques axes qui intéressent notre exposé : en premier lieu et sans surprise, la lecture de la métaphysique comme « hyperphysique théologisée », destinée à marquer durablement l'ensemble de la tradition métaphysique occidentale ; en second, dans une esquisse générale des principales caractéristiques de *l'épistémè* néoplatonicienne de la participation, nous insisterons sur trois aspects qui nous ont semblé décisifs, savoir la théorie de la connaissance et de la participation, l'influence des schèmes politiques dans la réinterprétation néoplatonicienne de l'aristotélisme, et enfin la dimension cosmologique du néoplatonisme, qui fonde la théorie de la dérivation ontologique.

1. UNE NOUVELLE ARCHITECTURE METAPHYSIQUE

L'aspect le plus frappant, dès le premier abord, de la réinterprétation néoplatonicienne d'Aristote a été abondamment souligné par Courtine : il s'agit, dès les premiers commentateurs anciens d'Aristote, d'une lecture de la métaphysique comme « philosophie première » qui consiste à monter en série métaphysique et physique comme deux domaines ontologiques subordonnés l'un à l'autre, le second dérivant du premier, assimilé quant à lui à un monde des Idées fortement théologisé. Si aucun des commentateurs anciens ne brutalise l'aristotélisme au point de le traduire en équations simples de type

substances séparées = Idées platoniciennes

être en tant qu'être = Bien

métaphysique = protologie négative

il y a néanmoins un effort très net pour proposer un concept unitaire de la métaphysique orientée théologiquement. Dans cette optique, les premiers commentateurs grecs vont focaliser leur attention sur un prétendu *ordo lectionis* du corpus aristotélicien, qui fonderait l'articulation physique-métaphysique sur un ordre où ontologie et connaissance se rapportent

l'une à l'autre de façon inversement proportionnelle : alors que les étants sensibles selon la *physis* sont le plus connu pour nous, ils sont pourtant ceux qui jouissent du moins de consistance ontologique ; l'être en tant qu'être, les substances séparées, les réalités divines évoquées par Aristote se donnent au contraire dans une saturation ontologique qui, par l'éblouissement qu'elle cause dans l'esprit humain, dérobe les réalités ultimes à l'intelligence, qui ne sont plus accessibles qu'au moyen d'une protologie essentiellement négative¹. Il s'agirait donc d'une réinterprétation d'Aristote fondée « en dernière instance sur un contresens lié à la compréhension de l'articulation de la *Métaphysique* et de la *Physique* », lecture ontologiquement surchargée du fameux passage de Z3 où ce qui est le plus connu *en soi* est affirmé être le moins connu *pour nous*, et durcissement de l'architecture physique-mathématique-théologique exposée au livres E, doublée de quelques passages sur les substances séparées comme ceux, par exemple, du livre K (chap. 2 et 7)².

Cette réorientation progressive de la métaphysique aristotélicienne dans le sens d'un concordisme (inégal) Aristote-Platon peut se lire très grossièrement comme une progression, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à Syrianus en passant par des auteurs comme Asclépius. Chez le premier, si le discours reste relativement nuancé, il n'en reste pas moins que « l'énigme que constitue l'unité onto-théo-logique de la métaphysique d'Aristote est passée sous silence, au profit d'une unité ontique, celle de la priorité du premier comme terme suprême d'une structure hiérarchisée causalement³ » ; une fois donné ce « contresens relatif à la protologie aristotélicienne » où c'est le privilège ontique du premier étant qui permet d'envisager l'universalité de l'être en tant qu'elle lui est référée, il sera facile de passer à une interprétation beaucoup plus tranchée comme celle d'Asclépius, où l'être dans son universalité n'est plus envisageable qu'à partir d'une médiation théologique, après la théologie – « en ce sens l'ontologie serait en droit une science toujours seconde, s'élevant certes au-dessus de la physique, mais entièrement suspendue à un savoir primordial du divin. Le mouvement aristotélicien est complètement renversé » : de telles conceptions heurtent de plein fouet l'aristotélisme dans la critique menée justement contre la théorie platonicienne des Idées (A9, 992b18-23), qui dénonce comme impossible une science qui prétendrait saisir les principes de tous les êtres à partir d'un point de vue unique, que celui-ci soit mathématique ou théologique. Si les étants naturels ne sont plus envisageables qu'à travers la médiation théologique, tirant leur substance d'on ne sait quel ciel métaphysique, on aboutit précisément

¹ L'expression « protologie négative » est empruntée à J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 138.

² Courtine, *op. cit.* p. 125-126.

³ Courtine, *op. cit.* p. 130.

à la ruine de la *physis* évoquée dans ce même passage, quelques lignes plus haut, par Aristote. Le commentarisme néoplatonicien opère donc bel et bien des choix déterminés dans l'œuvre d'Aristote, privilégiant ce qui, du texte des *Métaphysiques*, serait assimilable en contexte néoplatonicien, au détriment de l'ensemble de la pensée du Stagirite qui va manifestement dans le sens contraire. L'œuvre de Syrianus représente une étape supplémentaire de ce « contresens » dans la mesure où il entreprend, à partir de la conception platonicienne du beau, une unification définitive de la recherche de l'être en direction de la théologie¹. La notion « d'hyperphysique théologisée » telle qu'elle est employée par Courtine rend bien compte de cette situation nouvelle de la métaphysique, qui n'a plus grand' chose à voir avec un aristotélisme « authentique ».

Cette nouvelle organisation ontologique sera la base sur laquelle s'édifieront toutes les doctrines postérieures de l'analogie, avec ou sans le nom. A partir de la situation prioritaire du premier étant, *Summum bonum* comme fondement ultime de l'être, les étants seront pensés selon une *épistémè* de la participation qui, si elle ne sera que plus tard théorisée comme doctrine de l'analogie, n'en présente pas moins tous les traits qui rendront possible cette théorisation. C'est cette « *épistémè* » particulière que nous voudrions schématiser ici autour des trois axes que sont la théorie de la connaissance et de la signification, le modèle politique de la participation ontologique, et la dérivation des êtres fondée sur une cosmologie de type proclusien, manifestant ainsi le cadre général dans lequel s'insère originellement cette construction métaphysique hiérarchisée. Il ne s'agit pas seulement d'une organisation différente de la matière métaphysique selon une *taxis* qui, si elle était en réalité absente du texte aristotélicien bien compris, était rendue très tentante par la difficulté et l'ambiguïté de certains passages – il s'agit de la transposition du discours aristotélicien dans une configuration épistémique radicalement autre dont nous nous proposons ici de retracer – très grossièrement – quelques aspects.

*

¹ Cf. J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 134 : « La visée ultime des questions ici emphatiquement posées est claire : conduire à l'idée qu'à la science première correspond un objet premier et suprême ; or celui-ci est l'étant et rien n'est plus merveilleux que lui (...). Mais – platonisme oblige – il va de soi aussi que rien n'est au-delà du bien, lui-même au-delà de l'être (...). Reste donc, en admettant que pour Aristote le Bien s'identifie à l'être (...), à poser l'être au-delà de lui-même. C'est le geste qu'accomplit tranquillement Syrianus, ne laissant de refuge à l'ontologie qu'au sein d'une théologie elle-même essentiellement négative : cet être au-delà de lui-même – ou mieux, cet étant au-delà de l'être – c'est l'étant pensé dans sa *fonction architectonique de fondement* (...), qui n'a besoin de rien d'autre que lui-même pour exister, mais dont dépend tout le reste. »

2. UNE *EPISTEME* DE LA PARTICIPATION

a) « Platonisme grammatical » et théorie de la connaissance

Un excellent révélateur de ce changement général de paradigme est fourni par le traitement imposé aux paronymes aristotéliens, repensés en contexte néoplatonicien selon une verticalité qui n'existait pas dans l'aristotélisme mais qui est rendue nécessaire justement par la superposition de deux domaines de l'être. Limitons nous à deux cas : celui des paronymes par dérivation grammaticale (la santé), et celui de l'analogie à quatre termes (le bien).

Les paronymes par dérivation grammaticale sont les termes présentant une modification morphologique sur la base d'une racine ou d'un thème commun : l'exemple type utilisé par Aristote est celui du sain. Tout ce qui est sain (adj.) se dit par référence à un terme premier, la santé (nom), qui fonctionne comme le fondement référentiel de tous les sens dérivés ; c'est à partir de ce noyau nominal que toutes les choses pourront être dites « saines », en des sens différents : l'air sera dit sain en tant qu'il est favorable au maintien de la santé, la médecine en tant qu'elle produit la santé, l'urine en tant qu'elle est signe de la santé, le corps en tant qu'il est sujet de la santé, et ainsi de suite. L'exemple est archi-connu, maintes fois commenté, mais il vaut la peine de souligner la « circularité » (ici aussi) propre à cette sorte de paronymes, qui partagent non pas une détermination ontologique commune, mais un rapport, chaque fois différent, à une unité focale de signification qui ne peut être hypostasiée en aucune manière : si tout ce qui entretient un rapport positif à la santé est dit sain par référence au terme premier de santé, ce terme premier lui-même ne se peut se saisir qu'à même le corps humain, l'air ou la potion médicale.

Dans le cas de l'analogie à quatre termes, mobilisée pour penser des notions comme l'être ou le bien, il s'agit d'une analogie de rapport entre deux couples de termes – comme : la vue est à l'œil ce que l'intelligence est à l'âme, la vue et l'intelligence étant respectivement le bien de l'œil et de l'âme, le bien désignant ici une certaine relation entre l'organe ou la faculté spirituelle et ce qui en est l'accomplissement, mais sans que cette relation puisse être hypostasiée en quelque chose comme « le » Bien. Il n'y aurait aucun sens à chercher un noyau substantiel, bien ou être, qui serait partagé par toutes les choses bonnes ou tous les êtres, mais chaque chose est dite *bonne* ou *être* à même la particularité de la chose envisagée, selon un mode qui lui est tout à fait propre.

Les commentateurs anciens vont s'attacher à réinterpréter ces différentes formes de paronymie ou d'analogie, fondées sur une communauté de sens *horizontale*, dans le sens de la

doctrine platonicienne de la communauté par participation. Ainsi la paronymie aristotélicienne subira la contamination de l'homonymie platonicienne qui, fondamentalement *verticale*, désigne le rapport de participation entre une Idée et son homonyme sensible : on rendra compte d'une communauté sémantique ou grammaticale non plus par référence à un terme premier sur le plan linguistique, mais par référence à une idée hypostasiée dont participent tous les dérivés. L'analogie à quatre termes quant à elle est pratiquement ramenée au modèle de la paronymie par référence à un terme premier. Ainsi le bien ne sera plus saisi à même les cas particuliers, dans le rapport d'une nature quelconque à ce qui en est l'accomplissement, mais sera compris comme participation verticale au Bien, sur le modèle d'une paronymie surchargée ontologiquement – de même pour la notion d'être, totalement diffractée chez Aristote en ses multiples significations, et ramenée dans le néoplatonisme non seulement à un unique noyau de sens, mais encore à un foyer ontiquement supérieur d'où tous les êtres dérivent, aussi bien quant à la signification du nom que quant à la substance même des êtres. Le fondement de la dénomination n'est plus à chercher dans le langage, mais dans une participation imitative au modèle, participation qui n'est pas uniforme mais graduée.

Cette idée de l'analogie métaphysique selon des degrés de participation à un foyer primordial va se trouver renforcée par la convergence de schèmes politiques tirés partiellement des écrits d'Aristote.

b) Amitié, justice distributive et analogie de l'être

J.-F. Courtine a souligné, comme en passant, la pertinence des thèmes de la justice distributive et de l'amitié dans les *Ethiques* aristotéliciennes : dans l'*Ethique à Eudème* en particulier (mais on trouve des passages parallèles dans l'*Ethique à Nicomaque*), il apparaît que les différentes figures de l'amitié partagent un même nom en tant qu'elles « se rapportent à une figure *exemplaire, unique et première*¹ », amitié vraie fondée sur une communauté de vie et d'idéal, dont les autres formes d'amitié semblent reproduire des traits partiels, figures tronquées d'une unique amitié authentique ; à la faveur du thème de l'amitié est également développé celui de l'égalité entre amis, qui peut s'entendre ou bien dans le sens d'une égalité stricte, ou bien, comme c'est plus souvent le cas, dans le sens d'une égalité analogique et proportionnelle qui permet une amitié vraie entre deux êtres de valeur inégale. L'analogie étant considérée dans le *Timée* de Platon comme « le plus beau de tous les liens », les auteurs

¹ J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 162.

platoniciens en viendront à modéliser l'univers selon de tels rapports d' « amitié » entre les êtres, fondée sur une égalité analogique.

Quant au thème de la justice distributive, telle qu'elle est exposée dans l'*Ethique à Nicomaque*, il semble représenter le modèle même du principe de distribution dans la sphère éthique et politique, à partir duquel sera pensé la distribution analogique de l'être et du Bien, à proportion de la capacité de chaque étant¹, si bien que l'on peut parler, sans mauvais jeu de concepts, d'une analogie à quatre termes entre le premier étant et l'univers d'une part, le chef politique et la cité d'autre part.

C'est dans l'œuvre de Denys le Mystique que cette imbrication des thèmes théologiques, métaphysiques, politiques et cosmologiques est la plus manifeste, en particulier dans sa *Hiérarchie céleste* que l'on peut interpréter de part en part selon un modèle politique, Dieu communiquant à ses anges puis aux êtres inférieurs, suivant une série de médiations hiérarchiques (dans tous les sens que ce terme peut revêtir justement à partir de Denys), aussi bien l'être que la connaissance ou le bien de la même façon qu'un roi transmettrait pouvoir et honneurs à ses subordonnés immédiats, qui à leur tour délègueraient une part de ces faveurs à leurs inférieurs, et ainsi de suite dans toute la chaîne des hiérarchies, qu'elles soient ontologiques ou sociales.

c) Cosmologie et dérivation ontologique

La transposition cosmologique de l'ensemble de ces thèmes est assez obvie, et se trouve formulée avec un maximum de clarté sans doute dans l'œuvre de Proclus *Eléments de théologie* ou encore dans son commentaire au *Timée* de Platon : le premier étant y assume une fonction clairement architectonique, gouvernant l'univers auquel il communique l'être et le bien, et qui fait retour vers lui comme à son principe. L'analogie y est présentée comme le principe structural de l'unité du monde : c'est elle qui maintient ensemble les différentes parties qui le constituent et, pénétrant au plus intime de chaque étant, qu'elle fonde dans son

¹ Cf. J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 206-207: « Selon une autre terminologie, on pourrait donc dire que l'être se distribue *analogiquement*, c'est-à-dire, en rigueur de termes, à proportion de la capacité de chaque étant. Or précisément une semblable terminologie est rigoureusement grecque, néoplatonisante, et se rencontre à partir de Proclus (411-485) ; elle trouve même un développement privilégié dans la pensée du Pseudo-Denys. Nous rencontrons ici le développement d'une seconde tradition authentiquement platonicienne, et aristotélicienne, de l'*analogia*, comme principe de distribution dans sa sphère éthique et politique. (...) A partir de cette doctrine aristotélicienne *particulière* – liée à la question des formes de l'amitié et de l'égalité entre amis, et à la question de la justice distributive – et en méditant la réflexion de Platon dans le *Timée* sur l'analogie comme *le plus beau de tous les liens*, les auteurs néoplatoniciens vont faire de l'analogie un principe fondamental d'une pensée tout à la fois cosmologique *et* ontologique. »

être propre, le reconduit à l'unité du principe suprême. Nous sommes ici devant une sorte de cas extrême, qui trouvera une nouvelle postérité au moment de la reviviscence du néoplatonisme à la Renaissance, où l'analogie n'est plus seulement ce qui permet de passer d'un étage ontique à l'autre, mais le lien universel qui assure la cohérence du cosmos et la correspondance entre ses diverses parties au sein d'un espace où tout se répond en fonction d'une énigmatique analogie métaphysique. Tant et si bien que l'on ne trouve plus trace ici de l'aristotélisme de départ – sinon peut-être dans le vocabulaire ? – : partis d'une reconfiguration de la métaphysique aristotélicienne selon l'*ordo lectionis* qui faisait de la physique et de la métaphysique deux étapes différentes de la philosophie, correspondant à deux étages de l'être, reconfiguration qui rendait nécessaire l'adaptation de la théorie de l'analogie selon une verticalité susceptible d'assurer le passage entre l'une et l'autre dimension de l'être, nous aboutissons ainsi à une refonte intégrale de la notion d'analogie dans un nouvel espace métaphysique, à la fois fortement hiérarchisé et homogénéisé par le truchement de cette analogie hypertrophiée.

L'analogie était chez Aristote une clé de lecture pour penser les cas particuliers du langage – au terme de son devenir platonicien, elle est désormais le terme central d'une pensée de la participation et de la causalité.

*

* *

Section 2

L'équilibre thomasien ?

Souvent présentée comme l'exemple le plus abouti d'une pensée fondée sur l'analogie entre Dieu et la créature, l'œuvre tout entière de Thomas est héritière de la tradition métaphysique et théologique du néoplatonisme, dans la mesure où elle prend appui sur l'ordonnement néoplatonicien des êtres, ordre fortement hiérarchisé des étants naturels et transcendance divine retirée dans l'inconnaissable au-delà de l'être ; en conséquence, la métaphysique de Thomas se fonde en partie sur la réinterprétation platonicienne que nous avons évoquée plus haut, revenant à lire la métaphysique comme une post-physique ou hyperphysique d'orientation théologique [1]. Mais en partie seulement, car nous verrons que la métaphysique de Thomas et l'ensemble de son œuvre sont aussi lieu de rupture avec certaines thèses pourtant fondamentales pour le néoplatonisme, si bien que l'on peut se demander dans quelle mesure l'œuvre thomasienne est encore catégorisable en termes d'

« épistémè de la causalité et de la participation » [2]. On remarque également dans l'œuvre de Thomas la prégnance de thématiques cette fois-ci nettement aristotéliennes, médiatisées ou non par le prisme de la philosophie arabe (Avicenne en particulier). Ne semblerait-il pas plutôt que la pensée de Thomas, si elle est chef-d'œuvre d'équilibre et d'harmonie intellectuelle, s'édifie sur un terrain pourtant très mouvant, comme lieu de croisement de différentes épistémè, en des interférences qui permettraient de rendre compte des tensions à l'œuvre entre les différentes dimensions de la métaphysique de Thomas ? Il deviendrait ainsi possible de repérer, dès l'œuvre de Thomas, les lignes de clivage entre science de l'être et science de Dieu qui apparaîtront au grand jour quelques décennies plus tard¹ [3].

1. LE PLATONISME DE THOMAS

L'influence du platonisme dans l'œuvre thomasiennne est des plus évidentes. Elle est attestée par de nombreux commentaires d'écrits néoplatoniciens rédigés de la main de Thomas : *Liber de causis*, *De divinis nominibus* de Denys, *De Hebdomadibus* et *De Trinitate* de Boèce, et les innombrables références aux auteurs néoplatoniciens dont sont émaillés les écrits de sa propre composition : selon l'*Index thomisticus*, on repère plus de deux mille références à Denys dans l'ensemble du corpus (1626 'Dionysius', 370 'Dionysium', 129 'Dionysii', 43 'Dionysio'), plus de cent références au *Liber de Causis*, plus de cinquante à Boèce, plus de cent à Proclus, quelques centaines à d'anonymes 'Platonici', etc. Les références aux platoniciens sont loin d'égaliser celles à Aristote (qui tournent autour de deux mille pour les différentes formes d' 'Aristoteles', mais montent autour de huit mille en incluant 'Philosophus' 'Philosophum' et 'Philosopho'²), mais le corpus platonicien, Denys en tête, n'en reste pas moins extrêmement présent – même si la technique philosophique est essentiellement empruntée à l'aristotélisme (d'où le recours constant à l'autorité du « Philosophus »).

¹ On peut lire dans ce sens les quelques lignes de J.-F. Courtine résumant le devenir médiéval de la doctrine de l'analogie : « L'histoire de l'analogie de l'être (...) présente le visage paradoxal d'une doctrine qui s'élabore anonymement, trouve son point d'équilibre probablement inégalable dans le cadre instable et non clos de ladite « synthèse » thomasiennne, avant d'éclater au grand jour en occupant le devant de la scène dans des disputes interminables et souvent fastidieuses, à l'intérieur de l'école thomiste d'abord, puis avec les scotistes, chacun s'efforçant de donner la formulation la plus puissante de la thèse de l'unité du concept d'être. » J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 9.

² La forme 'philosophi' étant trop fréquente au pluriel, et désignant dans ce cas des « philosophes » anonymes qui ne sont rien de plus qu'un *topos* argumentatif de la scolastique, n'a pas été prise en compte ici, mais les occurrences de *philosophi* au génitif singulier augmenteraient certainement ce nombre des références à Aristote. Etant bien entendu que l'*Index thomisticus* prend toutefois en compte les apocryphes de Thomas.

Le lexique même de Thomas apparaît souvent tout imprégné de platonisme, comme le révèle l'usage récurrent du vocabulaire de l'imitation, de la forme et de l'exemplarité dans le *Commentaire des Sentences* en particulier, ou encore le champ lexical de la « descente » : l'être et le bien sont dits « descendre » de Dieu à de nombreuses reprises¹ sur un modèle quasi émanationniste, et l'on remarque également des pages très dionysiennes où Thomas décrit la manière dont l'intelligence descend de Dieu dans ses Anges à la façon des *Hiérarchies célestes*². Quant au vocabulaire « platonisé » de l'analogie, l'*Index* relève d'innombrables occurrences du champ lexical de la participation – 372 '*per participationem*', 578 '*participat*', 110 '*participative*' –, 468 occurrences du '*per prius*' correspondant souvent à l'idée d'une attribution prioritaire à Dieu de tel ou tel terme, et autour de deux cents occurrences du champ lexical de l'analogie proprement dite – 69 '*analogice*', 28 '*analogia*', 105 '*analogiam*', 30 '*analogiae*'.

Le platonisme est reconnaissable encore dans la pensée théologique de Thomas qui, ayant lu son Denys, émaille ses œuvres de considérations sur le caractère inconnaissable d'un Dieu *connu comme inconnu*, pratique la *via eminentiae* aussi bien que la *via remotionis* d'inspiration platonicienne³ – l'*Index* donne ici une dizaine d'occurrences de '*via eminentiae*', mais près de trois cents occurrences d'un terme appartenant au champ lexical de l'*'eminentia*', et même une vingtaine de '*supereminenter*' typiquement dionysiens –,

¹ Super Sent., lib.1 q.1 a.2 ad 2. : *Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.* Super Sent., lib.1 d.3 q.4 a.3 co. : *Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum.* Super Sent., lib.1 d.4 q.1 a.1 co. : *Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.*

² Super Sent., lib.1 d.37 q.4 a.1 co. *Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nomin. et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, in quantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam.*

³ Il faut lire – ou plutôt consulter – à ce propos l'ouvrage capitale du p. Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, op. cit., qui fait parfaitement le point sur cette influence de la protologie négative platonicienne dans l'œuvre de Thomas, et l'usage dans l'œuvre thomasiennne des trois voies énoncées par Denys, voies d'affirmation, de négation et d'éminence. Le Dieu *connu comme inconnu* est chez Thomas le point culminant de la philosophie, qui ne peut aller au-delà si la théologie ne prend la relève pour parler valablement de Dieu – et encore la théologie elle-même ne nous dit-elle pas la quiddité même de Dieu, maintenu dans le retrait de la transcendance y compris lorsqu'il se révèle. Voir notamment p. 772 : « La *theologia philosophica*, terme que Thomas utilise une seule fois (...), est la philosophie, parvenue au faite d'elle-même et à Dieu, connu et inconnu, à la façon d'Aristote, de Proclus ou d'Avicenne. »

s'interroge sur la causalité exemplaire d'un Dieu que les créatures ne peuvent qu'imiter à leur mesure¹.

Il est lisible enfin dans les écrits censés être les plus étrangers aux problématiques platoniciennes, comme le prologue du commentaire de Thomas à la *Métaphysique* d'Aristote : la structure de la métaphysique de Thomas, qui porte à la fois sur l'*ens commune* et sur Dieu comme cause de cet être commun, semble venir en droite ligne de la restructuration néoplatonicienne de l'aristotélisme, qui fait dériver l'être d'une cause suprême jouissant d'une primauté architectonique absolue. Les passages suivants, que nous traduisons, correspondent dans une certaine mesure à cette structure néoplatonicienne de la métaphysique :

En effet, puisque toute chose tire sa puissance intellectuelle du fait de son immatérialité, le degré maximum d'intelligibilité appartient aux réalités qui sont le plus séparées de la matière. Intelligible et intellect doivent en effet être proportionnés, et appartenir à un seul genre, puisque l'intellect et l'intelligible en acte sont un. Sont le plus séparées de la matière non les réalités qui sont seulement abstraites de la matière particularisée, comme les formes des êtres naturels dans leur acception universelle, dont traite la philosophie naturelle, mais celles qui sont totalement exemptes de la matière sensible. Et ce, non selon la raison seulement, comme les entités mathématiques, mais encore selon l'être, comme Dieu et les intelligences < séparées >. Il en découle que la science qui prend ces réalités en considération semble être la plus intellectuelle, et jouir d'une primauté ou d'une domination vis-à-vis des autres < sciences >.

Cette triple considération < i.e. celle des causes premières, celle de l'être dans son universalité et celle de Dieu et des intelligences séparées > doit revenir non à plusieurs mais à une seule science, car les substances séparées dont nous avons parlé sont universelles, et sont les premières causes de l'être. Il revient en effet à la même science de considérer les causes propres d'un certain genre et ce genre lui-même, à la manière dont la philosophie naturelle considère les principes du corps naturel. Dès lors, il faut qu'il revienne à la même science de considérer les substances séparées et l'être commun, qui est le genre dont lesdites substances sont les causes communes et universelles².

¹ Essentiellement dans le *Commentaire des Sentences*, e. g. lib.I q.1 a.2 ad 2, lib.I d.4 q.1 a.1 co., lib.I d.34 q.3 a.1 ad 2., et in pluribus aliis locis.

² . *Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina. Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare*

Soit dit en passant, il est très remarquable également que le prologue du commentaire de Thomas à la *Métaphysique* s'ouvre précisément sur une comparaison tirée de la politique, amplification des remarques plus discrètes d'Aristote (*cf. supra*), en écho – probablement inconscient – aux schèmes politiques qui structurent la pensée platonicienne de Denys :

Comme l'enseigne le Philosophe dans ses *Politiques*, lorsque plusieurs choses sont disposées selon un ordre en vue d'une fin, il faut que l'une d'entre elles soit régulatrice, ou rectrice, et l'autre réglée ou régie. La chose est manifeste dans le cas de l'union de l'âme et du corps, car selon la nature l'âme commande et le corps obéit. Il en va de même parmi les puissances de l'âme : l'irascible et le concupiscible, selon l'ordre naturel, sont en effet régis par la raison. Or, toutes les sciences et toutes les disciplines sont ordonnées à une fin, à savoir la perfection de l'homme, qui est sa béatitude. Dès lors, il est nécessaire que l'une d'entre elle soit la rectrice de toutes les autres, et c'est celle qui revendique à juste titre le nom de « sagesse », car il appartient au sage de disposer des autres hommes selon l'ordre. Quant à la nature et à l'objet de cette science, on peut l'envisager si l'on regarde attentivement quels sont les qualités de celui qui est apte à diriger. De même que, comme l'affirme le Philosophe dans l'ouvrage cité ci-dessus, ce sont les hommes doués intellectuellement qui sont naturellement les dirigeants et les maîtres des autres hommes, tandis que les hommes robustes de corps mais déficients intellectuellement sont naturellement esclaves, de même la science qui doit naturellement faire office de régulatrice vis-à-vis des autres est celle qui est la plus intellectuelle – celle qui porte sur les réalités intelligibles au plus haut point¹.

Ces considérations politiques énoncées dès les premières lignes du commentaire de Thomas ne font que renforcer la dimension architectonique donnée aux substances séparées (comprises comme êtres divins) et au premier étant, objets de la « science rectrice », dans tradition métaphysique aristotélico-platonicienne.

Si platonisme il y a chez Thomas, il doit y avoir aussi théorie de la causalité et de la participation, puisque là sont les caractéristiques principales d'une « épistémè » de type néoplatonicien, telles que nous les avons dégagées plus haut. Et l'on ne peut se méprendre en effet, à la lecture de Thomas, sur la pertinence et la centralité de cette double problématique

substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. (In Meth., Prol.)

¹ *Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur.* (Ibid.)

pour la compréhension de l'œuvre : du début à la fin, c'est-à-dire, du *Commentaire des Sentences* à la *Somme théologique*, le lien entre l'être divin et l'être créé est assuré précisément par cette relation de causalité et de participation. C'est cet axe de lecture que nous souhaitons suivre ici : l'examen de l'évolution de la pensée thomassienne sur la question de la causalité et de la participation, conduisant aux formulations les plus originales et les plus fortes de la métaphysique de Thomas (théorie de l'*actus essendi*, distinction entre l'être et l'essence, rôle majeur donné à la causalité efficiente), constitue un cas d'étude particulièrement intéressant pour situer les points d'accord et de rupture avec l'*épistémè* platonicienne de la participation chez Thomas.

*

2. DE LA REPRISE A LA RUPTURE :

CAUSALITE ET PARTICIPATION DANS LA PENSEE THOMASSIENNE

a) L'exemplarisme du premier Thomas

La lecture des œuvres de Thomas – œuvres de jeunesse en particulier – ne laisse pas le moindre doute sur le caractère platonicien de plusieurs des thèses qui y sont avancées. L'Aquinate y emploie en effet abondamment, dans sa pratique aussi bien que dans sa théorisation de l'analogie, la technique typiquement platonicienne de la *reductio*, reconduction à un foyer de référence selon une unité d'ordre, selon une démarche qui, en bon platonisme, est très clairement ontologique et non pas logique¹, ni même métaphysique au sens de la transphysique aristotélicienne, puisqu'elle a pour but de reconduire l'étant non aux principes d'intelligibilité qui lui seraient propres au niveau même où il se donne, comme chez Aristote, mais à un principe ontologiquement supérieur – une manière de *réduction théologique*, en somme, qui permet de prendre en vue les principes ontologiques universels des êtres sous l'angle de la causalité divine, comme l'interdisait Aristote :

Tous les étants ont les mêmes principes *selon l'analogie*, mais encore selon ce second mode : il y a en effet certaines réalités existantes, numériquement unes, et qui sont principes de toutes les choses, c'est-à-dire pour autant que les principes des accidents sont *reconduits* aux substances incorruptibles, et qu'ainsi, *par ordre et par degré, tous les étants sont reconduits à certains principes*. Et parce que *ce qui est principe d'être pour tous les étants doit être au plus haut point étant [...]*, il faut que les principes de ce genre soient les plus parfaits, et par là même qu'ils soient au plus haut point en acte.

¹ Voir, sur tout ceci, J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 263-264.

[...] Et c'est pourquoi il faut aussi qu'ils soient dépourvus de matière, laquelle est en puissance, et dépourvus de mouvement. [...] Telles sont les réalités divines¹.

Comme le souligne – dans les deux sens de ce terme – très justement Courtine, la clé de lecture de ce passage est fournie par les deux termes *ordo* et *gradus*, qui appartiennent non au registre de l'aristotélisme, pourtant largement mobilisé ici par Thomas, mais à un horizon dionysien et néoplatonicien, en un concordisme Aristote-Platon largement pratiqué par Thomas lui-même.

Dans cette optique platonicienne, la théorisation la plus orthodoxe du rapport entre principe théologique et êtres naturels est fournie dans le *Commentaire des Sentences*, qui mobilise un éventail presque complet de notions platoniciennes : la dérivation par imitation de l'être créé à partir du premier étant est affirmée sans ambiguïté dès le Prologue² du commentaire, les thèmes de l'être et du bien sont traités selon le rapport d'origine qu'il entretiennent avec Dieu, *Summum ens* aussi bien que *Summum bonum*, qui se rapporte aux créatures selon une causalité analogique, désigné lui-même comme « cause exemplaire » des choses. Thomas fait même explicitement appel à l'autorité de Denys dans ce passage, s'il fallait encore nous convaincre de l'origine platonicienne de ces thèmes³. L'interprétation thomasienne de la causalité formelle, *alias* causalité exemplaire, constitue l'arrière-plan doctrinal dans lequel ces thèses doivent être comprises. D'un platonisme évident est encore cette proposition du commentaire des Sentences, lib.I, d.3 q.1 a.3 :

Puisque la créature procède de Dieu même comme d'une cause qui lui est pour ainsi dire semblable par analogie (du fait que toute créature l'imite selon la capacité de sa nature), on peut parvenir <à la connaissance de Dieu> à partir des créatures suivant les trois voies évoquées ci-dessus, à savoir la causalité, la négation [*remotionem*, ce qui se traduirait plus adéquatement par « retranchement »], l'éminence⁴.

¹ Cf. *In Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 4, cité par J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 264.

² (...) *a primo ente descendit, ens primum imitatur* (*In Sent.*, Prol. q.1 a.2 ad.2).

³ Cf. *In Sent.* I, d.2 q.1 a.2 : *Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore. [...] Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius ; unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione. [...] Et inde est quod ipse non est causa rerum omnium univoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice, sicut a sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam, quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa.* Cité par J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 264.

⁴ *Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam (eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae), ex creaturis potest deveniri tribus modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.* Cité par Courtine, *op. cit.*

Cette forme d'analogie, que la *S.T.* (Ia q.44 a.3) caractérise comme *analogia imitationis*, ne sera pourtant pas retenue par Thomas comme la forme d'analogie la plus satisfaisante : à regarder l'œuvre dans son ensemble, on s'aperçoit que, loin de tenir l'analogie d'imitation pour une réponse adéquate à la question de la connaissance de Dieu et de la *praedicatio in divinis*, il est à la recherche d'un type d'analogie qui serait susceptible de respecter, davantage qu'une analogie d'imitation critiquée çà et là pour sa tendance à l'univocité, la distance infinie entre Dieu et le créé. Le problème de la causalité dite « formelle » ou « exemplaire » étant justement d'introduire une communauté formelle – donc quidditative ? – entre Dieu et les êtres du monde qui en sont les images, et ce quand bien même elle serait mâtinée d'une analogie qu'on ne sait trop comment comprendre, Thomas en vient à critiquer après-coup la solution trop « formaliste » du *Commentaire des Sentences*. Comme une première alternative, la solution du *De veritate* (vers 1256-1257) privilégie une théorie la proportionnalité. Mais cette solution ne sera pas définitive non plus, sans doute faute de précision : qu'entend-on exactement par « participation » dans la mesure où une communauté formelle – correspondant à l'homonymie platonicienne – est de toute façon exclue ?

On s'aperçoit dès lors que, si Thomas hérite du platonisme l'architecture générale de sa métaphysique, il récuse précisément ce qui était à l'origine de cette articulation platonicienne entre physique et métaphysique (l'identification des substances séparées et du « divin » avec les idées platoniciennes et le *Summum bonum*), à l'origine également des premières recompositions de la théorie de l'analogie chez les commentateurs grecs (puisque c'est justement la notion d'homonymie entre les Idées et leurs imitations naturelles qui avait introduit dans la théorie aristotélicienne des modes de prédication une verticalité qu'elle ignorait volontairement). Rejetant la théorie des Idées, Thomas ne pouvait que transformer radicalement un héritage métaphysique configuré précisément à partir de cette théorie. Nous nous retrouvons ainsi devant une situation paradoxale, où l'auteur considéré comme le meilleur représentant d'une pensée¹ de l'analogie de l'être se trouve être précisément celui qui en sape les premiers fondements historiques.

b) Causalité efficiente et acte d'être

Se détournant d'une analogie fondée sur la causalité exemplaire, Thomas d'Aquin va mettre en avant et théoriser une nouvelle conception de l'analogie fondée cette fois-ci sur la

¹ Pensée et non théorie puisque, comme cela a souvent été souligné, Thomas n'a jamais théorisé l'analogie en tant que telle.

causalité efficiente (*S.T.* Ia q.12 a.1 ad 4, *S.T.* Ia q.8 a.3, *S.C.G.* III, 56, n°6, *Q.D. De potentia*, q.3 a.5 ad 1) : avec cette théorie fondée à présent non plus sur le rapport formel entre un modèle et son imitation, mais sur un couple *causa-effectus*, l'accent est mis non plus sur la ressemblance entre l'étant créé et sa cause mais sur l'effectivité de l'*actus essendi* qui fonde chaque étant à partir de la cause première qu'est Dieu, et « établit entre les êtres et Dieu un rapport de co-appartenance sans que pour autant l'acte d'être, au plus intime de tout étant, cesse de renvoyer à une instance qui demeure irréductiblement transcendante¹. »

Cette nouvelle théorie de la causalité présente en outre l'insigne avantage de maintenir l'ordonnement hérité du néoplatonisme entre le monde de la nature – ou des étants créés, dans les termes de Thomas – et le domaine transcendant et ontiquement supérieur du divin, tout en restaurant la possibilité pour les étants naturels d'être pensés dans leurs caractéristiques propres, à leur niveau, puisque la théorie des Idées n'est plus là pour les vider littéralement de leur substance : la nature retrouve une consistance propre tout en étant fondée radicalement dans le lien de dépendance causale effective qu'elle entretient avec le divin. Cette formulation de l'analogie, « dont la nouveauté éclate dans le *Contra Gentiles*, parle du don de l'être sans partir de l'émanation d'une forme ; et, en retour, lorsqu'elle fait connaître Dieu, elle parle de lui sans connaître son essence² » : en plus de restaurer les êtres naturels dans leurs conditions propres d'intelligibilité, l'analogie selon l'efficience maintient un écart maximal entre Dieu et la créature, puisque celui-ci n'est plus connu désormais que comme cause des perfections présentes dans la nature.

Cette théorie ontologique propre à la théologie de Thomas est à mettre en lien avec l'autre dimension de sa métaphysique, que nous avons jusqu'ici passée sous silence, et qui est cette fois-ci bien plus proche de l'aristotélisme dans sa version arabe que de la tradition néoplatonicienne : si la métaphysique de Thomas est bel est bien orientée théologiquement, le *subjectum genus* sur lequel elle porte n'est précisément pas Dieu mais l'*ens commune*, être créé pris dans son universalité maximale, permettant ainsi à la métaphysique de s'approcher davantage des critères de scientificité énoncés dans les *Secunds analytiques*. Les passages du Prologue cités plus haut sont en réalité à mettre en relation avec d'autres affirmations du Prologue :

Il revient en effet à la même science de considérer les causes propres d'un genre et ce genre lui-même : à la manière dont la philosophie naturelle considère les principes du corps naturel. Dès lors, il faut qu'il revienne à la même science de considérer les

¹ J.-F. Courtine, *op. cit.* p. 278.

² Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, *op. cit.* p. 773.

substances séparées et l'être commun, qui est le genre dont lesdites substances sont les causes communes et universelles. A partir de là, il apparaît que, bien que cette science susdite considère trois objets, elle ne considère toutefois pas chacun d'eux comme sujet, mais seulement l'être commun¹.

(...) Par conséquent, selon les trois objets que nous avons nommés et qui fondent la perfection de cette science, trois noms peuvent lui être donnés. Elle est dite « science divine » ou « théologie » dans la mesure où elle considère lesdites substances ; « métaphysique », en tant qu'elle considère l'être et ce qui s'y rapporte – ces réalités « transphysiques » sont trouvées par la voie de la résolution, de la façon dont les réalités plus communes sont trouvées après celles qui le sont moins ; elle est dite enfin « philosophie première » en tant qu'elle considère les premières causes des choses. On voit ainsi avec évidence quel est le sujet de cette science, et comment elle se rapporte aux autres sciences, et par quel nom elle est nommée².

Trois termes nous intéressent ici, autour de cette métaphysique de l'*ens commune* : la notion de *sujet* de la métaphysique (*subjectum genus*), celle de *transphysique* (qui avait précisément disparu avec l'« hyperphysique théologisée » des néoplatoniciens), et celle enfin de *resolutio*, qui nomme une méthode d'investigation métaphysique strictement inverse à celle de la *reductio* comme réduction ou reconduction au divin telle qu'elle est pratiquée dans les métaphysiques de type néoplatonicien.

A bien regarder la pensée de Thomas, nous nous apercevons qu'une véritable tension est à l'œuvre entre deux manières de faire de la métaphysique, l'une selon la causalité, impliquant la méthode de la *reductio* à la cause première des étants, l'autre selon l'universalité, mobilisant cette fois-ci la méthode dite de la *resolutio* aux termes les plus communs prédicables de tous les étants – ordre de la causalité VS ordre de la prédication (donc aussi du concept et de la logique). Cette ambivalence de la métaphysique thomasienne est particulièrement explicite dans le texte du commentaire de Thomas au *De Trinitate* de Boèce que cite Courtine (*Inventio analogiae* p. 264) :

De même que, pour chaque genre déterminé, il y a certains principes qui s'appliquent à tous les êtres de ce genre, de même tous les étants, pour autant qu'ils ont en commun d'être, comportent certains principes qui sont des principes ontologiques universels. De tels principes peuvent être qualifiés de communs *en deux sens*, d'après Avicenne. [...]

¹ *Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune.*

² *Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.*

D'un côté, en vertu de la *prédication*, au sens où ce que je nomme forme est commun à toutes les formes, parce qu'il est prédiqué de chacune d'entre elles. – D'un autre côté, en vertu de la *causalité*, au sens où nous disons que le soleil, numériquement un, est principe pour tous les êtres susceptibles de génération. Or quand il s'agit de tous les étants, il y a des principes communs, non seulement selon ce premier mode que le Philosophe caract[érise] au livre Lambda de la *Métaphysique*. Tous les étants ont les mêmes principes *selon l'analogie*, mais encore selon ce second mode : il y a en effet certaines réalités existantes, numériquement unes, et qui sont principes de toutes les choses, c'est-à-dire pour autant que les principes des accidents sont *reconduits* aux substances incorruptibles, et qu'ainsi, *par ordre et par degré, tous les étants sont reconduits à certains principes*. Et parce que ce qui est principe d'être pour tous les étants doit être *au plus haut point* étant [...], il faut que les principes de ce genre soient les plus parfaits, et par là même qu'ils soient au plus haut point en acte. [...] Et c'est pourquoi il faut aussi qu'ils soient dépourvus de matière, laquelle est en puissance, et dépourvus de mouvement. [...] Telles sont les réalités divines¹.

Le texte même de Thomas énonce très clairement cette double démarche métaphysique, ainsi que sa source première : la métaphysique d'Avicenne. Le dédoublement de la métaphysique selon l'ordre de la prédication et l'ordre de la causalité est plus sensible encore chez le maître de Thomas, Albert le Grand, qui cherche à harmoniser la démarche protologique des platoniciens vers le *Summum bonum*, culminant dans une théologie négative du Dieu connu comme inconnu, avec l'aristotélisme avicennien où la métaphysique est présenté comme science de l'être en tant qu'être dans son universalité maximale : Albert considère deux voies métaphysiques possibles, l'une centrée sur la notion de bien, source ultime de tout ce qui est, selon une métaphysique de la causalité inspirée du platonisme, et l'autre portant sur l'être universellement prédicable de tous les étants créés². Si Thomas ne reprend pas l'équation albertinienne bien = causalité, être = prédication, dans la mesure où l'être est pour lui le nom le plus propre de la cause suprême, c'est pourtant bien de lui qu'il hérite sa conception de la métaphysique comme *transphysique*, fondée sur la transcendantalité horizontale de l'*ens commune* qui en constitue le sujet, et qui n'envisage Dieu comme son objet qu'en tant qu'il est cause de l'être commun sans être inclus dans cette communauté horizontale de prédication, mais retiré au-delà d'elle dans une transcendance absolue où il n'est connaissable qu'en tant qu'il est cause.

Si donc les œuvres d'Albert et de Thomas à sa suite peuvent encore s'inscrire dans la continuité de la tradition platonicienne, on remarque toutefois l'émergence d'une conception

¹ Cf. *In Boeth. de Trinitate*, q.5 a. 4.

² Voir à ce propos J.A. Aertsen, "What is First and Most Fundamental ? The Beginnings of Transcendental Philosophy", dans J.A. Aertsen et A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter? op. cit.* p.177-192.

de la métaphysique qualitativement nouvelle par rapport à cet horizon néoplatonicien, qui se réclame pour une grande part de l'autorité d'Avicenne ; tout un pan de la métaphysique est considéré désormais selon un ordre horizontal de prédication permettant de concevoir le sujet de la métaphysique à la manière d'un *subjectum genus* tel que le définissent les *Secunds analytiques*, et de faire retour à une métaphysique considérée non plus comme hyperphysique mais comme science transcendantale de l'être en tant qu'être, *trans-physique*.

Deux *épistémè* s'entrecroisent ainsi dans l'œuvre de Thomas : l'une trouve dans la doctrine thomasiennne à la fois son accomplissement (doctrine de l'analogie de l'être) et son point de rupture (abandon définitif de la théorie des Idées) – celle que nous avons analysée comme « *épistémè* platonicienne de la causalité et de la participation », dans ses quatre dimensions noétique, ontologique, cosmologique et politique dont nous trouvons des échos très nets dans l'œuvre de Thomas, qui en est comme le point d'orgue – et le point final, pour ce qui concerne la scolastique¹. L'autre, caractérisée par l'attention nouvelle portée à la notion de sujet de la métaphysique, l'usage de la méthode de la *resolutio* aux prédicables les plus universels et l'identification de la métaphysique à une science transcendantale de l'être, reste à analyser : elle fait l'objet de notre prochain chapitre. Cette confluence – et ce conflit possible – entre une métaphysique théologico-centrée de tradition platonicienne et une science de l'être avicennienne serait-elle l'annonce et la condition de possibilité du divorce, accompli un siècle plus tard sous la plume de Bonet, entre métaphysique et théologie philosophique ? Est-elle suffisante à elle seule pour rendre compte de cette rupture ?

¹ Le fait que l'*analogia entis* telle qu'elle sera thématifiée et *conceptualisée* après-coup dans l'école thomiste n'ait strictement plus rien à voir avec l'analogie de l'être telle qu'elle était pratiquée au moins en germe depuis les premiers commentateurs d'Aristote, ni avec la nouvelle conception thomasiennne de l'analogie selon une causalité efficiente, est peut-être le meilleur argument pour considérer l'œuvre de Thomas comme point de rupture – mieux : l'un des points de rupture de l'*épistémè* néoplatonicienne sur laquelle elle s'est pourtant construite : il y aurait précisément ici quelque chose comme un seuil épistémique, en un sens foucauldien ?

Chapitre VI
‘METAPHYSICA’ SIVE SCIENTIA TRANSCENDENS :
*La nouvelle structure de la métaphysique
à l’époque de Duns Scot*

La source de cette dimension nouvelle qui traverse les œuvres de Thomas et d’Albert doit être cherchée du côté des nouveaux apports textuels du XIII^e siècle : elle est le résultat de la redécouverte de l’aristotélisme à travers le prisme des Arabes, Avicenne tout particulièrement, mais aussi Averroès, dans la mesure où tous deux partagent certaines questions communes – celle de l’objet de l’intellect, du sujet de la métaphysique, et du rapport en son sein entre science de l’être et théologie – qui vont venir au premier plan dans la façon de faire de la métaphysique à partir du XIII^e siècle. C’est ce surgissement de problématiques nouvelles pour la métaphysique à partir de l’œuvre des Arabes et plus particulièrement d’Avicenne que nous voudrions commencer par analyser ici : force de renouvellement pour la métaphysique médiévale, ces nouvelles problématiques semblent amplement responsables du « divorce » dont nous nous proposons de rendre compte. Ce renouvellement général des questions métaphysiques ne trouvera pourtant toute sa force subversive qu’au moment où il rencontrera une transformation beaucoup plus générale, celle de l’*épistémè* elle-même dans chacune de ses dimensions – le « second commencement de la métaphysique » dont est née l’œuvre de Bonet ne se trouverait-il pas précisément au point de convergence de ces deux grands axes ?

Section 1
Des questions nouvelles

A la découverte des œuvres métaphysiques d’Avicenne et d’Averroès, les Latins sont placés devant plusieurs alternatives fondamentales pour la métaphysique. La première est celle du *sujet* de cette *science*, et vient au premier plan à partir de la redécouverte des *Seconds analytiques* d’Aristote d’une part, des Arabes de l’autre. Les *Seconds analytiques*, dont le texte est désormais accessible, vont occasionner des réflexions autour de la notion de scientificité et de ses critères : sur quel type de sujet portera la science, pour que justement elle soit science ? Les scolastiques, cherchant à unifier le corpus aristotélicien et à donner la plus grande cohérence scientifique possible aux disciplines enseignées – v. g. la physique,

l'optique, la géométrie, la logique, la théologie, la métaphysique... – en viendront à développer des théories du sujet très complètes, idéalement susceptibles de couvrir tous les différents cas de scientificité : on distinguera ainsi, en vrac et sans être exhaustifs, un sujet premier dans l'ordre de la prédication ou dans l'ordre de la perfection, un sujet premier par agrégation, un sujet premier par inclusion virtuelle, etc. Or, ce questionnement autour du sujet de la science tombe sur un os avec la métaphysique : quel peut-être le sujet de celle-ci, sachant [1] que l'être n'est pas un genre puisqu'il est prédiqué différemment [a] des dix catégories et [b] de Dieu et de la créature¹, et donc qu'il ne saurait fonctionner comme *subjectum genus* de la métaphysique – il n'y a aucun concept univoque de l'être qui pourrait être prédiqué de tout ce sur quoi porte la métaphysique, à la façon dont fonctionne par exemple la ligne en géométrie ; [2] que nulle science ne prouve son propre sujet, mais qu'elle le présuppose – la métaphysique ne pourrait alors porter sur les substances séparées, sur Dieu, que si ce sujet lui est délivré par une autre science. Ces réflexions très générales induites par la lecture des textes mêmes d'Aristote prennent une importance plus grande encore au contact des œuvres métaphysiques des deux grands philosophes arabes : c'est précisément sur ces questions-là qu'Averroès et Avicenne vont se diviser, développant chacun l'une des virtualités contenues dans l'œuvre d'Aristote.

Le premier, prenant au sérieux le double interdit aristotélicien – l'être n'est pas un genre, et aucune science ne prouve son propre sujet – fait porter la métaphysique non sur l'être en tant que tel, mais sur Dieu et les substances séparées, sujet premier dans l'ordre de la perfection qui convient au plus haut point à cette philosophie dite « première » parce que la plus noble de toutes, *scientia divina* ; Dieu étant le sujet de la métaphysique, et puisque chaque science *presupponit de subjecto an sit et quid sit*, ce sera à la philosophie naturelle de prouver l'existence du Premier moteur de la *physis* et de donner à la métaphysique une définition de ce dernier qui soit suffisante pour servir de base à l'ensemble de ses développements. Averroès est fidèle de cette façon à tout un pan de la réflexion aristotélicienne : dans les écrits du Stagirite, le point culminant de la *Physique* est précisément la considération du Premier moteur qui rend compte du mouvement dont la nature sensible est animée, considération qui fait le lien entre la physique et la métaphysique, puisque cette dernière porte sur les causes suprêmes des êtres – donc sur le Premier moteur en tant qu'il est cause suprême des caractéristiques des êtres observées dans la philosophie de la nature. Choix

¹ Si la première question est nettement aristotélicienne et peut se lire dans le texte même d'Aristote, la seconde, qui l'est moins, se pose à tout théologien en contexte chrétien – d'autant que les théologiens chrétiens ont eu accès pendant des siècles à un aristote fortement platonisé où la question de la *praedicatio in divinis* était passée au premier plan.

averroïste qui s'opère toutefois, semble-t-il, au détriment de l'universalité de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être – la métaphysique averroïste ne porte pas premièrement sur l'être en tant qu'être, mais seulement en second, puisqu'elle porte d'abord sur cette catégorie d'êtres déterminés que sont Dieu et les substances sensibles.

Avicenne quant à lui porte l'accent précisément sur les dimensions minimisées par Averroès : la métaphysique est chez lui à strictement parler science de l'être en tant qu'être, et ne porte sur Dieu que parce qu'elle porte sur l'être ; elle est science première parce qu'elle est la science la plus universelle, universalité garantie par un sujet premier dans l'ordre de la prédication, l'être, prédiqué universellement de toutes choses. L'être en tant qu'être est donc sujet premier de la métaphysique chez Avicenne, fonctionnant comme un *subjectum genus* au sens des *Seconds analytiques* – seule solution pour que la métaphysique puisse être science tout en portant sur l'être et ses causes. Conformément aux critères aristotéliens de scientificité, la notion d'être sera présupposée par la métaphysique, cette fois-ci non parce qu'une autre science donne à la métaphysique l'existence et la définition de son sujet, mais parce que l'être en tant qu'être, sujet de la métaphysique, est le concept le plus commun de l'intelligence humaine, au-delà duquel il est impossible de remonter – premier présupposé de l'intellect, il est indémontrable parce qu'inalysable. La nouveauté majeure de la métaphysique d'Avicenne est sans doute ici : dans la coïncidence entre sujet de la métaphysique et sujet premier de l'intellect, qui fonde la métaphysique sur les structures premières de l'intellect humain – la métaphysique devient à partir d'Avicenne une *science transcendantale*, portant sur les notions les plus communes de l'intellect, à savoir, en ses propres termes, l'être, la chose et le nécessaire : *ens, res et necesse prima impressione imprimuntur in intellectu*. La différence la plus profonde entre Avicenne et Averroès est peut-être à chercher ici : chez Averroès, qui semble fidèle en cela à l'aristotélisme le plus authentique, le sujet premier de l'intelligence humaine est la quiddité sensible, et la science première dans l'ordre de la connaissance humaine ne peut être que la physique, qui porte précisément sur les étants sensibles de la *physis* ; la métaphysique ne vient qu'ensuite, une fois son sujet démontré à partir de la considération des étants sensibles par une déduction causale. Chez Avicenne au contraire, le sujet premier de l'intelligence est d'emblée l'être en tant qu'être, soit le transcendantal par excellence commun à tous les objets de l'intellect – la métaphysique est d'emblée accessible à l'intellect humain, puisque son sujet est justement le présupposé le plus commun de tout intellect, sans qu'il y ait besoin d'interposer la médiation de la philosophie naturelle. C'est dans cette refondation de la métaphysique à partir de la coïncidence entre sujet premier de l'intellect et sujet de la métaphysique, entre la théorie de la

connaissance et l'ontologie, que Ludger Honnefelder voit le « second commencement de la métaphysique », portant en germe tout ce qui mènera progressivement à une nouvelle conception de la métaphysique comme science transcendante : on peut suivre un mouvement de fond à travers la philosophie médiévale, qui part de la transformation inaugurale opérée par Avicenne, se lit dans l'œuvre d'Albert et de Thomas – mais également dans celle de tous les théologiens scolastiques à partir du XIII^e siècle, chez qui la problématique du sujet premier de l'intelligence, et donc de la métaphysique, est devenue centrale² – éclate chez Henri de Gand et Duns Scot, pour dérouler ses conséquences jusqu'à l'ontologie transcendante moderne, le système métaphysique de Suarez, etc.

Ici encore, l'œuvre de Thomas constitue une « synthèse » fragile : alors qu'il fait de la quiddité sensible le premier objet de l'intellect à l'instar d'Aristote et d'Averroès, et qu'il prouve comme ce dernier l'existence du Premier moteur par une argumentation physique, il puise pourtant très largement dans l'œuvre d'Avicenne en faisant de l'*ens commune* le sujet premier de la métaphysique, et en développant une théorie des transcendants qui doit énormément à ce dernier – à la suite d'Avicenne, Thomas emploie largement la méthode de la *resolutio* aux termes les plus universels dans l'ordre de la prédication³, et fait de la métaphysique comme science de l'*ens commune* une véritable science transcendante ; le sujet de la métaphysique n'étant plus Dieu mais l'être commun, la métaphysique ne porte sur Dieu que comme cause de son sujet. Si l'avicennisme reconnaissable chez Thomas n'occasionne pourtant pas de refonte totale de la métaphysique comme cela sera le cas chez Duns Scot, la raison en est peut-être justement le maintien de la quiddité sensible comme objet premier de l'intellect : une métaphysique comme science transcendante de l'être en tant qu'être n'est possible en toute rigueur de termes que lorsque l'*ens* devient le sujet premier de l'intelligence, le *concept* le plus commun susceptible de fonder la transcendance de la métaphysique. Cette mutation métaphysique n'est donc possible que sur la base d'une transformation bien plus ample qui touche la théorie de la connaissance dans son ensemble – à la faveur d'un changement de paradigme dans l'*épistémè* elle-même.

*

² On la reconnaît ainsi chez un auteur aussi étranger à l'ontologie avicennienne que Bonaventure, chez qui la réflexion sur Dieu comme sujet premier de l'intellect humain, connaissance qui fonde et médiatise l'intelligibilité universelle des êtres, est absolument promordiale : si l'idée de la médiation théologique dans la connaissance humaine est directement reprise du néoplatonisme, l'insistance sur le sujet premier de l'intellect est quant à elle à relier sans hésitation avec les problématiques nouvelles de la métaphysique au XIII^e siècle – la métaphysique de Bonaventure de peut continuer à porter sur Dieu que s'il est établi que ce dernier est bien le sujet premier de l'intelligence humaine, *premier connu* sur lequel se fonde toute connaissance ultérieure.

³ Sur la dimension transcendante de la métaphysique de Thomas, cf. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Cologne, Brill, 1996.

Section 2

Une épistémè de la représentation

Si l'on a pu affirmer que l'ensemble de la philosophie occidentale n'était qu'une immense « note de bas de page » à la philosophie de Platon, on pourrait de même schématiser la métaphysique refondée à l'époque scolastique, en faisant d'elle une note de bas de page à cette petite phrase tirée de la métaphysique d'Avicenne, que nous évoquons plus haut :

Ens et res prima impressione imprimuntur in intellectu.

Cette proposition, qui articule étroitement l'une sur l'autre théorie de la connaissance et métaphysique, revient en effet comme un leitmotiv chez tous les métaphysiciens après la redécouverte d'Avicenne, tout particulièrement ceux de l'école scotiste après Henri et Scot, qui s'attacheront à élucider chacun de ses termes :

[1] L'*ens* est-il un concept, un prédicat, une quiddité ? Est-il un nom équivoque renvoyant à une ité analogue métaphysiquement comme chez le premier Duns Scot ? Un concept analogue comme chez Henri de Gand ? Un concept univoque renvoyant à une réalité analogue réellement et métaphysiquement, comme chez le Duns Scot de la maturité ? Une quiddité bien réelle (ou mieux : *réale*) univoque à toutes les *choses* que *l'intellect* peut prendre pour objet, comme chez Bonet ?

[2] Qu'est-ce qu'une chose ? Signifie-t-elle l'être existant réellement hors de l'intellect, et ne peut-on pas dire que l'être de raison lui-même est une *res* ? – Et ce sont ici les développements d'Henri de Gand sur les deux sens de la *res*⁴ : *res a reor, reris* (être de raison) ou *res a ratitudine, res rata* comme quiddité dotée de consistance métaphysique, indifférente à l'existence – théorisation d'une métaphysique d'un nouveau genre, commencement d'une confusion possible entre être réel (mais que veut dire « réel » ?) et être de raison qui forme l'une des bases conceptuelles de la pensée de Scot, développements qui seront repris, amplifiés, commentés, précisés par toute une ribambelle de scotistes après lui⁵.

[3] Quelle primauté faut-il entendre dans le *prima impressione* ? S'agit-il d'une primauté dans l'ordre de la connaissance confuse ou dans celui de la connaissance quidditative et distincte ? S'agit-il d'une primauté de nature et non de connaissance, ou inversement ? D'une priorité chronologique, voire même pédagogique comme c'est le cas chez Bonet ?

⁴ Voir P. Porro, « Res a reor, reris/res a ratitudine », dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds) *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (Textes et études du moyen âge, n°57), Porto 2011.

⁵ Les sens de *res* dégagés par Bonet au livre III de sa métaphysique sont plus variés et « riches » (si l'on peut parler de « richesse » lorsqu'il s'agit des distinctions techniques d'une pensée très 'formelle' et scolaire) que les deux sens distingués par Henri de Gand.

[4] Qu'est-ce que cette *impressio* en termes de théorie de la connaissance ? – Nous aurons ici tous les développements autour de la notion de *species* et de représentation, la théorie du signe naturel qu'est le concept, les raffinements de la théorie scotiste de l'abstraction.

L'ensemble de ces développements s'insère dans un changement épistémique de grande envergure, qui a été étudiée par Olivier Boulnois dans *Etre et représentation*, ouvrage central pour notre propos. L'ampleur des résultats et des perspectives ouvertes par cette monographie réclamant une étude bien plus approfondie que celle que nous présentons ici, ses thèmes seront abordés plus en détail à l'occasion du commentaire du texte même de Nicolas Bonet : plutôt que de résumer cette étude en termes généraux, nous préférons en mobiliser les apports et les résultats au cas par cas, à mesure que le réclamera l'élucidation du texte de Nicolas Bonet, ce qui nous permettra alors de manifester à quel point la première *Theologia naturalis* est conditionnée de part en part par cette *épistémè* de la représentation dans laquelle elle s'insère, et qui prédétermine dans une très large mesure les choix opérés par Bonet. L'acquis essentiel pour notre propos et notre problématique général est dans la perspective même adoptée par Olivier Boulnois : « discours du dehors » et non « interprétation immanente » de l'histoire de la métaphysique⁶, l'étude mobilise l'ensemble des paramètres à la convergence desquels a pu s'opérer la refondation scotiste de la métaphysique – théorie du signe, *perspectiva* médiévale avec son correspondant en termes de philosophie de la connaissance qu'est la théorie de la *species*, invention de l'*esse-objectivum* qui modélise de façon inédite la théorie du « verbe mental » héritée d'Augustin, passage au premier plan du concept et de la logique, crise de l'analogie lisible dans la correspondance durcie entre l'âme humaine et la Trinité divine et la nouvelle façon de concevoir la *praedicatio in divinis*, exigences théologiques de la connaissance de Dieu menant à la formulation de la thèse de l'univocité, règne de l'« objectité », tout cela aboutissant à une refonte totale de la métaphysique, un renouvellement de sa structure, des rapports qu'elle entretient *ad extra* avec la théologie de la révélation, et *ad intra* avec ses propres prolongements théologiques.

Pour ce qui nous intéresse ici : c'est cette restructuration d'ensemble de l'*épistémè* à l'époque de Duns Scot qui rend possible non seulement la [1] séparation que Nicolas Bonet opère entre théologie naturelle et métaphysique, mais encore [2] les caractéristiques propres de sa théologie naturelle, que nous analyserons en détail dans le commentaire du traité éponyme.

⁶ *Op. cit.* p. 14.

[1] Devenue chez Scot une science au sens strict de ce terme, la métaphysique repose sur le concept d'étant en tant qu'étant, concept prédicable univoquement des catégories, mais aussi de Dieu et de la créature⁷ – autrement dit, la métaphysique de Scot repose sur une trame ontologique universelle qui sous-tend tout savoir quidditatif, si bien que la métaphysique transcendantale à partir de Scot peut être comprise comme une *infra-physique*⁸. Pourtant, chez Scot, la métaphysique est aussi ce qui assure le lien entre étant fini et infini, ontologie transcendantale et théologie métaphysique, l'étant univoque fonctionnant comme le concept *logique* minimal qui permet de franchir le hiatus irréductible entre les deux ordres incommensurables du créé et de l'incrédé ; première figure d'une ontothéologie proprement dite⁹, la métaphysique de Scot fait le grand écart entre l'infrastructure transcendantale des êtres, antérieure à toute science (aussi bien physique que théologique), et la science particulière qu'est la théologie philosophique, pourtant intégrée par Scot dans l'orbe de la métaphysique parce qu'elle est justement ce qui a motivé la restructuration scotiste de la métaphysique autour des notions d'univocité et d'infinité. Il suffira que la démarche propre de Scot soit ignorée au profit des résultats et des acquis de sa métaphysique pour que cette tension éclate en multiples reformulations du « problème des rapports entre Dieu et l'être » dans l'école scotiste, voire purement et simplement en divorce entre métaphysique et théologie, comme c'est le cas sous la plume de Bonet, qui ne voit plus pourquoi la théologie naturelle devrait faire partie de la métaphysique davantage que la physique, puisque théologie et philosophie naturelle sont désormais toutes deux des sciences quidditatives postérieures à la science de l'être en tant qu'être, ultimement tissées de la même infrastructure ontologique.

[2] Théorie de la représentation, univocité, *esse-objectivum*, distinction formelle *ex natura rei*, sont autant de dimensions propres à cette nouvelle *épistémè* de la représentation et du concept qui rendent possible une théologie naturelle de part en part *positive*¹⁰, construisant

⁷ Sur les différents modes de prédication de l'*ens*, voir l'introduction d'O. Boulnois à sa traduction de Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, op. cit.p. 11-81, en particulier le schéma de la p. 53.

⁸ Voir à ce propos O. Boulnois, « Au-delà de la physique ? », dans *Duns Scot à Paris – 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 3-4 septembre 2002*, Textes et Etudes du Moyen-Age (26), Brepols 2004.

⁹ Cf. O. Boulnois, « Quand commence l'onthéologie ? », art. cit., et *Etre et représentation*, op. cit.p. 457 sq.

¹⁰ Cette notion de « positivité » nous semble essentielle à toute « théologie naturelle » proprement dite, construite comme discours *conceptuel* valide sur Dieu – nous analyserons ultérieurement le champ lexical de la « positivité », bien attesté chez Bonet et fondé sur une conception nouvelle de la *res* : Dieu est à proprement parler *réifié* par la théologie de Bonet. La différence fondamentale entre une théologie naturelle proprement dite, comme celle de Bonet, et une voie naturelle de la connaissance de Dieu telle qu'on pouvait la trouver sous la plume de Thomas passe peut-être dans ce caractère *conceptuel* de toute théologie naturelle, fondement de la positivité du discours sur Dieu : on se rappelle que Thomas lui-même refusait d'employer le terme 'concept' dans le cas de la connaissance de Dieu, préférant parler de *conceptiones animae* – la distinction peut paraître

une *représentation conceptuelle* de Dieu au moyen d'une conception durcie de l'univocité : la théologie de Bonet et construite en miroir, elle mime la structure de l'être créé à travers la théorie des « différences spécifiques » développées par Bonet et qui permettent d'opérer en toute tranquillité le transfert conceptuel de la créature à Dieu. L'*épistémè* de la représentation plaquée sans précaution sur le divin crée-t-elle cette « idole conceptuelle » que condamnait jadis Grégoire de Nysse ? Oui, à en croire Th.-D. Humbrecht à propos de Thomas – qui jette a contrario un éclairage sur la démarche de Bonet :

Si l'être était toujours représenté, Dieu serait sans l'être. Dieu, en effet, ne saurait être représenté sans illusion. Quand la représentation est la construction du concept de l'objet, l'objet naît de l'esprit qui le représente. Dieu peut ainsi naître, et mourir aussitôt. Toutefois, une telle conception de la représentation ne convient pas à Saint Thomas. L'opération de connaissance qui constitue l'objet sans aucune réception préalable de sa forme intelligible, donc sans abstraction, n'appartient pas à cette période de la philosophie. Même les cas de concepts représentés n'excluent pas de fondement extra-mental. A l'intérieur d'une épistémologie pré-kantienne, la philosophie de la connaissance peut être représentative, ou ne l'être pas. Quand elle l'est, le concept prime sur l'objet, et considère celui-ci depuis l'univocité d'une raison, univocité large ou stricte. Quand elle ne l'est pas, le concept n'est pas premier. C'est le cas de la pensée de saint Thomas, par exemple sur l'être et sur l'analogie. Le concept suit comme il peut, et il ne suit pas toujours. Ce pourquoi, à propos de Dieu, Thomas parle de conceptions et non de concepts, les premières étant plus indéfinies que les seconds, lesquels ne sont pas admis dans l'enceinte des noms divins. Au sens strict, les perfections ne représentent pas Dieu, pas plus que le Nom *Celui qui est*¹¹.

subtile, mais elle est pourtant essentielle, parce qu'elle est traduction dans le langage de la conscience de quelque chose comme une transcendance divine. Le langage de Bonet ne traduit précisément rien de cette sorte.

¹¹ Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins*, op. cit. p. 775-776.

Chapitre VII

INFRASTRUCTURES

Au moment d'aborder l'étude de l'œuvre de Bonet, et particulièrement, de la première de nos *Théologies naturelles*, qui en constitue le point culminant, trois questions se présentent à l'esprit, que nous nous proposons d'élucider dans ce chapitre à même les textes du docteur tourangeau. [1] La première : que prétend-il faire précisément en écrivant un traité de « théologie naturelle » ? Celle-ci est, à strictement parler et de l'intention même de son auteur, une *science naturelle de Dieu* – mais qu'entend-on par ces trois mots ? [2] Sur quelle infrastructure métaphysique et cognitive Bonet élève-t-il l'échafaudage de ses concepts théologiques, et qu'est-ce que cela signifie pour la théologie qu'il construit ? [3] Comment la théologie naturelle s'articule-t-elle avec les autres disciplines scientifiques ?

Section 1

Qu'est-ce qu'une science naturelle de Dieu ?

L'idée d'une « science naturelle de Dieu » résonne à nos oreilles modernes comme une contradiction dans les termes : la science est, comme autrefois, synonyme d'expertise professionnelle, de rigueur, de savoir exact, mais c'est tout un domaine de pensée qui est aujourd'hui réputé étranger à ces trois notions, et ce de façon inquestionnable – la philosophie en ce qu'elle a d'existentiel, la « spiritualité », et la théologie plus encore sont du domaine de l'opinion et de l'invérifiable, pour n'être pas susceptibles d'expérimentation. Or, cela n'a pas toujours été le cas : fidèle en cela aux affirmations d'Aristote, le Moyen Age dans son entier est d'avis que les réalités ultimes, dont la connaissance confère à l'homme la sagesse, doivent faire l'objet de *la plus rigoureuse des sciences*.¹ Le projet de Bonet, qui s'inscrit pleinement dans la dynamique de l'aristotélisme, est justement de constituer un ensemble de traités scientifiques, fondés sur ce qui est ultime dans l'ordre de l'analyse (le concept simple d'étant), pour remonter jusqu'à ce qui est ultime dans l'ordre de la perfection ontologique (Dieu). Voyons, à même les textes de Bonet, quels sont précisément les critères de scientificité mis en œuvre, et la façon dont ils sont appliqués aux différents domaines de la pensée.

¹ Cf. *infra*, p. 249.

1. CRITERES DE SCIENTIFICITE

L'idéal scientifique de Bonet est tiré, sans surprise, des *Seconds analytiques* d'Aristote : il est celui d'une science universelle¹, démontrable rationnellement² *a priori*³, portant sur un *subjectum genus*⁴ univoque⁵ dont elle présuppose l'existence⁶. Les sciences reposent toutes sur un substrat indémontrable par elles-mêmes, et, ultimement, sur des réalités indémontrables en quelque science que ce soit – puisqu'on ne peut remonter à l'infini, il faudra donc s'arrêter sur une quiddité première inanalysable, condition de scientificité pour les autres disciplines, quoiqu'elle ne soit pas elle-même sujet d'un savoir proprement scientifique.⁷ La science est encore spéculative, elle est une (ses démonstrations demeurent dans un même genre),⁸ et elle porte sur les connexions nécessaires des êtres – contrairement à l'opinion, qui porte sur les êtres susceptibles d'être autrement qu'ils ne sont.

¹ Cf. Aristote, *Seconds analytiques*, chap. 4 et 5, p. 81-93.

² *Ibid.* p. 68-73.

³ L'opposition passe entre une connaissance *a posteriori*, commençant dans la confusion pour remonter peu à peu des effets aux causes, et une science déductive *a priori*, qui prend son point de départ dans les causes ou principes intrinsèques des êtres, connus distinctement, pour développer ensuite de façon déductive toutes les implications et conséquences de ces principes premiers. L'idéal de Bonet, comme beaucoup à son époque et avant lui, est celui d'une connaissance scientifique distincte, et *a priori*, de l'intégralité du réel. Le premier à avoir tenté d'appliquer cette démarche scientifique *a priori* au concept de Dieu est Henri de Gand, que l'on peut considérer, *mutatis mutandis*, comme le premier de tous les théologiens naturels. Sur le cas Henri de Gand, voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 366.

⁴ Sur l'exigence d'un genre-sujet propre à chaque science, voir Aristote, *Seconds analytiques*, chap. 7, p. 103-105.

⁵ L'univocité est devenue une exigence incontournable depuis Duns Scot – voir sur cette question O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.*, chap. 5, p. 223-291.

⁶ « On dit qu'il faut présupposer du sujet ce qu'il est, et qu'il est – d'où il découle que nulle science ne prouve son sujet, mais elle le présuppose. La raison en est que la démonstration porte sur des antérieurs, or dans la science rien n'est antérieur au sujet, puisque le sujet contient virtuellement toute la connaissance de son *habitus*. » *Metaph.* I, Annexe II, p. 714. Cf. Aristote, *Seconds analytiques*, chap. 1, p. 61 [71a 1-17] : « Tout enseignement et tout apprentissage qui ont lieu par un raisonnement procèdent d'une connaissance préexistante. Cela est manifeste pour qui considère tous les cas. En effet, les sciences mathématiques sont acquises de cette façon, ainsi que chacun des autres arts. Mais il en est aussi de même à propos des raisonnements, aussi bien déductifs qu'inductifs. En effet, les uns et les autres produisent un enseignement par le biais de choses déjà connues, les premiers en les admettant comme venant de gens qui se mettent d'accord, les seconds en prouvant l'universel par le fait que le particulier est clair. (...) »

Il y a deux manières selon lesquelles il est nécessaire d'avoir une pré-connaissance. Pour certaines choses, il est nécessaire de saisir à l'avance qu'elles sont, pour d'autres il faut comprendre ce qu'est la chose dont on parle, pour d'autres il faut les deux ; par exemple, que de toute chose il soit vrai de l'affirmer ou de la nier, il faut savoir par avance que c'est le cas ; pour 'triangle', qu'il signifie ceci ; pour l'unité c'est les deux, ce qu'elle signifie et ce qu'elle est. Car ce n'est pas de la même façon que chacune de ces choses est claire pour nous. » La théologie naturelle de Bonet correspond parfaitement aux critères énoncés ici (cf. *infra*, p. 151 sq.).

⁷ Cf. *infra*, p. 151 sq.

⁸ Cf. Aristote, *Seconds analytiques*, chap. 7 & 8, p. 103-107.

Le premier des grands thèmes discutés par Bonet dans sa *Métaphysique* est celui de l'univocité nécessaire à la scientificité¹ : « est univoque ce dont le nom est commun, et <dont> la raison de la substance selon ce nom est la même. »² Il est suivi immédiatement par un très important développement sur les critères du *sujet* de la science, qui garantit l'homogénéité et l'unité – bref, la consistance scientifique de cette dernière. Les caractéristiques du sujet de science³ telles qu'elles sont établies dans la *Métaphysique* valent de droit pour toute science, donc pour le sujet de la théologie naturelle – il est intéressant ici d'en fournir un compte-rendu succinct, pour une meilleure compréhension de la scientificité propre à la théologie de Bonet, dans sa relation au fondement métaphysique.

a) Les propriétés du sujet de science

Bonet commence par lister les propriétés négatives du sujet scientifiquement connaissable (*scibilis*), à commencer par la non-contradiction : comme chez Scot, avant de déterminer quelque objet comme sujet de science, [1] il faut que cet objet ne soit pas contradictoire (*prohibitum*) – la science en effet porte sur la quiddité, dont la première caractéristique est sa possibilité intrinsèque⁴ ; en version positive, si le sujet de science n'est pas contradictoire, alors il est possible, il est une *quiddité* (existante ou non, là n'est pas la question)⁵. [2] Deuxième propriété négative : le sujet de science n'est pas équivoque – un nom ou concept équivoque n'ayant aucune unité propre, il ne peut en effet fonder l'unité d'aucune science, puisqu'il ne résiste pas au principe de contradiction ; version positive : le sujet de science est

¹ Sur ce thème de l'univocité chez Nicolas Bonet, voir l'intégralité de l'extrait de la *Métaphysique* concerné en Annexe II, p. 701 sq.

² Annexe II, p. 726.

³ Le sujet de science est un sujet du cinquième type, *subjectum circa quod* – à propos duquel sont dites toutes les propriétés démontrées dans la science dont il est question : « Le cinquième sujet est le sujet 'à propos duquel', parce que la science ne se trouve pas subjectivement dans <son> sujet, mais elle porte sur lui comme sur un objet, et ce doublement : ou bien sur la conclusion démontrée, et dans ce cas il a à proprement parler la raison de sujet connaissable, ou bien sur le sujet de la conclusion, et il a alors à proprement parler raison de sujet, parce que le sujet de la conclusion est le sujet de la première proposition ou des premières propositions de cette science, et il est le sujet des passions premières (...), d'où il découle que le sujet de science est proprement sujet de la dernière proposition ». *Métaph.* I, cf. Annexe II, p. 710.

⁴ La consistance de l'essence consiste, chez Henri de Gand et plus particulièrement chez Duns Scot, en sa *possibilité intrinsèque* qui la rend apte à recevoir l'existence réelle. Sur cette question, voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 432-452.

⁵ L'indifférence de la quiddité à l'existence ou à la non-existence réelle est l'un des traits fondamentaux de l'essentialisme de Nicolas Bonet : cf. *Metaph.* III, fol. 22 va – 23b, et en partic. lib. VIII, extr. tr. Annexe I, texte 4, p. 679 : « – Et si tu demandes si l'universel existe nécessairement soit dans l'intellect soit dans la chose extérieure, – je te réponds que non, au contraire, il existe de façon contingente dans la chose extérieure, et bien plus : il fait abstraction de l'une et l'autre existence, de telle sorte que s'il n'existait jamais ni ici, ni là, l'universel serait encore l'universel dans l'être quidditatif, comme ici : l'équinité est l'équinité en tant qu'elle fait abstraction de l'existence dans l'intellect et hors de l'intellect. »

nécessairement univoque, car chez Bonet n'est donné aucun troisième terme entre l'univocité et l'équivocité.¹ [3] Le sujet de science n'est pas un étant par accident – il n'y a pas de science possible de la femme rousse, mais uniquement de l'homme en tant que nature universelle. Le sujet de science est donc nécessairement un par soi. [4] Le sujet de science n'est pas un 'être-dans-l'âme' : il faut comprendre ici que l' 'existence diminuée' de l'objet dans l'esprit qui la pense n'est pas objet de science en tant que telle. L'être-dans-l'âme en effet n'a rien à voir chez Bonet avec l'être de raison : alors que ce dernier est doué d'une consistance métaphysique propre (il appartient au genre de la qualité, donc il inclut le sujet de la métaphysique, comme Bonet l'affirmera ensuite), l'être-dans-l'âme n'est qu'une *existence* de l'objet dans l'âme – or les existences sont irréprésentables, donc elles ne sont rien du point de vue de la connaissance quidditative.² [5] Le sujet de science n'est pas corruptible, puisque la science ne porte (à proprement parler) que sur des universaux et des êtres nécessaires ; or l'universel n'est pas corruptible, mais le singulier uniquement, dont nous n'avons pas de connaissance proprement scientifique. [6] Le sujet de science ne peut évidemment pas être incommunicable, puisque la science porte sur les universaux, dont la nature est justement d'être en commun à une multiplicité de singuliers. L'incommunicable dans un être est le mode intrinsèque de sa singularité, or un tel mode intrinsèque est irréprésentable au même titre que l'existence. [7] Le sujet de science enfin n'est pas démontrable par la science dont il est le sujet, ce qui est évident à partir de l'autorité aristotélicienne citée ci-dessus.³

Les six propriétés positives du sujet connaissable sont à l'avenant : puisqu'il est une quiddité (propriété négative 1) communicable à plusieurs, alors il est une nature commune, *alias* un universel, donc il est [1] définissable en propre ; or, s'il est définissable, il est aussi [2] causé ou principié intrinsèquement, puisqu'il est admis que les parties d'une définition

¹ « Puisque, entre le même et l'autre, il n'y a pas de milieu, le logicien ne pose aucun milieu entre l'univoque et l'équivoque. » Duns Scot, *In Elench.*, q. 16, §[4], p. 24 b, cité par O. Boulnois, *Etre et représentation, op. cit.* p. 248. L'époque de Duns Scot avait été caractérisée, en logique, par une suppression progressive de la notion d'analogie : tout terme analogue pouvait se ramener, ou bien à une équivocité stricte (le même mot signifiant alors plusieurs concepts différents), ou bien à l'univocité – le terme prétendu 'analogue' se rapporte alors à tous ses signifiés selon une *ratio* particulière et commune à tous, si bien qu'il y a lieu de déterminer une unité conceptuelle (univocité) sur laquelle repose cette sorte d'analogie. Cf. O. Boulnois, *ibid.* p. 247 sq. : « l'analogie n'a pas de sens pour un logicien ». « A la fin du XIII^e siècle, l'objectif de la logique est d'isoler sous toute *vox* une *ratio significandi*, un concept. Par conséquent, un terme analogique est simplement équivoque. A la place de l'analogie, il ne reste plus désormais que la métaphore. »

² Cf. Annexe I, texte 7, p. 697 : « Produire l'objet dans l'être-connu n'est rien d'autre qu'inférer cet être, cette existence, qui est dite 'être-dit' ou 'conçu', et être de l'objet connu. » Et plus loin, p. 699 : « les existences réelles (...) n'ont pas d'être quidditatif, et ne sont rien de positif, et ne reçoivent pas la prédication de l'étant – bien plus, elles ne sont absolument rien avant leur production ni après leur corruption, et il ne reste d'elles rien de positif. (...) <L>'existence (...) n'est absolument rien lorsqu'on l'intelligé ».

³ Cf. *supra*, p. 146, n. 6.

représentent les principes intrinsèques de l'être qui est ainsi défini.¹ [3] Le sujet de science est encore antérieur, de toute évidence, à la quiddité connaissable, puisque c'est cette dernière qui est démontrée de lui. Il est en revanche [4] postérieur au moyen terme, et ce en vertu de la disposition interne de la chose (*ex natura rei*), malgré la structure du langage. [5] Cinquième propriété: le sujet de science est doté d'une quiddité connaissable – puisqu'il est nécessairement au moins un possible métaphysique, et que cette possibilité métaphysique suffit justement pour qu'il y ait quiddité. [6] Sixième et dernière propriété positive: la quiddité connaissable du sujet est réellement identique (*idem realiter*) au sujet.²

Pour être dit 'sujet de science' à proprement parler, l'objet considéré doit réunir toutes ces caractéristiques du sujet (scientifiquement) connaissable.³ S'il en manque l'une où l'autre, il pourra être sujet de connaissance simple (dans le cas d'un sujet dont le concept est inanalysable, comme l'être et les transcendants convertibles),⁴ ou sujet d'intellection, dans le cas des principes premiers.⁵

b) Le premier sujet

Ayant établi les conditions propres de scientificité d'un sujet connaissable, l'exigence d'organisation de la pensée et des disciplines scientifiques demande de déterminer un ordre des sujets entre eux – parce que, comme le répète à loisir Nicolas Bonet, c'est selon l'ordre essentiel des sujets entre eux que s'établit l'ordre de leurs sciences.⁶ Et puisque sa conceptualité se veut le calque de ce que sont les choses,⁷ Bonet commence par établir l'existence nécessaire d'un premier sujet – ou d'un premier *substrat*, dans la 'nature'.⁸ Le

¹ Cf. *Theol. nat.* p. 301, 303-304, 314, 352 : étant définissable, la quiddité du premier moteur est constituée de principes intrinsèques.

² Annexe II, p. 716, §6. Pour une meilleure compréhension de ce que veut dire *esse idem realiter* chez Bonet, cf. *infra*, p. 201 sq. : « L'infinité, raison de l'identité réelle des formalités ? ».

³ « On peut dire que le sujet de science proprement dit, à savoir le sujet de la passion universellement démontrée, est le sujet proprement connaissable <scientifiquement> (*scibilis*), présentant toutes les propriétés aussi bien affirmatives que négatives, parce qu'il est sujet connaissable, définissable, analysable, constitué en plusieurs <éléments> distincts qui en sont les constituants en vertu de la disposition de la chose, et antérieurs à lui, inclus par soi en lui d'une perséité du premier mode. » Annexe II, p. 717, §1.

⁴ « C'est le sujet auquel est immédiatement inhérente une passion par soi du second mode, qui ne peut en être démontrée à partir d'un sujet et d'un prédicat antérieurs, parce qu'un tel sujet est une quiddité absolument simple sous tous rapports, et elle n'est ni définissable, ni analysable en éléments antérieurs qui constitueraient le sujet lui-même, dont l'un serait déterminable, et l'autre déterminant. » Annexe II, p. 717, §2.

⁵ Annexe II, p. 717, §3.

⁶ Annexe II, p. 718, §2.

⁷ Cf. *infra*, p. 258 sq.

⁸ Nature est à comprendre ici en son sens avicennien, revu et corrigé par Bonet (cf. *infra*, p. 145 sq.) : la question de Bonet revient ainsi à demander 1) s'il existe une nature commune absolument première fonctionnant comme le sujet de toutes les autres, 2) s'il existe une nature commune qui soit le premier sujet adéquat de passions propres.

premier sujet de la nature est celui qui n'est pas dans un sujet antérieur, le premier substrat en-deçà duquel il n'y a rien, puisqu'il est le support de toutes les autres déterminations.

Premièrement, il est nécessaire qu'il y ait un premier sujet dans la nature. On le prouve, parce qu'autrement la remontée dans les sujets irait à l'infini ; deuxièmement, parce que quelque chose est sujet de telle sorte qu'il est dans un sujet, quelque chose est dans un sujet de telle sorte qu'il n'est le sujet d'aucun <autre>, donc quelque chose est un sujet de telle sorte qu'il n'est jamais dans un sujet – et c'est le sujet premier ; troisièmement parce que, dans l'ordre essentiel, il faut aboutir à un <terme> premier unique, donc <il en va de même> dans l'ordre de la dépendance essentielle à un sujet.¹

Il faut comprendre ici que Bonet recherche le terme premier de l'ensemble d'une coordination prédicamentale (ordre essentiel) : ainsi, le sujet de la risibilité est l'humanité, le sujet de l'humanité est l'animalité, le sujet de l'animalité est le fait d'être une substance corporelle, et ainsi de suite en remontant jusqu'au substrat primordial, support de toutes ces déterminations successives. Il pose encore la nécessité d'un sujet premier d'une primauté d'adéquation vis-à-vis d'une passion propre, « comme la risibilité est dans l'humanité comme dans son sujet premier adéquat »², et l'existence de passions n'ayant pas de premier sujet adéquat.³

Ayant établi l'existence d'un sujet premier dans la nature, au double sens d'une primauté de nature et d'adéquation, Bonet peut s'interroger sur le premier sujet dans les sciences. Or, son argumentation est étonnamment faible lorsqu'il s'agit de déterminer dans les sciences un sujet premier d'une primauté de nature : il se contente de poser que, puisque la métaphysique est antérieure à toute autre science, et que l'ordre des sciences s'établit selon l'ordre des sujets, alors le sujet de la métaphysique est nécessairement antérieur à tout autre sujet, et doit être ce sujet premier d'une primauté de nature⁴ – c'est précisément la démarche inverse qui est valide : à partir du moment où il est établi que le sujet de la métaphysique est premier d'une primauté de nature, et inclus quidditativement en tout sujet postérieur, il devient légitime de placer la métaphysique avant toute autre science dans l'ordre de nature.⁵ La seconde conclusion pose l'existence d'un sujet premier d'une primauté de perfection, sujet de la science elle-même la plus parfaite – autrement dit : le premier moteur et la théologie naturelle dont il est le sujet. Et la troisième et dernière conclusion pose la nécessité d'un sujet

¹ Annexe II, p. 718, §1.

² *Ibid.* I. 15.

³ *Ibid.* §1.3.

⁴ *Ibid.*

⁵ C'est d'ailleurs la démarche observée par Bonet lorsqu'il explicite l'ordre qu'entretient sa métaphysique vis-à-vis des autres sciences (Annexe I, texte 1, p. 671).

premier d'adéquation en chaque science, précisément le *subjectum-genus* qui en fonde l'unité scientifique dans la tradition des *Secunds analytiques* – mais s'il faut un sujet premier d'adéquation, il ne faut pas forcément poser en toute science un sujet premier d'une primauté de perfection, car il y a des sciences (mettons, la science de l'homme) dont les parties subjectives, qui sont des individus, n'ont aucun ordre essentiel de perfection entre elles.

Bonet poursuit ensuite son exposé en déterminant plusieurs voies permettant de trouver quel est le sujet premier dans une science donnée, avant de s'étendre sur la « raison formelle subjective » qui fait que le sujet d'une science est tel.

Muni de tels critères de scientificité, Bonet cherche dès lors à élaborer l'organisation scientifique du savoir de façon rigoureuse, et *a priori*. L'organisation du savoir chez Bonet trouve à chacun des extrêmes du spectre l'un des deux sujets premiers dont Bonet a posé la nécessité : à l'extrême inférieur, celui où se trouve la métaphysique, l'on traitera du sujet premier selon une primauté de nature – du premier substat apte à recevoir l'inhérence de n'importe quelle forme ; à l'extrême supérieur se trouve le sujet premier d'une primauté de perfection, le premier moteur, et la science qui lui correspond, la théologie naturelle. Comment Bonet applique-t-il sa théorie de la scientificité dans chacune de ces deux sciences ?

c) Applications

i. Une métaphysique préscientifique

Dans un même traité, Bonet énonce les principes de sa méthode scientifique, et se livre à la première application de cette dernière : de façon traditionnelle, l'étude des axiomes et l'examen de la substance ne font pas l'objet de deux sciences différentes, mais reviennent tous deux au métaphysicien. Déjà chez Aristote, c'est en métaphysique, ou plutôt en philosophie première, que sont posées les règles pour toutes les autres sciences, exactement comme chez Bonet où la métaphysique est à la fois un contenu et un model formel pour les autres disciplines.¹

Pourtant, d'une façon qui semble étonnante au premier abord, Bonet pose sans l'ombre d'une ambiguïté que *la métaphysique n'est pas une science*, contredisant frontalement les affirmations répétées d'Aristote, selon lequel la sagesse devait être « la plus rigoureuse des

¹ « Qu'il relève donc du philosophe, c'est-à-dire de celui qui étudie l'ensemble de la substance selon sa nature, d'examiner aussi les principes des raisonnements déductifs, c'est évident. Il convient d'autre part que celui qui acquiert le mieux la connaissance de chaque genre puisse dire les principes les plus sûrs de la chose en question, si bien que celui qui acquiert la connaissance des êtres, en tant qu'êtres, pourra dire aussi les principes les plus sûrs de toutes choses, et c'est le philosophe. » Aristote, *Métaphysique*, 1005a sq. 1005b6.

sciences ». ¹ La métaphysique ne peut en effet pas être une science, puisque son sujet, qui est l'étant en tant qu'étant, concept premier et inanalysable en tout intellect, n'est pas un sujet scientifiquement connaissable : si les sept propriétés négatives, univocité comprise (nous y reviendrons), conviennent parfaitement à l'étant, ² de même que les troisième, cinquième, sixième et septième propriétés positives du sujet de science,

<1> La première <propriété>, à savoir que le sujet connaissable scientifiquement est définissable, semble lui répugner tout-à-fait : l'étant en tant qu'étant n'est pas définissable. [i] D'abord parce que la définition se donne par les antérieurs selon la nature de la chose, or aucune <quiddité> n'est antérieure à la quiddité de l'étant en tant qu'étant ; [ii] et deuxièmement, parce que toute quiddité définissable est une quiddité composée, et son concept n'est pas absolument simple – or le concept de l'étant est le plus absolument simple de tous ; [iii] et troisièmement, parce que toute définition se donne par le genre et les différences – or l'étant en tant qu'étant n'a pas de genre ni de différences antérieures à soi-même d'une antériorité d'origine.

<2> La deuxième propriété du sujet connaissable scientifiquement, qui est que le sujet connaissable scientifiquement est causé par des causes intrinsèques – parce que, puisqu'il est définissable, il a nécessairement des causes intrinsèques et des principes intrinsèques par lesquels on le définit –, semble lui répugner tout à fait, [i] parce que, comme on l'a dit, il n'y a rien d'antérieur à l'étant, donc il n'a pas de cause intrinsèque. [ii] Et deuxièmement, parce qu'il est une quiddité absolument simple sous tous rapports. [iii] Et troisièmement, parce qu'il est principe intrinsèque de tout causé.

<4> La quatrième propriété, qui est que le sujet connaissable est postérieur au moyen terme, bien qu'il soit antérieur au prédicat dans la conclusion, semble répugner à l'étant en tant qu'étant : [i] d'abord, parce que l'étant en tant qu'étant n'a pas de moyen terme permettant de prouver des passions à son sujet, parce que le moyen terme dans la démonstration est la définition du sujet, qui répugne à l'étant en tant qu'étant. [ii] Et deuxièmement, parce que l'étant est antérieur à tout moyen terme dans la démonstration, puisqu'il est une partie de tout moyen terme, parce qu'il est une partie de toute définition, si elle est opérée distinctement et jusqu'au bout.

Puis donc que ces trois propriétés affirmatives du sujet scientifiquement connaissable lui répugnent, puisqu'il n'est ni définissable, ni intrinsèquement causé, ni postérieur au moyen terme dans la démonstration, on conclut donc qu'il n'est pas un sujet scientifiquement connaissable. ³

Mais si la métaphysique de Bonet n'est pas à proprement parler scientifique, elle est le fondement nécessaire de la scientificité de tout savoir *a priori*, puisqu'elle porte précisément sur le *prius* de la science *a priori* : son sujet est inclus dans la définition de tout autre sujet

¹ Cf. chapitre IX, p. 249.

² Annexe II, p. 723 ; univocité de l'étant p. 723 – 744.

³ Voir Annexe II, p. 743.

scientifique, et sa connaissance est par conséquent la connaissance préalable indispensable à tout autre.¹ C'est parce que l'idéal épistémique de Bonet est celui d'un savoir scientifique intégralement *a priori* qu'il lui faut tendre d'abord comme fondement de la science cette trame métaphysique faite d'indémontrables en-deçà desquels il est impossible de pousser l'analyse. Cette exigence d'une fondation pré-scientifique de la science trouve sa justification dans le corpus aristotélécien : on lit en effet, dans les *Seconds analytiques* qui constituent la référence constante de Bonet en matière de scientificité, que toute science ne peut pas être démonstrative, mais qu'il y en a nécessairement une qui porte sur les termes ultimes présumés par toute démonstration :

Quant à nous, nous disons que toute science n'est pas démonstrative, mais au contraire que celle des immédiats ne les démontre pas (et que cela soit nécessaire, c'est manifeste. Car s'il est nécessaire de connaître les antérieurs, c'est-à-dire ce d'où part la démonstration, et si on s'arrête à un moment, on a les immédiats, et il est nécessaire qu'ils soient indémontrés). C'est là ce que nous disons et nous disons qu'il y a non seulement science, mais aussi un principe de science, par lequel nous connaissons les termes <ultimes>.²

Si la métaphysique n'est pas science, elle est donc principe de science, et ce dans les termes de l'aristotélisme le plus authentique, semble-t-il. Toutefois, Aristote prenait soin de préciser immédiatement qu'une science unique portant, de façon univoque, sur les principes propres de chaque chose, n'était pas envisageable :

Mais, si ceci est manifeste, il est aussi manifeste qu'il n'est pas possible de démontrer les principes propres de chaque chose, car les autres principes seraient principes de toutes choses, et la science de ces principes serait éminemment science de toutes choses. En effet, celui qui connaît à partir des causes supérieures sait mieux ; car on connaît à partir des choses antérieures quand on connaît à partir de causes non causées. De sorte

¹ Annexe II, p. 701. On trouve une situation similaire chez Duns Scot : « Ayant un objet premier commun à toutes les sciences, absolument simple, et donc tout à fait distinct, la métaphysique est la première science conçue distinctement. Les objets qu'elle connaît distinctement. Les objets qu'elle connaît distinctement, à commencer par l'étant, qui est le premier par la communauté et par le degré de distinction, lui permettent de « rendre certains les principes des autres sciences ». Certes, les sciences particulières existent et sont connues par soi avant l'exercice de la métaphysique, voire indépendamment de celles-ci. Mais ces sciences tiennent leurs principes pour certains à partir d'une connaissance confuse de leurs termes : le savoir métaphysique permet de les rendre distincts et de manifester leur certitude véritable. « A partir du savoir métaphysique, on a ensuite la possibilité de rechercher distinctement la quiddité de ses termes ; et de cette façon, les termes des sciences spéciales ne sont pas conçus et leurs principes ne sont pas entendus avant la métaphysique. » La métaphysique est la condition préalable, non pas de l'exercice des diverses sciences particulières (car elles existent déjà), mais de leur certitude scientifique. Nous pouvons donc la caractériser en toute rigueur par cette remarquable affirmation : la métaphysique est *la condition de possibilité des sciences en tant que sciences*. » O. Boulnois, dans Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu...*, *op. cit.*, intr. p. 55-56.

² Aristote, *Seconds analytiques* I, 3, tr. fr. p. 77 [72b 18-25].

que si l'on connaît mieux ou même parfaitement, cette science elle aussi sera meilleure ou même parfaite.¹

Bonet va renverser la démarche métaphysique aristotélicienne pour établir cette science des indémontrables que supposent les *Seconds analytiques*, et ce de façon totalement transcendantale et univoque à tous les êtres. Il rase littéralement le paysage métaphysique, pour le reconstruire ensuite pierre à pierre une fois mis au net la trame métaphysique universelle, le substrat indémontrable tant des êtres réels que de la science qui les envisage.

Cette métaphysique transcendantale, comme science de la première quiddité présupposée par tout intellect, repose sur la doctrine de la « connaissance distincte », et sur la méthode de la *resolutio* qui vise à trouver le concept le plus simple, irrésoluble, inanalysable, comme fondement premier des êtres et du savoir : si la connaissance humaine commence par une appréhension globale et confuse des quiddités sensibles, elle progresse vers la distinction grâce à l'abstraction représentative qui permet une décomposition intellectuelle de la quiddité en ses éléments, comme s'il s'agissait de la chose même. Ce faisant, l'intellect ne saisit pas uniquement les principes intrinsèques de ses concepts, mais bien ceux de *la chose même*.² Or l'étant ne peut jamais être connu que distinctement, puisque son concept est absolument simple et qu'il s'imprime immédiatement dans l'intellect – il est même parmi les premiers objets appréhendés distinctement par l'intellect, et à ce titre *il est le fondement de tout l'ordre de la connaissance distincte*, donc du savoir scientifique.

Concevoir distinctement, c'est connaître distinctement et explicitement tous les principes intrinsèques. Donc la connaissance distincte de l'incluant présuppose nécessairement la connaissance de tous les inclus, à la façon dont la connaissance distincte de l'homme inclut et présuppose la connaissance de l'animal, et ainsi des

¹ *Ibid.* I, 9, tr. fr. p. 111 [76a 16-23].

² Sur la théorie de la connaissance de Bonet, voir *infra*, p. 257-260. La distinction comme idéal, et l'analyse comme méthode, trouvent leur fondement dans les premières lignes de la *Physique* d'Aristote : « Puisque le savoir et la science se produisent, dans toutes les disciplines qui comportent des principes, causes ou éléments, par l'acquisition de ceux-ci (c'est alors, en effet, que nous estimons connaître une chose, quand nous en avons acquis la connaissance des causes premières, des principes premiers, et jusqu'aux éléments), il est clair que pour la science de la nature aussi, il faut tenter de démontrer d'abord tout ce qui concerne les principes. La démarche naturelle consiste à aller de ce qui est plus connu et plus clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature, car les mêmes choses ne sont pas connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire de progresser de cette manière de ce qui est moins clair par nature mais plus clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature. Or, les choses qui nous sont d'abord manifestes et claires sont les plus confuses, mais plus tard, à partir de celles-ci, les éléments nous deviennent connus et les principes les divisent. C'est pourquoi il faut aller des choses en général vers les choses particulières : le tout est plus connu selon la sensation, et le général est un certain tout, car il comprend plusieurs choses comme ses parties. D'une certaine manière les noms se trouvent dans la même situation par rapport à la définition, car ils signifient un certain tout d'une manière indéfinie, par exemple le cercle, tandis que la définition de celui-ci le divise en cas particuliers. Les petits enfants aussi appellent d'abord tous les hommes pères, et mères toutes les femmes, et distinguent plus tard chacun d'entre eux. » *Physique* I, §1, p. 69-70 [184a10 – 184b14].

autres par une analyse continue jusqu'à l'étant, qui ne peut être connu que distinctement, puisqu'il n'a pas un concept analysable, mais absolument simple. Il s'ensuit donc que l'étant, puisqu'il est ce à quoi s'arrête l'analyse ultime de toute définition, est le premier <objet> connu distinctement, et que s'il n'est pas connu distinctement, rien de ce qui l'inclut ne peut être connu distinctement.¹

Le dégagement d'une telle science des indémontrables comme fondement de toute connaissance distincte et de tout savoir scientifique demandait nécessairement d'épurer la métaphysique de toute quiddité démontrable *a priori*, donc des objets théologiques. La séparation entre la métaphysique comprise comme science de l'étant dans son indétermination, et la théologie comme science de la quiddité la plus parfaite, est donc essentielle pour pouvoir libérer une véritable ontologie transcendante qui dise ouvertement son statut de science fondamentale,² et établir enfin le savoir sur des bases pleinement scientifiques, au sens d'une connaissance démonstrative *a priori*.

ii. Une théologie naturelle hypothético-déductive

Etant donnée la « science » du premier sujet dans l'ordre de la nature (la métaphysique, qui porte sur l'étant en tant qu'étant), il faut à l'autre extrême du spectre métaphysique constituer une science du sujet premier dans l'ordre de la perfection : la théologie naturelle, portant sur la première intelligence, qui est le plus parfait de tous les étants.

Ici encore, Bonet applique rigoureusement sa conception des critères de scientificité : la science portant sur la *quiddité*, et cette dernière étant une entité métaphysique indifférente à l'existence, point n'est besoin de démontrer que le premier moteur existe. Toute science présupposant son sujet pour enquêter sur ce qu'il est de façon universelle, la théologie ne peut prouver Dieu. Il n'y a pas de preuve de Dieu possible en métaphysique, puisque cette dernière se limite à la constitution de la trame ontologique de tout savoir. Il n'y a pas lieu de prouver Dieu non plus en physique, puisque les sciences de Bonet sont intégralement quidditatives – on ne s'interrogera donc pas sur les causes de l'existence réelle des êtres, mais uniquement sur leur constitution quidditative. En outre, le 'ce-que-c'est' en tant que tel (la substance métaphysique, ou la quiddité) n'est jamais démontrable : on peut démontrer l'existence d'une cause à partir des effets, mais pas l'existence d'un *quid* formel. Puisque c'est justement le 'ce-que-c'est' entendu comme quiddité qui intéresse Bonet, aucune science ne sera jamais à

¹ Annexe II, p. 749.

² Annexe I, texte 1, p. 673.

même de fournir le sujet de la théologie naturelle depuis que l'on a fait table rase des prétentions théologiques de la métaphysique. L'existence de Dieu n'étant prouvée nulle part, et n'ayant pas d'importance pour une science abstractive de la quiddité, elle est donc simplement présupposée :

Or il est évident qu'au sujet du premier moteur, tout intellect présuppose qu'il est, puisque son existence (*esse*) est une proposition connue par soi, ou conclue au moyen d'un syllogisme imperceptible. Et nous présupposerons qu'il n'est pas un étant contradictoire, puisque, s'il était tel, tous les étants seraient contradictoires à cause de l'ordre essentiel qu'entretient le premier moteur avec les autres <êtres>, et plus encore dans l'existence réelle, quoiqu'il en soit de l'être quidditatif.¹

Deux plans s'entrecroisent ici, dans la question *an sit Deus* : celui de l'existence, et celui de la quiddité. Présupposer que Dieu est, pour une science quidditative, ce n'est pas seulement postuler son existence, mais plus encore établir sa *possibilité formelle* (*quod non sit ens prohibitum*) ou sa consistance quidditative.

L'existence de Dieu et sa possibilité quidditative (son être métaphysique) ne sont pas seules présupposées ici – la définition quidditative de Dieu est encore posée comme une hypothèse, et non prouvée métaphysiquement comme le faisait Duns Scot. La définition de la première intelligence chez Bonet est construite à partir d'une recherche de consensus entre philosophes : immédiatement après avoir posé l'existence de Dieu comme proposition connue par soi, Bonet discute les opinions de ses contemporains sur la définition de la *prima intelligencia*. La démarche de Bonet consiste ainsi à construire, à partir des opinions métaphysiques et théologiques de son époque, le concept de Dieu le plus cohérent pour servir de base à une science théologique rationnelle. On peut parler d'une véritable science hypothético-déductive.²

Pour construire le sujet de la théologie naturelle, Bonet utilise le matériau ontologique tel qu'il l'a défini dans la métaphysique : il s'appuie d'abord sur la thèse de l'univocité de l'étant à Dieu et à la créature, qu'il a démontrée dans la métaphysique, et qu'il présente

¹ *Theol. nat.* lib. I, p. 296.

² Cette démarche de Bonet peut encore trouver des fondements chez Aristote, en particulier au commencement du texte des *Seconds analytiques* : « Tout enseignement et tout apprentissage qui ont lieu par un raisonnement procèdent d'une connaissance préexistante. Cela est manifeste pour qui considère tous les cas. En effet, les sciences mathématiques sont acquises de cette façon, ainsi que chacun des autres arts. Mais il en est aussi de même à propos des raisonnements, aussi bien déductifs qu'inductifs. En effet, les uns et les autres produisent un enseignement par le biais des choses déjà connues, *les premiers en les admettant comme venant de gens qui se mettent d'accord*, les seconds en prouvant l'universel par le fait que le particulier est clair. » (*Sec. anal.* I, 1, tr. fr. p. 61 [71a 1-9].) La démarche de Bonet se fonde précisément sur des « choses déjà connues » admises « comme venant de gens qui se mettent d'accord » - à savoir de la communauté philosophique et théologique.

comme l'opinion commune de l'école. La théologie naturelle suppose donc bien tout ce qui a été démontré dans la métaphysique, et c'est ainsi qu'elle est une véritable *science a priori*, puisque *a metaphysica*, pourrait-on dire. Le sujet de cette science étant établi en une définition quidditative et représentative, la théologie pourra donc développer ses raisons en mobilisant tout l'*a priori* métaphysique précédemment constitué.

Bonet peut alors affirmer le caractère rigoureusement scientifique de la théologie naturelle, parce que son sujet est un sujet de science,¹ parce qu'elle porte sur des étants nécessaires, et parce qu'elle est une, enfin, de l'unité de son sujet – qui contient virtuellement la connaissance de toutes les propriétés qui seront démontrées dans cette science.²

*

2. RELATIVITE DES VERITES NATURELLES

L'arsenal théorique mis en œuvre par Nicolas Bonet, avec son idéal d'univocité, de distinction, de démonstrations *a priori* et de fondation de tout savoir sur une métaphysique parfaitement transcendantale et homogène, le tout bien ancré dans le réalisme des universaux qui lui est propre,³ peut impressionner : avec un tel outillage 'scientifique' appliqué à l'objet divin, il semble que l'on puisse tout prouver de Dieu de façon univoque, depuis sa vie intellectuelle jusqu'à l'infinité de sa puissance productive, en passant par la théologie trinitaire – et n'y a-t-il pas en effet dans le texte de Bonet une *définition* univoque de Dieu (lib. I), une théologie trinitaire naturelle (lib. V & VI), une théologie naturelle de la création (lib. VII), etc. ? La théologie naturelle naissante serait alors une sorte de monstre rationaliste, et le théologien un professionnel expert de la nature et des mœurs de l'objet finitisé nommé 'Dieu'. Pourtant, que l'on ne s'y trompe pas : en dépit du degré inouï d'univocité et de réalisme avec lequel Bonet pense son objet, allant jusqu'à la confusion entre le conceptuel et le métaphysique, sa théologie *ne prouve rien de Dieu*, au sens précis que nous donnons aujourd'hui à la « preuve ». Sous la plume d'un théologien du XIV^e siècle, une théologie *naturelle* signifie une théologie *relative*, dont la 'vérité' n'est telle que dans l'orbe que décrit le développement de ses principes.

Nous avons souligné dans notre chapitre liminaire⁴ le nouvel usage du champ lexical de la *natura* qui s'est fait jour à l'université, dans le milieu des artiens : développer une

¹ *Theol. nat.* p. 316.

² *Theol. nat.*, p. 319

³ *Cf. infra*, p. 165 sq.

⁴ Chapitre liminaire, p. 41-45.

philosophie *naturelle*, c'est faire abstraction méthodique des vérités de foi, pour laisser la vérité philosophique se développer de façon autonome les conséquences de ses principes propres. Cela signifie, pour celui qui s'intitule « philosophe », faire abstraction de la vérité absolue : il ne faut voir dans cette démarche ni double vérité, ni refus des vérités de foi en vertu d'une posture rationaliste et/ou agnostique ; elle signe au contraire une autonomie très paradoxale pour la philosophie : si cette dernière possède une vérité qui lui est propre, celle-ci ne vaut que dans le domaine restreint de la philosophie, inférieur au royaume de la vérité absolue (révélée), et relatif à ce dernier. La rupture de l'homogénéité du savoir, inaugurant un « pluralisme épistémologique » inconnu des siècles précédents, dessine le cadre de pensée d'un XIV^e siècle qui a perdu la confiance illimitée en la raison humaine caractéristique des premières décennies de la scolastique occidentale. Luca Bianchi parle d'un « probabilisme » caractéristique de la philosophie du XIV^e siècle, et qui en constitue la tonalité constante.¹ Or, ce « probabilisme » se lit partout dans le traité de Bonet.

Le prologue de la *Theologia naturalis* résume en une phrase la méthode caractéristique de la recherche des vérités philosophiques « naturelles » : Bonet entend élaborer son traité « sans rien affirmer avec témérité, mais en procédant *sur le mode de la probabilité (probabiliter)*, selon les principes communs à nous et aux philosophes. »² Cela signifie que Nicolas Bonet, théologien de profession, écrit un traité où il se place délibérément sur un autre terrain que le sien, et se propose de développer une rationalité philosophique *probable* pour penser Dieu autant que faire se peut à partir des principes philosophiques. Il a donc d'autant plus conscience de produire une œuvre limitée, et dont la vérité est essentiellement « relative ». Outre les innombrables questions que Bonet ne tranche pas de façon définitive, voire laisse à d'autres le soin de mieux comprendre que lui, il arrive que Bonet propose plusieurs voies possibles posées comme équivalentes, car également cohérentes, alors même que leur teneur est très différente. Il fait preuve également au cours de son traité d'une très nette conscience des choix métaphysiques principiels effectués par lui, et rejette des propositions pour la seule raison qu'elles sont incompatibles avec les choix philosophiques consciemment effectués par lui, sans se prononcer *dans l'absolu* sur leur vérité. Une lecture attentive de son texte révèle également une équivalence tendancielle entre les adjectifs *probabilis*, *rationabilis*, et *verus* utilisé parfois au comparatif,³ comme si une réponse pouvait être plus ou moins vraie qu'une autre – ce qui jure avec l'univocité de sa conceptualité. Il

¹ *Vérités dissonnantes, op. cit.* p. 61, n. 30.

² *Theol. nat.* p. 295.

³ V.g. *Theol. nat.* p. 522.

semble qu'il y ait, entre la vérité absolue et l'erreur, le domaine indéfini de la *vérité probable*, c'est-à-dire digne d'être approuvée sans pour autant emporter de certitude indéfectible.

*

3. DE QUOI PARLE-T-ON ?

La théologie naturelle se situe donc définitivement hors du domaine de la vérité absolue, qui ne concerne que les contenus révélés. Elle est *étrangère* à cette dernière, puisque l'une et l'autre se développent sur deux plans radicalement différents. Mais alors, quel statut donner à l'objet envisagé par Bonet dans sa *Theologia* ? Est-il le Dieu de la Bible envisagé sous l'angle de la philosophie ? Est-il un premier moteur de part en part philosophique, et n'ayant de sens (relatif) qu'à l'intérieur de la rationalité philosophique de tradition aristotélicienne ?

Sauf hapax, Bonet n'utilise pas le terme *deus* dans l'ensemble de son traité, lui préférant des appellations strictement philosophiques comme « premier moteur », ou « première intelligence ». Mais Bonet n'en est pas moins théologien, et la façon dont il se situe vis-à-vis des *philosophi* de son temps semble signaler qu'il cherche à établir une science naturelle de Dieu, sur une base commune aux théologiens et aux philosophes de métier, qui soit compatible avec la théologie de la révélation. On le voit au *secundum principia nobis et philosophis communia* du prologue,¹ mais encore à la façon dont Bonet réfute certaines opinions philosophiques contraires à la foi, comme, par exemple, la thèse selon laquelle le premier moteur ne pourrait rien comprendre ni aimer hors de soi.² On le voit encore à la façon dont, aux livres V et VI de sa théologie, Bonet s'attache à *ouvrir des possibilités* pour une théologie trinitaire au sein de la conceptualité naturelle, sans rien affirmer ou nier de façon certaine. La recherche d'un certain concordisme est encore sensible dans les réminiscences bibliques cachées dans le texte de Bonet : ainsi du premier moteur qui peut être nommé pierre ou grain de blé, ou de la colonne qui serait annihilée dans les airs en un instant.³ On remarque encore la présence implicite de thèses théologiques fonctionnant comme fil directeur de la pensée de Bonet : le *Filioque* en théologie trinitaire,⁴ la transsubstantiation lorsqu'il est

¹ *Theol. nat.* p. 295.

² *Theol. nat.* lib. III, p. 410 sq.

³ La pierre (*Theol. nat.* p. 312-313) est un terme biblique récurrent, aussi bien dans l'Ancien Testament (ex. : Ps. 18, 3 ; Ps 117 ; Is. 28, 16-17 ;) que dans le Nouveau (ex. : le Christ pierre angulaire rejetée par les bâtisseurs Mt. 21, 42-46 ; Actes 4, 8-12 ; I Pierre 2, 4-10). Le grain de blé (*Theol. nat.* p. 312) est un symbole christique dans les évangiles (Jn. 12, 24-26). La colonne de feu ou de nuée (*Theol. nat.* p. 608) signale, dans l'Ancien Testament, la présence de Dieu au milieu de son peuple pour le guider (Ex. 13, 21).

⁴ *Theol. nat.* lib. V, p. 533-535.

question de la séparabilité des accidents,¹ les médiations angéliques dans le rapport de l'homme à Dieu,² etc. Il y a donc une coïncidence certaine dans l'esprit de Bonet entre le premier moteur des philosophes et le Dieu chrétien³, mais cette coïncidence reste extrinsèque.

Conclusion

de la section 1

L'analyse des textes de Nicolas Bonet à la lumière de son contexte historique et de ses sources philosophiques permet de comprendre avec précision la portée de la première *science naturelle de Dieu* : si elle est définie comme connaissance démonstrative *a priori* d'un Dieu proprement définissable, et en tant que tel sujet de science, elle n'affirme pourtant de Dieu *aucune vérité philosophique absolue*, puisque, dans le contexte épistémique du XIV^e siècle, une vérité philosophique absolue serait une contradiction dans les termes. Elle est très précisément la tentative d'un théologien de métier pour élaborer dans son extension maximale une connaissance naturelle de Dieu qui parte des principes philosophiques, et se développe de façon cohérente et autonome au sein de l'espace de rationalité défini par ces principes, tout en ménageant des ouvertures vers une logique supérieure. L'objet construit par la théologie naturelle de Nicolas Bonet est un dieu philosophique, auquel est reconnue une identité extrinsèque avec le Dieu chrétien.

*

* *

Section 2

Infrastructure métaphysique

Si la scientificité de la théologie naturelle repose sur le fondement établi en métaphysique, une analyse succincte de quelques-unes des thèses centrales de cette dernière nous permettra de mieux comprendre de quel matériau est fait l'objet conceptuel que Nicolas Bonet identifie à Dieu. Cet exercice nous demandera d'aborder également quelques aspects de la théorie de la connaissance qui sous-tend et rend possible cette métaphysique : [1] elle porte

¹ *Theol. nat.* lib. VII, p. 626 sq.

² *Theol. nat.* lib. III, p. 459.

³ Sur cette question, voir l'analyse du prologue de la *Theologia naturalis* présentée au chapitre suivant (*infra* p. 170 sq.).

sur la première quiddité transcendante univoque, obtenue par analyse des concepts objectifs. Cette quiddité première est un principe intrinsèque non seulement de tout objet représenté dans l'intellect, mais encore de tout être existant réellement hors de l'intellect [2], en vertu du réalisme des universaux propre à Nicolas Bonet.

1. UNE METAPHYSIQUE DE LA QUIDDITE TRANSCENDANTE

L'innovation la plus célèbre de Duns Scot était la thèse de l'univocité de l'étant, élaborée progressivement au fil des œuvres du Docteur Subtil pour garantir la validité d'une connaissance naturelle de Dieu.¹ Dans sa formulation précise, l'univocité scotiste consiste dans l'*unité d'un concept représentatif* : elle est une univocité logique, suffisante pour garantir la validité logique des propositions que nous formons au sujet de Dieu, mais laissant place à une *analogie métaphysique*.² Bonet reprend cette thèse de l'univocité de l'étant, qu'il discute dans une section très longue du premier livre de sa *Métaphysique*³, en la remodelant profondément – il ne s'agit plus chez lui d'une univocité simplement logique, mais de *l'univocité métaphysique d'une quiddité* conçue à la manière d'une nature commune avicennienne.

a) Les deux sens de l'étant

Nicolas Bonet distingue au début de sa *Métaphysique* deux sens du mot *ens*, l'un correspondant au sujet de la métaphysique – celui qui est une quiddité univoque, l'autre représentant, de façon indistincte, tout ce qui n'est pas rien :

Et d'abord, au sujet de l'étant, il faut opérer une brève distinction, et exposer ensuite dans le détail les membres de cette division. L'étant est en effet un nom qui peut être imposé pour signifier [1] tout positif qui est hors du néant, qu'il soit un être réel ou un être de raison, qu'il soit dans le genre directement ou par réduction, ou hors du genre. Nous pouvons parler d'une autre manière du signifié de ce nom 'étant', selon qu'il a été

¹ Cf. O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 284, et Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, *op. cit.*

² Voir la « complémentarité » entre univocité et analogie chez Duns Scot dans l'introduction d'O. Boulnois à Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu...*, *op. cit.* p. 16 : « le rapport entre l'analogie et l'univocité n'est pas celui d'une contradiction, mais celui d'une complémentarité entre la diversité réelle et l'unité conceptuelle. », p. 34 : « Les rapports concrets d'analogie (...) demeurent entre Dieu et les créatures. Mais ces rapports sont régis par un fondement antérieur, le concept univoque d'étant, qui sert de cadre universel pour toute enquête métaphysique et théologique. »

³ Annexe II, p. 723-742.

imposé pour signifier non pas tout positif qui est hors du néant, mais pour signifier [2] une raison déterminée ou une quiddité qui fait nombre avec les autres raisons et quiddités.¹

L'étant dans la première de ses significations n'est évidemment pas univoque, puisqu'il « coïncide avec tout positif, et <toute> chose, et <toute> raison » ; il n'est pas même un concept puisqu'il n'a aucune consistance propre² – il est la représentation confuse par excellence, prédicat pouvant être dit de tout sans la moindre distinction, n'ayant ni différences contractantes, ni passions propres. Représentation la plus englobante que l'on puisse se faire du réel, ses synonymes sont « quelque chose », ou encore « positif », par opposition au néant qui est pure négation de ce qui est. L'étant en ce sens n'est donc pas le sujet de la métaphysique, puisqu'il n'a pas d'unité propre, et ne peut être l'objet que d'une connaissance nominale confuse.

L'être dans la seconde de ses significations en revanche désigne *une quiddité déterminée* douée d'une consistance suffisante pour être isolée des autres, et faire nombre avec et contre elles. Il n'est pas seulement un concept, mais la représentation d'une *quiddité métaphysique* incluse dans tous ses univoqués. A quoi cette quiddité primordiale est-elle univoque ?

b) L'univocité de l'étant

i. L'étant est univoque aux dix catégories

L'étant en tant qu'étant est univoque aux dix catégories, c'est-à-dire à la substance aussi bien qu'à tout accident, parce que l'accident est apte à causer le concept de l'étant dans l'intellect,³ en vertu de sa relation à la substance. Bonet admet par conséquent que les catégories ne sont ni absolument simples, puisqu'elles incluent cette quiddité univoque qui leur est commune, à laquelle s'ajoute une différence contractante, ni d'emblée diverses mais seulement différentes, pour la même raison. Elles ne peuvent être dites « absolument simples » qu'au sens où les différences qu'elles incluent sont absolument simples et

¹ Annexe II, p. 723.

² Cet étant dans la première de ses significations représente le type même de l'équivocité parfaite : « Le terme équivoque vaut comme signe pour plusieurs signifiés, mais sans concept commun, sans autre unité que celle du signe. La multiplicité de significations se ramène à « la *représentation* arbitraire d'une pluralité de choses existantes par l'intermédiaire du même signe ». L'équivocité se définit donc comme l'absence d'une identité rationnelle, le terme autorisant une *représentation sans concept...* » O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 224.

³ Annexe II, p. 726, §1.

inanalysables, et « d'emblée diverses » qu'au sens où ces mêmes différences n'ont rien en commun les unes avec les autres.¹ A l'objecteur qui lui demande si cette quiddité, du fait d'être commune aux dix catégories, ne deviendrait pas un super-genre, Bonet répond que cette quiddité n'est de soi ni finie ni infinie, et que par conséquent elle ne saurait avoir raison de genre, puisque tout genre est nécessairement fini – ce qui n'empêche pas toutefois que l'étant limité ou *nature commune* qui est le sujet de la philosophie naturelle, et est commun et univoque aux dix catégories,² ne soit un genre généralissime. A cette objection Bonet ne sait que répondre.³ Bonet peut d'autant moins éviter cette conséquence que l'étant limité ne soit un genre, qu'il pose que cet étant est contracté aux dix catégories par des *différences formelles*.⁴

ii. L'étant est univoque à l'être réel et à l'être de raison

L'étant est univoque en tant que *quiddité*, dit Bonet, et non pas seulement en tant que concept : l'étant est véritablement inclus en tout être comme l'une de ses composantes essentielles. Et pourtant, l'une des thèses les plus fortes, et les plus surprenantes au premier abord, posées par Bonet, est celle de l'univocité de l'étant à l'être réel et à l'être de raison. Faut-il y voir une ambiguïté,⁵ voire une contradiction ? La réponse est non, si l'on considère ce que signifient précisément dans la pensée de Bonet les notions d'*être de raison* (compris par opposition à l'être dans l'âme), et d'*être quidditatif*.

La *quiddité* ou *être quidditatif* de Bonet correspond à une nature commune avicennienne, entendue en un sens extrêmement réaliste. Prenant au sérieux la thèse, d'origine avicennienne avant d'être reprise par Duns Scot, de l'indifférence de l'essence à l'être réel (particulier) et à l'être de raison (universel), Bonet pose que l'être quidditatif est un *être métaphysique*, doublement indifférent à l'existence externe et à l'existence dans l'âme, si bien que c'est ce même être quidditatif indivis qui peut être amené à l'une et à l'autre existence indifféremment.⁶ Dire que la *Métaphysique* a pour objet la première quiddité qui est l'étant en tant qu'étant, c'est donc dire qu'elle porte sur cette zone de non-existence qu'est l'être-quidditatif, antérieurement à toute production dans l'être réel ou dans l'être-connu.

¹ *Ibid.* p. 727.

² Cf. Annexe I, texte 6A, p. 689-690.

³ Annexe II, p. 728.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, Paris, 2013, p. 336.

⁶ Annexe I, texte 7B, p. 695 ; p. 699.

Mais, objectera-t-on, que la quiddité même, une et indivise, soit présente dans l'intellect divin ou dans celui des intelligences séparés est envisageable, puisque ces substances sont purement spirituelles et intellectuelles et n'ont pas besoin de la médiation des sens, ni par conséquent de la représentation, pour intelliger leurs objets. Mais dans l'intellect de l'homme, qui est fini et attaché au corps, et tire ses objets de l'expérience sensible, il ne se peut pas que la quiddité même ou essence de la chose soit présente comme telle – elle ne peut y être que sous la forme d'une représentation abstractive. – Pourtant, même alors, il n'y a aucune espèce d'incohérence ou de difficulté à poser que l'étant en tant qu'étant est univoque à l'être réel et à l'être de raison, puisque l'étant est univoque aux dix catégories, et que l'intellection absolue dans l'intellect de l'homme appartient à la catégorie de la *qualité*, qui inclut le sujet de la métaphysique comme toute autre catégorie.¹

L'univocité de l'étant à l'être réel et à l'être de raison ne pose donc chez Bonet aucune difficulté théorique, étant admise la thèse (réaliste chez Bonet) de l'indifférence de l'essence à l'existence dans ou hors de l'âme, et celle de l'univocité de l'étant aux dix catégories – si bien que la science qui traite des êtres de raison (la logique ?) entretient le même rapport à la métaphysique que n'importe quelle autre science, la théologie ou la philosophie naturelle par exemple.²

Si l'étant est univoque à l'être de raison, il n'est pourtant pas univoque à l'être dans l'âme, *alias* être-connu ou être-diminué, puisque cet *ens in anima* n'est qu'un mode d'existence de l'objet dans l'âme.³ Or, la notion d'existence n'inclut aucun concept quidditatif qui puisse être représenté par l'intellect : *métaphysiquement parlant, l'existence n'est rien*.

iii. L'étant est univoque à Dieu et à la créature

L'étant en tant qu'étant est enfin, comme chez Scot, univoque à Dieu et à la créature – thèse beaucoup plus « classique », puisqu'elle était chez Scot la raison même de l'invention de l'univocité de l'être.⁴ L'argument principal permettant à Bonet d'étayer cette thèse de l'univocité de l'étant à Dieu et à la créature est étonnant : il consiste à dire que, puisque la connaissance de Dieu est causée en nous par la connaissance des étants naturels, et que ces

¹ Annexe I, texte 7A, p. 693.

² Annexe II, p. 732.

³ Cf. Annexe I, texte 7, p. 693 sq.

⁴ « C'est donc une question de *théologie*, celle de la connaissance quidditative de Dieu, qui a nécessité l'extension de l'univocité transcendantale à l'univocité entre catégories. Ici, il s'agit tout simplement du problème de la connaissance de Dieu en un concept tiré des créatures, et donc de l'existence même d'une théologie conceptuelle (naturelle ou révélée). L'étant abstrait à partir des créatures doit représenter l'étant divin de manière adéquate. » O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 284.

derniers causent en nous le concept d'étant en tant qu'étant, alors l'étant en tant qu'étant est nécessairement inclus en Dieu, autrement il ne serait pas inclus dans la connaissance de Dieu qui est causée dans notre intellect par les étants naturels.¹ Cette thèse de l'univocité de l'étant à Dieu et à la créature entraîne une série d'objections concernant la simplicité divine et la non-inclusion de Dieu dans le genre – questions qui seront traitées au chapitre suivant, lorsque nous traiterons du concept de Dieu développé par Nicolas Bonet.

2. UN RÉALISME DES UNIVERSAUX

La thèse de l'univocité (de l'être, mais également de tous les transcendants), est renforcée chez Bonet par un franc réalisme des universaux – que nous appellerions volontiers un « réisme ». La conception de l'indifférence de l'essence chez Duns Scot était suffisamment 'subtile' pour éviter un réalisme des universaux, puisque, précisément, l'essence n'y est ni un universel, ni un particulier : elle est présente dans la chose sur un mode d'emblée particularisé, et dans l'intellect sur un mode d'emblée universel.² Or, la compréhension de l'universel qui se dégage de l'étude des textes de Bonet est une conception volontiers univoque, où l'essence est l'universel même, présent dans la chose aussi bien que dans l'intellect sous la même forme, une et indivise. C'est le livre VIII de la *Métaphysique*, où Bonet discute une série de thèses « péripatéticiennes » sur les universaux, qui est ici le plus éloquent : on y lit que

toute quiddité univoque selon la nature de la chose existe dans ses univoqués, et si les univoqués existent réellement hors de l'intellect, cette quiddité univoque elle aussi existe réellement hors de l'intellect ; or la quiddité univoque prédicable de plusieurs est un universel, donc les universaux existent réellement hors <de l'intellect>. Or le sujet de la métaphysique et le sujet de science sont des universaux, puisque la connaissance scientifique porte sur les universaux. Il est donc manifeste que les universaux existent réellement dans l'extériorité.³

Non seulement c'est l'universel lui-même, synonyme chez Bonet de quiddité et d'essence, qui existe dans les particuliers, mais, qui plus est, il n'est absolument pas nécessaire que cet universel soit toujours instancié dans l'intellect ou dans les particuliers, comme c'est le cas

¹ Annexe II, p. 733.

² Voir sur ce point Odile Gilon, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, éd. Ousia, Bruxelles 2012, chap. 3 « La théorie de la *natura communis* chez Jean Duns Scot », p. 113-185, et O. Boulnois, *La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, « Initiations au Moyen Age », 1998, p. 14.

³ Annexe I, texte 4, p. 678-679.

chez Avicenne et Duns Scot¹ ; bien au contraire, l'universel – ou quiddité – est doué d'une consistance métaphysique propre, si bien qu'il est indépendamment de toute existence dans les particuliers ou dans l'intellect :

- Et si tu demandes si l'universel existe nécessairement soit dans l'intellect soit dans la chose extérieure,
- je te réponds que non, au contraire, il existe de façon contingente dans la chose extérieure, et bien plus : il fait abstraction de l'une et l'autre existence, de telle sorte que s'il n'existait jamais ni ici, ni là, l'universel serait encore l'universel dans l'être quidditatif, comme ici : l'équinité est l'équinité en tant qu'elle fait abstraction de l'existence dans l'intellect et hors de l'intellect.

C'est cette thèse d'une subsistance propre des quiddités dans l'être-quidditatif (qui, rappelons-le, est l'être métaphysique par excellence), qui nous fait parler dans le cas de Bonet d'un *réisme* plus encore que d'un réalisme des universaux. Cette conception particulière de l'existence *du même universel*, aussi bien dans l'être-quidditatif, que dans l'être d'existence, ou dans l'âme, simplement modalisés par des existences différentes, rend compte de la façon dont Bonet analyse les objets intellectuels qu'il considère comme s'ils étaient la chose même, considérant tous les éléments que l'intellect peut analyser dans son objet comme des principes intrinsèques de la chose, présents en tant que tels comme des composants formels de cette dernière.

*

* *

Section 3

L'organisation du savoir

La thèse la plus célèbre de Nicolas Bonet est directement consécutive aux caractéristiques métaphysiques que nous avons relevées ci-dessus : si le sujet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant dans son indétermination maximale, univoque aux dix catégories et à Dieu, à l'être de raison comme à l'être réel, et totalement indifférent à

¹ Chez Avicenne, « L'essence en tant qu'elle existe dans la réalité n'y existe pas au titre de la nature commune ; elle n'est même pas en puissance dans les choses, puisque la puissance est elle aussi un accident de l'essence. Tout au plus peut-on dire qu'elle est en puissance d'intelligibilité, ou *apte* à être intelligée de plusieurs. » O. Gilon, *op. cit.* p. 59. Et chez Duns Scot encore, « le commun 'n'est pas réellement un chez les créatures', ce n'est pas une *res*, mais une *realitas* qui ne répugne pas à être dans plusieurs, au sens où l'intellect reconnaît un fondement objectif dans les choses – et c'est en ce sens que l'on peut parler de « réalisme de la communauté » chez Scot. » *Ibid.* p. 143.

l'existence comme toute autre quiddité en tant que telle, en puissance à toutes les déterminations ultérieures, son sujet est donc le plus imparfait de tous les sujets de science – par conséquent, la métaphysique sera aussi la plus imparfaite de toutes les sciences. Cette thèse centrale pour la pensée de Bonet est affirmée au livre II de la *Métaphysique*, traitant de l'objet de l'intellect¹, où le docteur tourangeau affirme sans ambages que la métaphysique, qui ne traite plus de Dieu, mais uniquement de l'étant en tant qu'étant, tient le rang le plus bas parmi les sciences. Elle est la première dans l'ordre de la conception distincte et, en conséquence, la première et la plus facile à apprendre de toutes les sciences.

Son sujet est le plus imparfait de tous les sujets, puisqu'il est totalement indéterminé, et, à ce titre, un *pur potentiel métaphysique* susceptible d'être contracté par tout acte.² La conséquence logique d'une telle conception serait de faire de l'étant en tant qu'étant la *matière première métaphysique* commune à la totalité du réel, puisque la matière se définit essentiellement par la notion de potentialité³ ; mais Bonet recule devant cette éventualité, car si l'étant était un principe matériel en raison de sa potentialité, alors il faudrait admettre que Dieu, réputé acte pur, est composé de matière et forme – à moins que Dieu ne soit sans l'être.

En conséquence, la matière première ne sera pas pure potentialité⁴ : elle est issue de la première différenciation de l'étant, donc aussi de sa première actualisation. La première division de l'étant, telle que posée par Bonet, divise d'emblée la première quiddité en deux catégories *différentes* (et non autres) : la première est constituée de l'étant en tant qu'étant + une différence essentielle que Bonet nomme « illimitation » pour ne pas la nommer « infinité », et sous cette catégorie de l'étant illimité est seule incluse la première intelligence ; la seconde est constituée de l'étant en tant qu'étant et de la limitation, et cette contraction de l'étant constitue la *nature commune* ou *matière première* qui est sujet de la philosophie naturelle.⁵ Cette dernière est immédiatement postérieure à la métaphysique, et elle est, comme elle, une science quidditative ; comme elle, elle a l'être pour sujet, mais assorti de la limitation : l'être-limité est univoque aux dix catégories, à l'être réel et à l'être de raison, mais

¹ Annexe I, texte 1, p. 671-673.

² Annexe II, p. 746.

³ Que l'étant en tant qu'étant de Bonet soit assimilable à une matière première est une interprétation qui trouve son fondement dans le corpus aristotélicien lui-même, où il est affirmé que les genres et espèces sont un principe matériel.

⁴ Annexe I, p. 692.

⁵ Annexe I, p. 689 sq. ; noter que la première division de l'étant en tant qu'étant ne fonde pas de sciences subalternées à la métaphysique, puisqu'elles constituent des sujets un par soi, et non par accident – or la subalternation ne concerne que les êtres par accident.

non à la première intelligence – il y a donc deux sciences de l'être chez Bonet, si bien que sa philosophie naturelle devient comme une métaphysique de la finitude.¹

Si la philosophie naturelle de Nicolas Bonet s'articule de façon parfaitement claire à sa métaphysique, puisque la première division de l'étant constitue d'emblée la *nature commune* qui en est le sujet, il n'en va pas de même pour la théologie, car le sujet de cette dernière n'est pas d'emblée l'étant illimité, mais il requiert au moins deux autres différences successives : la substantialité, et la spiritualité, auxquelles s'ajoute une ultime différence individuante.² Or, substantialité et spiritualité sont d'abord des différences divisives de l'étant créé, avant d'être appliquées à Dieu, et la science qui prend en considération la substance a pour objet la substance finie : elle est donc postérieure à la philosophie naturelle. – La théologie naturelle est donc triplement postérieure, à la métaphysique, à la philosophie naturelle, et à la science de la substance prise en considération dans le traité des *Catégories*. Toute la démarche de *praedicatio in divinis* mise en œuvre par Nicolas Bonet est déjà là comme en germe dans l'affirmation de la priorité de la science de la substance (limitée) sur la théologie naturelle : le geste constant de Bonet consistera en effet à déterminer d'abord ce qu'il en est de l'intellect, de la volonté, de la production réelle, *et sic de aliis*, dans leur constitution transcendantale, issue majoritairement de la considération des étants créés, avant d'appliquer univoquement ces réalités à Dieu. C'est encore dans cette priorité de la science de la substance sur la science de Dieu qu'il faut voir la raison du « flottement » de la théologie au-dessus de la métaphysique³ : si notre intellect n'avait pas besoin de connaître d'abord ce que sont la substance, l'esprit, l'intellection, et ainsi des autres perfections, dans le règne des étants créés, alors la théologie naturelle serait d'emblée postérieure à la métaphysique, exactement au même titre que la philosophie naturelle.⁴

*

* *

¹ Le dédoublement de la science de l'être se trouve déjà esquissé dans les écrits aristotéliens, où l'être des étants physiques est tendanciellement assimilé à un *genre* d'un être plus englobant, selon l'interprétation d'A. Jaulin : « l'être physique n'est plus la totalité de l'être, mais seulement l'un de ses genres (1005a 32-34), parce que la découverte de la cause formelle a mis au premier plan la recherche de l'essence ou forme, des définitions et des démonstrations, à savoir l'importance de l'être logique. » (A. Jaulin, Introduction à la *Métaphysique* d'Aristote, *op. cit.* p. 25).

² Cf. *infra*, p. 225 sq.

³ Cf. O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, *op. cit.* p. 332, b) « Une théologie naturelle flottante ».

⁴ La confusion tendancielle des registres entre le conceptuel et le réel, trait remarquable de la pensée de Bonet, crée ici une forte ambiguïté : est-ce l'être de Dieu qui est postérieur à la substance, ou est-ce la science de Dieu qui est *pour nous* postérieure à la science de la substance ?

L'arsenal théorique préparé par Bonet en métaphysique pour penser à la fois la nature commune (sujet de la physique) et la première intelligence (sujet de la théologie naturelle) a donc quelque chose de très paradoxal : alors que le fort réalisme des universaux de Bonet, qui vient renforcer sa conception rigoureuse de la scientificité, fonde une univocité durcie qui devrait permettre à Bonet une science de Dieu pleinement affirmative et sûre d'elle-même, le « probabilisme » de sa pensée, qu'il hérite de la situation historique qui en forme le cadre, fragilise un édifice conceptuel pourtant taillé pour construire des certitudes univoques. Le second paradoxe, issu de la métaphysique, qui touche la théologie de Bonet est que, en vertu de sa compréhension de la science quidditative, et de la quiddité elle-même, *sa théologie ne parle pas de Dieu en tant qu'il existe, mais en tant qu'il est une quiddité* indifférente à cette existence – elle est, à proprement parler, une théologie de l' « objet divin ».

A partir de ce matériau métaphysique, Bonet va pouvoir construire une théologie de part en part affirmative, d'une univocité inouïe – mais cette théologie ne saurait affirmer rien d'autre qu'une quiddité (qui, en tant que telle, n'emporte pas l'existence), et une quiddité dont il est seulement *probable* qu'elle soit telle que Bonet la décrit. C'est l'ensemble de ces paramètres qu'il faudra garder à l'esprit désormais, lorsque nous étudierons le concept de Dieu proposé par Bonet.

Chapitre VIII

L'INDIVIDU « DIEU »

*De même que, dans la religion grecque,
le destin était placé au-dessus de Zeus, le dirigeant et lui dictant ses actes,
Dieu serait ainsi soumis aux polarités et aux catégories de la réalité
qui constitueraient son propre destin.*

Paul Tillich

Après avoir éclairci la structure de l'édifice du savoir chez Bonet et les critères de scientificité qui le régissent, et analysé le soubassement métaphysique de cette structure dans le chapitre précédent, nous pouvons à présent nous livrer à la description de l'objet conceptuel nommé *prima intelligentia* ou *primus motor*, plus rarement *deus*, dans la théologie naturelle de Bonet. Nous analyserons d'abord le rapport entre la théologie conceptuelle de Bonet et le Dieu de la religion, en portant notre attention sur la prière d'ouverture de la *Theologia naturalis* (Préambule). Nous examinerons ensuite la façon dont le sujet de la théologie naturelle est présupposé, délimité et construit par le « théologien naturel » (Section 1), permettant de construire un concept de Dieu circonscrit par un jeu précis de négations (Section 2), auquel est attribué un ensemble de « perfections absolues » positives conférant à la théologie de Bonet son caractère très affirmatif et audacieux (Section 3).

Préambule

La « prière » d'ouverture de la *Theologia naturalis*

Bonet s'apprête à écrire un traité de théologie naturelle exclusivement rationnelle, en définissant un objet intellectuel qu'il nomme *prima intelligentia* et non Dieu – nous serions alors tentés de conclure à l'inadéquation entre le concept théologique de Bonet, et le Dieu vivant et personnel de la Bible, qui ne partagent pas même une dénomination commune¹. La

¹ Le cloisonnement lexical entre les noms bibliques de Dieu et les appellations philosophiques du Premier n'est pas une originalité de Bonet : Thomas d'Aquin par exemple utilise en contexte rationnel et philosophique des dénominations de Dieu qui évitent généralement le vocabulaire de la théologie sacrée. Ses « voies » pour éprouver la validité de la thèse de l'existence de Dieu (plutôt que pour la « prouver » au sens moderne du terme) sont exemplaires à cet égard : par cinq fois Thomas mène une investigation rationnelle, voulue strictement philosophique, autour de l'être qu'il appelle Premier moteur, Etre nécessaire, etc., et pose en conclusion de chaque « démonstration » l'identité entre l'objet philosophique considéré et l'être nommé « Dieu » - il y a donc appréhension préalable d'un objet philosophique, duquel est ensuite prédié le nom « Dieu ». L'identité entre l'objet philosophique et le Dieu de la religion semble donc affirmée comme de l'extérieur. Chez Duns Scot également, la démonstration métaphysique de Dieu dans l'*Ordinatio* use d'une terminologie

Theologia naturalis serait donc, purement et simplement, un jeu de concepts universitaires, intellectualiste et gratuit. Mais Nicolas Bonet pose au contraire, dès la première page de son ouvrage, l'adéquation – inquestionnable dans son horizon intellectuel – du Dieu vivant que l'on prie et de l'objet intellectuel qu'il s'attachera à explorer rationnellement dans la suite de son œuvre : le prologue de son traité est constitué par une prière d'ouverture, rapportée au style indirect, destinée à justifier la démarche théorique qui est la sienne, à la fonder en religion, et à confier à Dieu les résultats de son pieux effort. Voici la traduction que nous proposons de cette « prière » liminaire :

Comme le Moteur immobile absolument premier avait fait de moi un membre de la communauté des étudiants qui écrivent, alors que je réfléchissais à la multiplicité de la quiddité connaissable, il m'apparut et me fut dit dans le silence de la nuit que je devais tourner mon intellect vers celui qui est mon moteur et mon enseignant, élaborer par la pensée et mettre par écrit, au sujet de lui-même et du reste, ce à quoi la raison naturelle s'étend – et ce, selon les principes communément admis par les philosophes modernes et anciens. Or, bien que je sois insuffisant pour une telle entreprise, et indigne de l'excellence d'une telle majesté, je résolus pourtant d'obéir, et, selon les capacités de mon intelligence, je m'efforcerai d'écrire ce que j'ai conçu, sauf le respect des secrets au sujet desquels il ne faut rien affirmer témérairement, mais procéder sur le mode de la probabilité, à partir des principes naturels communs à nous et aux philosophes. Je fixai donc l'ancre de mon espérance dans mon moteur – bien plus, dans mon enseignant : car si, ma foi défailant sur un point, mon moteur immobile arrêterait mon mouvement, il me serait nécessaire d'interrompre l'œuvre déjà commencée, parce que je ne peux me mouvoir sans être mû¹.

Cette ouverture à tonalité religieuse n'est pas à considérer comme un automatisme, et encore moins comme un effet de rhétorique : Bonet y évoque en effet un moment particulier de sa vie, où il a reçu, dans le silence de la nuit, l'inspiration divine d'écrire ce *compendium* des résultats de la raison naturelle à propos de Dieu – inspiration nocturne qui évoque de loin celle des *Méditations métaphysiques* de Descartes. La théologie naturelle de Bonet serait donc fondée sur une expérience intérieure justifiant les enjeux de sa démarche : il lui est apparu comme nécessaire, presque vital intellectuellement, d'opérer une telle mise en ordre de la connaissance quidditative naturelle, culminant dans un traité de ce-que-l'on-peut-connaître-naturellement-de-Dieu.

strictement philosophique. Peut-être Bonet ne fait-il que radicaliser cette tendance, en construisant une discipline théologique entière d'où le nom de Dieu est presque totalement exclu. La ligne de partage du vocabulaire est chez lui particulièrement nette.

¹ *Th. nat.* lib. I, Prologue p. 296.

Elle ne fait pas non plus figure d'exception dans la littérature scolastique, qui semble au contraire abonder en prières de ce type. Tout proche de Bonet, l'on trouve évidemment Duns Scot, dont le *Tractatus de primo principio*, rangé par Giovanni Lauriola dans les œuvres philosophiques et non théologiques, et qui constitue un véritable traité systématique de théologie métaphysique, est intégralement tissé de prières, du prologue jusqu'à l'*explicit*. En voici l'ouverture :

Que le premier principe de <toutes> choses m'accorde de croire, de goûter (*sapere*) et de professer des <vérités> dignes de plaire à sa majesté, et propres à élever nos cœurs (*mentes*) à le contempler. A Moïse ton serviteur, qui te demandait, à toi le plus véritable Docteur, un nom à présenter aux fils d'Israël, sachant ce que l'intellect des mortels serait capable de concevoir à ton sujet, <leur> rendant accessible ton nom très saint (*benedictissimum*), tu répondis : JE SUIS CELUI QUI SUIS. Tu es l'être véritable, tu es l'être total. C'est cela que, autant qu'il m'est possible, je voudrais savoir. Viens-moi en aide, Seigneur, à moi qui cherche à savoir jusqu'à quelle (*quantam*) connaissance de l'être vrai que tu es peut parvenir notre raison naturelle, en prenant comme point de départ l'étant, que tu as prédiqué de toi-même¹.

La similitude entre les deux démarches est évidente : Duns Scot le premier, et Bonet après lui, cherchent à délimiter l'extension maximale de la raison naturelle. Scot ne cherche pas à savoir si la connaissance de Dieu est accessible à l'homme déchu, mais *jusqu'à quel point la raison naturelle* peut connaître l'être qu'est Dieu – la question d'une ligne de démarcation entre raison naturelle et théologie révélée est ici nettement posée. Dans l'un et dans l'autre cas, cette démarcation n'oppose pas une raison agnostique à une raison croyante, puisque la prière est là justement pour faire le lien entre les deux domaines de la raison et de la foi et assumer le premier dans l'orbe du second – Nicolas Bonet fait même explicitement référence dans sa prière aux vérités de foi qui guident son intelligence au sein même de la démarche rationnelle ; elle n'oppose pas non plus à strictement parler des vérités révélées à d'autres qui pourraient être connues *si la révélation n'avait pas eu lieu* ; cette ligne de démarcation oppose les vérités que la raison naturelle peut atteindre à celles que la foi demande de croire parce qu'elles sont inaccessibles à la raison (les « secrets » évoqués par Bonet), que ces vérités fassent ou non partie de la révélation.

Mais les différences ne sont pas moins marquées : alors que Scot entendait explorer ce que la raison naturelle peut comprendre de l'être divin *à partir de la révélation biblique du nom de Dieu* censée être (à) la mesure de la raison naturelle, Bonet cherche à établir l'extension de la raison naturelle *à partir des principes communément admis par les*

¹ *Tractatus de primo principio*, prolog., dans *Opera omnia*, ed. min. G. Lauriola, t. III p. 1141.

philosophes (antiques et artiens) et les *théologiens* – quelle raison peut-on déployer au sujet de Dieu (pour paraphraser Augustin) lorsque l'on part des principes philosophiques universels¹ ? La différence passe également dans le champ lexical employé : le vocabulaire de Bonet est celui de la raison naturelle (*ratio naturalis*), de la « cogitation² » (*cogitanti michi – cogitare ac scribere – que cogitavi*), de la quiddité – et donc de la définition – et de la science (*de multiplici quidditate scibili*), et les termes employés pour s'adresser à Dieu sont des termes philosophiques (*motor immobilis, doctor*). Duns Scot emploie quant à lui des termes moins strictement rationalistes : *sapere* plutôt que *scire*, *mentes* plutôt qu'*intellectus*, « contemplation » et non seulement « science », et s'adresse à Dieu de façon équivalente en employant des termes philosophiques (le premier principe de toutes choses) et religieux (*Domine*) – le but ultime qu'il se propose n'est pas uniquement la mise en ordre de la connaissance rationnelle, mais l'élévation du cœur à la contemplation divine en prenant appui sur la connaissance naturelle de Dieu. Le propos de Bonet est sans aucun doute similaire, mais n'est pas exprimé avec autant de force.

La principale différence enfin passe évidemment entre le *style direct de Scot*, dont le texte constitue une authentique prière adressée à Dieu (qu'il tutoie) en même temps qu'un traité philosophique – et ce de part en part –, et le style indirect de Bonet qui ne fait que relater la prière qui est à l'origine de sa démarche philosophique. L'expérience spirituelle est rapportée au parfait (*in noctis silentio visum ac secreta fuit dictum – obedire proposui*), et les prières de demande à peine esquissées (*si quod non credo, quiescat me movere*). Cette prière a été réelle, elle fut point de départ peut-être, mais ne semble pas accompagner chaque moment de la recherche de Bonet, contrairement à celle de Scot – peut-être précisément parce que Bonet ne cherche rien, sinon à mieux établir les acquis. Scot fait œuvre d'éclaircisseur – il lui faut donc assurer chaque pas dans l'inconnu par la prière – et Bonet d'organisateur, dont l'originalité consiste essentiellement dans l'audace des réordonnements.

La prière de Duns Scot et toute sa démarche sont probablement à leur tour inspirées d'Anselme de Cantorbéry, dont le *Proslogion* s'ouvre sur le même type de prière, avec une tonalité plus existentielle encore – très augustinienne, où la tension spirituelle est palpable.

¹ Si le point de départ de la démarche rationnelle de Bonet ne se situe pas explicitement dans la révélation, les réminiscences n'en sont pas moins présentes, et relativement fréquentes – voir à ce sujet le détail des notes accompagnant l'édition du texte de Bonet. Pour en rester ici à la « prière » de Bonet, on reconnaît dans l'expression « ancre de l'espérance » (*anchoram spei mee*) une réminiscence paulinienne (He. 6, 18-19), et la protestation d'humilité de Bonet semble faire écho à la tonalité du Ps. 131, ainsi que certains passages de la prière de saint Anselme (*Proslogion*, éd. cit. p. 242).

² Terme qui était connoté négativement dans le lexique augustinien.

Comme le *Tractatus* de Scot, c'est le *Proslogion* tout entier qui est tout traversé de prière. Le thème de la recherche, de la quête spirituelle, y est présent dès les premières lignes :

*Entre dans la chambre de ton cœur, oublie tout sauf Dieu et ce qui peut te servir à le rechercher, et, ayant fermé la porte, recherche le. Dis maintenant, tout mon cœur, dis maintenant à Dieu : Je cherche ta face ; ta face, Seigneur, je la recherche.*¹

et se retrouve dans tout le texte d'Anselme, souvent exprimé par le champ lexical de la soif et du manque :

Je t'en supplie, Seigneur, moi qui ai commencé à te chercher dans la faim, que je ne m'arrête pas sans t'avoir goûté. Je me suis approché affamé, que je ne m'en revienne pas sans avoir été rassasié. Pauvre, je suis venu à celui qui est riche, misérable au miséricordieux, que je ne reparte pas les mains vides et méprisé.²

A tout prendre, il y a un *decrecendo* dans l'intensité de la prière et dans le caractère existentiel de la quête, d'Anselme à Bonet en passant par Scot, à proportion inverse de l'importance donnée à l'ingrédient « raison naturelle » – l'existentialisme s'estompe à mesure que le cloisonnement méthodique (universitaire) passe au premier plan. Les enjeux de la métaphysique théologique pour l'intelligence de la foi sont encore extrêmement forts chez Scot, puisque c'est la métaphysique qui garantit que la raison puisse appréhender l'objet de la théologie – la théologie révélée repose sur une métaphysique rationnelle, les deux disciplines étant interdépendantes autant qu'elles sont distinguées³. C'est beaucoup moins évident chez Bonet, où les différents domaines du savoir sont désarticulés : la théologie naturelle flotte au-dessus de la métaphysique sans y être aussi solidement chevillée que chez Scot, et la théologie de la révélation semble quant à elle être tout bonnement hors sujet. La théologie naturelle se déploie donc pour elle-même et de façon très universitaire, et l'on comprend que Bonet ne ressente pas le besoin de prier à chaque phrase – il lui suffit d'évoquer sa prière dans le prologue pour assurer la validité de sa démarche, avant de laisser opérer le jeu des raisons naturelles selon ses règles propres.

Le caractère existentiel et dramatique de la quête intellectuelle s'atténue également en raison de la perte de confiance dans les capacités de la raison, fréquemment remarquée par les historiens du siècle d'Ockham : si le XIII^e siècle avait été celui de la raison triomphante, âge d'or des grandes sommes comme celles de Thomas, le XIV^e voit une révision à la baisse des prétentions intellectuelles – on cherche à établir un système de vérités philosophiques

¹ St. Anselme, *Proslogion*, Cerf 1986 p. 236.

² *Op. cit.* p. 240-242.

³ Sur ce point, voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 478-479.

suffisamment rationnel et probable pour mériter l'approbation, mais sans plus prétendre désormais à la vérité absolue, réservée aux vérités de foi. La *probabilité* est de mise¹. La protestation d'humilité de Bonet (*salva tamen reverencia secretorum, in quibus nihil est temerarie asserendum, sed probabiliter [...] procedendum*) n'est donc pas rhétorique, mais programmatique : elle énonce une méthode. Et de fait, au cours de son traité, Bonet se contente souvent de conclusions et pistes démonstratives simplement *probables* – c'est-à-dire dignes d'approbation. Lorsque cela lui semble possible, il énonce plusieurs voies praticables pour défendre une position donnée, voire plusieurs positions divergentes dont la probabilité lui semble équivalente. On trouve également parfois de véritables appels d'offres, où Bonet s'en remet à des théories meilleures que les siennes, ou laisse des questions tout simplement pendantes, en attente d'une solution par une intelligence supérieure à la sienne – il s'en tient véritablement aux capacités de son intelligence (*pro captu intelligencie mee*) et ne prétend pas aller au-delà. Bonet n'a donc nullement l'intention de *prouver* rationnellement l'ensemble de ses thèses théologiques, au sens moderne de ce terme.

Programmatique également, l'intention de Bonet de procéder *secundum principibus nobis et philosophis communibus* : Bonet se pose ici en théologien, qui cherche à délimiter le terrain de la théologie naturelle en utilisant le matériau conceptuel commun à la théologie et à la philosophie. Quels sont les « principes naturels » que Bonet utilise comme base de son discours de *theologus naturalis* ? Bonet ne part pas de principes qui seraient reconnus universellement par tous les philosophes quelle que soit leur école, comme une sorte de minimum requis pour un discours dont la validité pourrait être admise par n'importe quel penseur du Moyen Âge. Son choix est plus restreint, et moins ambitieux : il choisit de partir d'emblée des principes métaphysiques propres à la première « école scotiste », en particulier la thèse de l'univocité de l'être et des transcendants. Il ne prétend donc pas détenir la vérité absolue, ou la seule voie philosophique qui soit la bonne : il a choisi un jeu conceptuel, celui de la métaphysique scotiste, et se place ainsi délibérément dans une certaine école. A plusieurs reprises au cours de son traité, alors que Bonet semble près de valider une thèse probable, ou bien fondée, il refuse tout simplement de l'admettre dans son propre discours parce que « *multum dissona principibus nostris*² » - par souci de cohérence, Bonet ne propose que les thèses qui s'accordent avec le jeu conceptuel de départ qu'il a choisi³.

¹ Cf. *supra*, p. 157-158.

² *Th. nat. lib. II cap. « De infinitate primi motoris »* p. 340.

³ Cf. *supra*, p. 157-158.

A partir de la « boîte à outils » scotiste constituée dans son traité de *Métaphysique*¹, Bonet va donc patiemment construire un concept complexe de Dieu, qui frappe par sa positivité.² [1] Après avoir établi la définition du sujet de la théologie naturelle, et circonscrit un concept de Dieu suffisamment précis pour être exploré de façon (partiellement) analytique dans le reste du traité, [2] Nicolas Bonet commence, de façon très classique, par circonscrire le concept de Dieu par entrecroisement de négations, comme pouvait le faire Thomas d'Aquin en son temps dans son traité *De deo uno* – chez lui encore, c'est donc la démarche négative qui est la première mise en œuvre, et qui vient le plus spontanément à l'esprit du théologien comme une sorte de réflexe théorique et méthodologique. Nous verrons pourtant combien les nuances et restrictions introduites par Bonet dans ces propriétés négatives de Dieu modulent son concept de façon originale, voire inédite, et rendent Bonet étranger à toute démarche de « théologie négative ». [3] Il poursuit ensuite sa démarche en définissant cette fois-ci l'ensemble des propriétés positives attribuées à l'individu « *primus motor* », selon un mode de raisonnement qui se veut probable mais qui frappe pourtant par son caractère affirmatif et par l'audace de ses conclusions – une telle positivité de la théologie naturelle est rendue possible par la méthode d'attribution à Dieu des propriétés univoques, qui mérite une attention particulière en raison des conséquences théologiques lourdes qu'elle implique.

*

* *

Section 1

Le concept de Dieu

La première préoccupation de Bonet, fidèle en cela aux règles scientifiques qu'il tient pour établies, est d'assurer (*stabilire*) le sujet de la *Théologie naturelle*. Que la théologie naturelle, si théologie naturelle il y a, porte sur le premier moteur, c'est pour Bonet une évidence indiscutée. L'existence de ce premier moteur est posée d'emblée, à titre de *propositio per se nota*³, dès le début du traité. Etablir le sujet de la théologie naturelle, c'est

¹ Cf. *supra*, p. 155 sq.

² Une « positivité » caractéristique de l'école scotiste, mais de toute une époque théologique pour laquelle « Une positivité absolue est à la racine de la pensée, elle en gouverne l'ordre et les applications », essentiellement depuis que la théologie est structuré sur le modèle des *Sentences* de Pierre Lombard. Voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 297-298.

³ *Theol. nat.* p. 297.

donc en élaborer la définition, et en vérifier la validité en tant que sujet de science, puisque la validité scientifique de la discipline dépend entièrement de celle de son sujet.

Dans cette démarche même qui consiste à vouloir définir le premier moteur, Bonet s'écarte fondamentalement de son maître Duns Scot : le Docteur Subtil posait en effet qu'il était possible de concevoir la quiddité divine au moyen d'un couple conceptuel simple, celui d'étant infini, *mais qui ne constitue pas à proprement parler une définition du premier moteur*, puisque sa quiddité, tout en étant intelligible, reste *incompréhensible*. Scot laissait toutefois comme une pierre d'attente, qui suggérait la possibilité d'élaborer un concept de Dieu qui serait plus parfait que celui d'*ens infinitum*, quoique moins simple – il nommait ce concept quidditatif complexe 'description' de la quiddité divine :

Quatrièmement, je dis que nous pouvons parvenir à de nombreux concepts propres à Dieu, qui ne conviennent pas aux créatures ; de cette sorte sont les concepts de toutes les perfections absolues [prises] au plus haut degré. Et *le concept le plus parfait*, dans lequel nous connaissons Dieu le plus parfaitement, comme dans une certaine description, *c'est lorsque nous concevons toutes les perfections absolument et au plus haut degré*. Cependant le concept à la fois le plus parfait et le plus simple qui nous soit possible est le concept d'étant infini.¹

Scot semble ici se contenter du concept simple d'étant infini, à défaut de posséder une définition parfaite de Dieu qui nous serait accessible *pro statu isto*. Bonet quant à lui ne se préoccupe plus d'une charnière métaphysique qui permettrait de faire le lien entre métaphysique transcendantale et théologique, puisqu'il a définitivement disjoint les deux branches de la métaphysique pour en faire des disciplines distinctes – le concept d'*ens infinitum* perd donc pour lui l'essentiel de son intérêt. Il se met par conséquent en quête de cette description parfaite évoquée par Scot – voire : de cette *définition scientifique* dans laquelle seraient exprimées les perfections absolues propres au premier moteur.

*

1. LA DÉFINITION DU PREMIER MOTEUR – UN DIEU POSITIVEMENT DÉFINISSABLE

L'entreprise de définition du sujet de la théologie naturelle s'ouvre par une prise de position vis-à-vis des opinions de ses contemporains : Nicolas Bonet ne part pas dans le vide, n'invente pas *ex nihilo* la définition parfaite de l'être divin, mais prend appui sur une thèse préexistante, imitant en cela la démarche d'Aristote qui, en toute matière, commence d'abord

¹ *Ordinatio* I, dist. 3, q. 1, a. 4, §58-60, trad. O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu...op. cit.* p. 109-111.

par établir le sens des termes employés en prenant appui sur les emplois du terme dans le langage commun. C'est l'opinion de Pierre d'Auriol¹, scotiste et contemporain exact de Nicolas Bonet, qui est ici discutée, et exposée la première avant l'opinion propre de notre auteur.

a) L'opinion de Pierre d'Auriol

Dans le premier livre de son Commentaire des Sentences, Pierre d'Auriol pose ainsi la définition de Dieu :

Dieu est, de façon absolue, la nature tout entière de l'entité, non contractée, subsistant absolument hors de l'intellect.²

définition reformulée plus loin :

La déité est l'entité tout entière subsistant éminemment.³

Nicolas Bonet fait référence à cette position en modifiant légèrement sa formulation : ce n'est plus « l'entité tout entière » (*tota entitas*), mais « tout étant subsistant éminemment » (*omne ens eminenter subsistens*) – de l'idée de totalité et de complétude exprimée dans le texte d'Auriol, Bonet glisse vers une idée d'universalité :

Il y a quelqu'un pour soutenir que le premier moteur, autrement dit la première intelligence, est 'tout étant éminemment subsistant'.⁴

Il a beau jeu ensuite de montrer que le premier moteur ne peut être défini « tout étant » à strictement parler :

a. Ni réellement, ni formellement

Il ne peut pas être 'tout étant' réellement et formellement, car alors le premier moteur ne serait autre chose que l'accumulation et l'agrégat de toutes les entités (par exemple l'entité de la pierre, du bois, du bœuf, etc.).⁵

b. Ni virtuellement, ni causalement

¹ Les citations qui suivent sont tirées de Pierre d'Auriol, *Scriptum super primum sententiarum*, t. II, éd. E.M. Buytaert, Franciscan Institute Publications, Louvain-Paderborn 1956.

² « Deus est tota natura entitatis simpliciter, non arctatae, extra intellectum simpliciter subsistens. » Pierre d'Auriol, *Script. super I Sent.*, t. II, éd. cit., dist. 3, q.12, a.1, §62 p. 626.

³ « Probatur quod deitas sit tota entitas eminenter subsistens », *ibid.*, dist. 3, q.12, a.3 p. 641 sq.

⁴ « Fertur autem a quodam quod primus motor, sive prima intelligencia, est 'omne ens eminenter subsistens' » *Th. nat. lib. I* p. 297.

⁵ *Ibid.*

Plus encore, on ne peut pas dire non plus que le premier moteur serait « tout étant » virtuellement et causalement, car, selon de nombreux auteurs, il ne cause ni ne produit rien en dehors de lui ; et il ne peut produire toute entité, puisqu'il ne peut pas produire l'action et la passion par lesquelles les êtres inférieurs agissent et pâtissent, car une action individuelle ne peut être le fait de plusieurs agents distincts numériquement, ni simultanément ni successivement, comme je l'ai écrit au chapitre 'De l'action et de la passion' dans mon livre des *Catégories*.¹

c. Ni de façon exclusivement exemplaire

Plus encore, on ne peut pas dire que la première intelligence, ou le premier moteur, serait 'tout étant' de façon strictement (*prescise*) exemplaire, et qu'il ne serait rien d'autre que l'exemplaire de toutes choses, parce qu'il n'est pas contradictoire (*non repugnat*) à une entité finie et limitée, comme à l'intellect, qu'elle puisse être un exemplaire de toutes choses : en effet, par un unique acte individuel (*numeraliter unus*) d'intelligence, toutes choses peuvent être appréhendées distinctement, comme nous le montrerons plus loin au livre 3. Cet acte d'intelligence serait alors l'exemplaire de toutes choses, quoiqu'un exemplaire diminué.²

d. Le premier moteur n'est pas une nature déterminée

En outre on ne peut pas dire non plus que le premier moteur serait une nature déterminée, celle-ci ou celle-là, comme si on se figurait que la première intelligence était une nature singulière d'une entité déterminée, et qu'elle contenait des degrés infinis d'entité sous cette nature déterminée – comme la blancheur serait la couleur la plus noble si elle contenait des degrés infinis de blancheur : car si la première intelligence était une telle nature, elle ne serait plus une entité absolument infinie, mais relativement infinie (*secundum quid*), ce qui est faux, puis qu'elle est 'l'océan infini de la substance'.³

Il ne reste alors qu'une seule acception plausible de cette définition, à peu de choses près celle précisément développée par Pierre d'Auriol, que Bonet tire dans un sens très platonicien :

D'où l'on conclut ladite description du premier moteur : qu'il n'est pas cette entité-ci, ni celle-là, ni aucune entité déterminée, mais qu'il est toute entité subsistant sur un mode exemplaire et éminent. La façon de comprendre cette position est la suivante : de même que le moins universel, à savoir l'espèce, est l'exemplaire de tous les singuliers contenus sous cette espèce, comme l'homme-en-soi est l'exemplaire éminent et subsistant de tous les hommes singuliers qui existent en acte, et même de tous les <hommes singuliers> possibles, de même le plus universel – bien plus : l'universel

¹ *Ibid.* p. 298.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

suprême et ultime qu'est l'étant en tant qu'étant, est l'exemplaire éminent et subsistant de tous <les êtres> contenus par soi sous l'étant. Donc la première intelligence n'est rien d'autre qu'un universel, à savoir l'universel suprême, correspondant au concept d'étant, qui est l'exemplaire éminent et subsistant par soi de tout ce qui n'est pas lui. Et on dit que cette <position> fut une position platonicienne et péripatéticienne, comme cela a été exposé plus abondamment dans notre *Métaphysique*, au chapitre « Des idées ». ¹

La position de Pierre d'Auriol reviendrait donc à concevoir une sorte de concept total, qui inclurait en lui toute réalité sur un mode éminent et exemplaire – l'étant en tant qu'étant n'est pas chez lui le concept minimal, mais un concept inclusif totalisant qui correspond en tant que tel au concept de Dieu – le concept de Dieu comme « entité tout entière subsistant sur un mode exemplaire et éminent » correspondrait à l'idée platonicienne du Bien, revisitée dans les termes d'une métaphysique de l'étant.

b) Réfutation

La réfutation de la position attribuée par Auriol fait appel à des arguments relevant de la théorie de la connaissance de Bonet : l'étant en soi, ou l'homme en soi qui subsisterait sur un mode éminent et exemplaire ne peut en aucun cas être la même chose que le concept d'étant ou que le concept spécifique de l'homme.

<L>orsqu'il est dit que le moins universel, à savoir celui qui correspond au concept spécifique de l'homme, si l'on posait son existence externe réelle de la même façon qu'il existe objectivement dans l'intellect sous <le mode de> l'être diminué, cet homme par soi dont l'existence externe est ainsi posée serait l'exemplaire et l'idée éminente de tous les hommes particuliers, cela ne semble pas vrai. La raison en est que l' 'homme spécifique existant objectivement dans l'intellect' ne veut pas dire autre chose que la réalité de tous les hommes singuliers existant en acte et possibles, ceux-là même qui sont dans l'extériorité², puisque ce même objet qui est dans l'extériorité subsiste objectivement dans l'intellect sous <le mode de> l'être diminué. Si donc ce concept spécifique de l'homme qui est objectivement dans l'intellect, qui inclut sous lui formellement toutes les réalités de tous les hommes, était posé dans l'existence réelle hors de l'intellect, il ne serait rien d'autre que le conglomérat et l'agrégat de tous les hommes particuliers, formellement et non exemplairement, puisque, de même que le concept spécifique de l'homme dans l'intellect ne serait pas l'exemplaire des concepts des hommes singuliers dans l'intellect, de même non plus ce qui correspond au concept

¹ *Ibid.* p. 297-298.

² Nous traduisons par « dans l'extériorité » le *extra (intellectum)* latin.

spécifique, s'il était posé dans la réalité extérieure, ne serait l'exemplaire des hommes singuliers.¹

La faille de la théorie d'Auriol résiderait dans cette confusion entre l'idée platonicienne et le concept spécifique, qui sont deux choses différentes, puisque le concept spécifique dans l'intellect humain n'est rien d'autre que la *nature* en tant qu'elle est instanciée dans l'intellect, la même que celle qui est instanciée dans les étants existants en acte – et en aucun cas un exemplaire éminent ou une entité en soi. *Cette nature commune*, pour Bonet, *n'a pas d'existence en soi – elle est ou bien instanciée dans les étants réellement existants dans la réalité extérieure, ou bien instanciée sous une forme diminuée dans l'intellect, qui est sous forme représentative cette même nature existant dans la multiplicité des singuliers*. Le concept spécifique est donc constitué de la nature commune de tous les singuliers, tous présents dans l'intellect sous une forme diminuée (représentative). Si l'on posait la subsistance réelle de ce concept spécifique hors de l'intellect, il ne serait pas un unique exemplaire éminent, mais la simple projection extramentale de tous les étants diminués contenus dans ce concept.

Exemple : le concept spécifique de l'homme dans l'intellect humain n'est rien d'autre que l'*être-connu*, ou *être diminué*, de tous les hommes existant en acte hors de l'intellect, appréhendés par abstraction (ou transposition) par cet intellect ; donc, si l'on posait la subsistance extramentale de ce concept d'homme, il ne serait aucunement l'« homme en soi » platonicien, mais la projection extramentale, sous forme d'agrégat (*acervus et congregacio*), de tous les êtres diminués contenus de façon unitive dans le concept spécifique d'homme. Poser un concept d'homme existant en soi hors de l'intellect, c'est reproduire en sens inverse le mouvement de l'abstraction-transposition des quiddités dans l'intellect – c'est multiplier à nouveau la quiddité qui se retrouvera, comme avant l'abstraction, instanciée en une multiplicité. De la même façon, on ne peut poser aucune adéquation entre l'être divin et le concept total d'étant : Dieu pensé de cette façon ne serait rien d'autre que l'agrégat de tous les étants existants et possibles, la projection extramentale de toutes les quiddités à nouveau multipliées (mouvement inverse de celui de l'abstraction) et non l'Être en soi. Le dieu qui résulterait de cette projection serait toutes les réalités formelles à la fois et non un Être-en-soi platonisant.

La thèse centrale est ici que l'intellection est à strictement parler appréhension des *formalités* : l'acte d'intellection se fait sous le mode de la *formalité* et non de l'*exemplarité*.

¹ *Theol. nat.* p. 298-299.

L'intellection est *formelle* et *représentative* – dans le concept spécifique sont incluses les représentations diminuées de tous les étants inclus sous ce concept, existant réellement ou possibles. Cette thèse n'est pas à comprendre comme si le concept spécifique n'était qu'un tas d'individualités agglomérées – le concept spécifique a une véritable unité, mais il n'en est pas moins vrai d'affirmer que tous les étants individuels y sont présents sous la forme de l'être-diminué objectif, puisque leur nature commune y est présente. En revanche, s'il était placé dans l'être réel hors de l'âme, il deviendrait un tel tout d'agrégation, puisqu'il perdrait le principe de son unité propre – qui ne peut être que dans l'âme.

Il est certain en effet que, dans le concept spécifique de l'homme qui subsiste objectivement dans l'intellect, toutes les réalités de tous les hommes revêtent un seul être-diminué, être dans lequel <ces réalités> deviennent un indivisible, puisqu'elles n'ont pas, dans le concept spécifique, d'être-diminué propre <à chacune>, mais seulement un être commun à tous. Cependant, il reste vrai que toutes les réalités formelles (*formaliter*) de tous les hommes subsistent dans cet être-diminué commun ; donc ces mêmes réalités des hommes qui possèdent cet être-diminué, si elles-mêmes avec leur être-diminué (*tam ipse quam suum esse diminutum*) pouvaient être posées dans l'existence réelle hors de l'intellect, dans un seul être réel commun à tous les hommes, il serait encore vrai de dire que dans cet être réel il y aurait formellement et réellement Socrate, et tout homme singulier.¹ »

Cette réfutation est encore confirmée par un argument tiré de la théorie de l'acte d'intellection :

Cet homme absolu, pour parler à la façon platonicienne, n'est pas celui qui correspond au concept spécifique, parce que l'acte d'intelliger par lequel est appréhendé et intelligé l'homme dans l'universel, dans le concept spécifique, n'est pas l'acte par lequel est appréhendé cet homme absolu qui est l'idée et l'exemplaire de tous les hommes singuliers ; mais, si <cet homme absolu> devait être intelligé, ce serait par un autre acte d'intelliger. Donc cet homme absolu platonicien ne correspond pas au concept spécifique de l'homme.²

La conclusion à laquelle aboutit Bonet se réduit à une simple proposition négative : la première intelligence « ne correspond pas au concept de l'étant en tant qu'étant, comme si elle n'était rien d'autre que le concept d'étant posé dans l'existence réelle extramentale³ ». Autrement dit elle n'est pas dans son être la projection extramentale de l'être universel, puisque celui-ci ne peut avoir de subsistance propre si ce n'est dans l'intellect ou dans les singuliers. Bonet ne nie pas que la première intelligence soit l'exemplaire éminent de tous les

¹ *Ibid.* p. 299.

² *Ibid.* p. 299.

³ *Ibid.* p. 300.

étants, mais pas de la façon posée par Pierre d'Auriol : ce n'est pas en tant qu'elle est *étant* que la première intelligence est cet exemplaire absolu, éminent, total et inclusif¹.

Cette réfutation de la position de Pierre d'Auriol est lourde de conséquences conceptuelles, et trace d'emblée l'axe sur lequel Bonet se placera : en rejetant l'opinion de son contemporain, Bonet rejette une conception totalisante et inclusive de Dieu qui viendrait saturer l'horizon métaphysique : le Dieu-concept de Bonet ne sera pas une totalité ontologique, *tota entitas* – il sera précisément tout le contraire : un étant parmi d'autres étants, *primus inter pares*, en dépit du hiatus ontologique qui sépare l'étant limité de l'étant illimité.

Le concept d'étant chez Bonet est strictement opposé à la conception d'Auriol : alors que Pierre d'Auriol conçoit l'étant comme l'englobant ultime, pour Bonet l'*ens* est au contraire le concept minimal, le premier élément inclus quidditativement dans tous les étants. Alors que chez Auriol, l'être divin est l'être suprême comme totalité, chez Bonet l'être n'est que la strate inférieure de la première intelligence, commune à elle-même et aux autres êtres – à cette strate s'ajoutent divers étages conceptuels successifs, jusqu'à celui qui individue Dieu en tant que tel. Dans le jeu Bonet-Auriol, nous sommes donc en face des deux extrêmes du prisme métaphysique – les deux partent du concept d'étant, mais le traitent d'une façon radicalement opposée. Le concept de Dieu qu'ils en tirent est à l'avenant : le grand Tout métaphysique pour l'un où toute réalité s'absorbe dans l'être, l'individu suprême pour l'autre, composé de strates métaphysiques nettement distinguées. Pour reprendre une expression de Paul Tillich, la conception bonettiste de l'être divin revient à considérer que « l'on peut trouver Dieu au sein de la totalité du réel (...). Dieu est alors soumis à la structure de la réalité »², et, comme nous le verrons plus bas, à celle de l'individuation – selon un schéma similaire à celui qui gouverne la constitution métaphysique de tous les êtres au monde.

Ce n'est donc pas par hasard que Bonet a choisi de discuter la position d'Auriol en ouverture de son traité de théologie, mais bien parce que cela lui permet de tracer directement

¹ Bonet pose ici une pierre d'attente pour sa propre théorie, car il n'a pas invalidé l'idée que la première intelligence soit l'exemplaire de tous les étants – si l'exemplarité ne convient pas à Dieu en raison de son *étantité*, il faudra introduire un autre facteur qui rende raison de cette *exemplarité* de Dieu : non pas l'*entité*, mais la *représentation* intellectuelle et idéelle de tous les autres étants. Ce n'est pas comme *être*, mais comme *intelligence* que Dieu sera l'*Exemplaire*. Nous y reviendrons.

² « Tout le monde, sans doute, ne se demande pas ce que ce mot « est » signifie quand il est appliqué à Dieu. La plupart des gens, y compris les auteurs bibliques, prennent ce mot dans son sens commun : une chose « est » dans la mesure où elle est donnée dans la totalité de l'expérience possible. Ce que l'on peut rencontrer au sein de la totalité du réel, est réel. Même les discussions les plus scolastiques sur l'existence ou la non-existence de Dieu conservent cette empreinte du sens commun. Mais si l'on peut trouver Dieu dans la totalité du réel, cette totalité du réel devient alors le concept fondamental et dominant. Dieu est alors soumis à la structure de la réalité. De même que, dans la religion grecque, le destin était placé au-dessus de Zeus, le dirigeant et lui dictant ses actes, Dieu serait ainsi soumis aux polarités et aux catégories de la réalité qui constitueraient son propre destin. » Paul Tillich, *Religion biblique et ontologie*, trad. J.-P. Gabus, P.U.F. 1960 (Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuse, n°36).

le plan conceptuel auquel se situe sa propre théologie, antithèse de la conceptualité développée par Auriole.

La position d'Auriole gêne également Bonet pour une dernière raison : cet « étant subsistant éminemment », qui correspondrait au concept total d'étant en tant qu'étant conçu à la façon platonicienne, serait équivalent (*equipolleet*) à tous les étants réunis, mais n'inclurait rien de commun à soi et aux autres : il serait la ruine de toute univocité. Le concept universel de l'homme commun n'est en effet pas prédicable univoquement de cet homme en soi (si tant est qu'il existe) et des autres hommes singuliers (sous peine de tomber dans l'absurdité du « troisième homme » de la critique aristotélicienne) – de la même façon, l'étant commun ne pourrait pas être prédiqué univoquement de la première intelligence et des autres étants, si la première intelligence était un universel de l'étant subsistant éminemment¹. Un prédicat universel commun ne suffit pas à l'univocité² : si quelque chose doit être prédiqué univoquement de Dieu et de la créature, comme Bonet le suppose, cette communauté ne doit pas être simplement conçue sur le plan de l'universalité logique, mais sur celui de la *nature commune métaphysique*, des formalités *in re*. L'étant qui est prédiqué de Dieu et des autres étants n'est pas un universel conçu par l'intellect, mais une réalité commune, à la manière de la nature avicennienne, puis scotiste. Le reproche majeur adressé à Auriole est donc la confusion entre le plan de l'universalité conceptuelle, et celui de la *nature* au sens avicennien, qui seule permet de fonder l'univocité telle que la comprend Bonet.

c) Opinion propre

Après s'être servi de l'opinion d'Auriole pour situer précisément son propos, Bonet peut à présent définir son propre concept de la première intelligence. Il commence par dresser le bilan des acquis issus de la *Métaphysique*, en particulier du livre IX de cette dernière, qui fonctionne en quelque sorte comme charnière conceptuelle entre les deux traités. Ces acquis sont résumés ici en trois points : la première intelligence inclut par soi, selon le premier mode

¹ Voici la traduction exacte du passage correspondant chez Bonet : « On conclut donc que la première intelligence n'est pas l' 'étant subsistant éminemment' de telle sorte qu'elle corresponde au concept de l'étant en tant qu'étant, comme un universel abstrait de toute singularité qui équivaldrait à tous les étants *et qui n'inclurait rien de commun à soi et aux autres* [nous soulignons] : comme l'homme en commun n'est pas univoquement prédicable de cet homme en soi – s'il était posé – et des autres hommes singuliers, ainsi l'étant en commun ne serait pas non plus dit univoquement de la première intelligence et des autres étants, si elle était un universel de l'étant subsistant éminemment. » *Theol. nat.* p. 300.

² Rappel : l'univocité est définie par Bonet comme « *cujus nomen est commune, et ratio substantie secundum illud nomen est eadem* ». Chacun des termes de cette définition est indispensable.

de prédication par soi, l'étant en tant qu'étant [1], la substance [2] et l'esprit [3] en tant que différences constitutives¹.

Bonet affine ensuite cette « description² » de la première intelligence :

La première intelligence est donc un étant illimité et une substance spirituelle – telle est sa description. La première intelligence inclut en effet l'esprit et la substance, l'étant illimité et l'étant en tant qu'étant³.

et explicite les différences conceptuelles qui l'opposent à Pierre d'Auriose :

Nous concédons bien par conséquent que la première intelligence est 'tout étant subsistant éminemment', non pas comme un universel correspondant au concept de l'étant, mais comme un individu de l'étant, et de l'étant illimité, et de la substance illimitée. Elle n'est pas 'tout étant' sur un mode exemplaire et éminent, mais elle est seulement un individu de l'esprit : car cette différence ultimement constitutive de la première intelligence et de son essence est 'exemplaire éminent et idée représentative de tous les autres que soi', comme cela sera développé plus bas⁴.

Le mot est lâché : le premier moteur est un individu, comme formé de couches ontologiques successives : étant, étant illimité, substance, esprit, et différence individuante⁵. Les trois caractéristiques 'étant illimité', 'substance illimitée', 'esprit illimité', plus leur différence individuante ultime, sont les perfections absolues propres au premier moteur et à

¹ « Il a été dit dans le neuvième livre de notre *Métaphysique* que la première intelligence inclut par soi selon le premier mode l'étant en tant qu'étant, qui est commun et univoque à elle et à tout étant limité ; elle inclut également la substance et l'esprit quidditativement et selon le premier mode – je ne parle pas de la substance qui est la quiddité prédicamentale, en tant qu'elle est un < tout > constitué de la quiddité de l'étant limité et d'une différence contractante, mais – comme il a été dit dans ce passage – elle inclut la différence constitutive de la substance, qui est constitutive de la substance prédicamentale limitée aussi bien que de la substance limitée et infinie. » (*Theol. nat.* p. 7). Cette question des « différences constitutives » comme méthode de prédication univoque sera traitée plus amplement dans la section 3 de ce chapitre.

² La « description » est le degré d'appréhension conceptuelle d'une quiddité immédiatement inférieur à la définition.

³ *Theol. nat.* p. 300.

⁴ *Theol. nat.* p. 300.

⁵ Cette idée de la représentativité comme différence individuante de Dieu est en réalité plus ambiguë qu'il n'y paraît dans la pensée de Bonet : s'il est des passages, comme ici, où Bonet affirme sans ambages que la différence individuante de Dieu est le fait d'être « idée représentative de tous les autres que soi », il en est d'autres où il soutient, fidèle en cela à la pensée de Scot, que chaque « couche ontologique » en Dieu est d'emblée individuée, puisqu'il ne saurait y avoir qu'un unique individu dans le 'genre' « étant infini/illimité ». Dans son développement sur l'immatérialité divine (lib. I p. 16 sq.), Bonet affirme ainsi que « dans le premier moteur il y a beaucoup de différences individuelles et beaucoup d'individus (ou : d'indivisibles), comme l'individu de l'étant et l'individu de la substance, et ainsi de suite ». Cette proposition ne peut se comprendre que dans l'idée que chaque strate ontologique de la catégorie « étant illimité » serait d'emblée individuée et individuante. Le principe individuante est donc déjà présent dès que l'on conçoit « étant illimité », « substance illimitée », « esprit illimité » – le modèle d'individuation ne serait donc pas univoque à Dieu et à la créature, contrairement à ce qu'affirme Bonet au livre IX de sa *Métaphysique*. Bonet hésite en réalité constamment entre une conception de Dieu sur le modèle genre-espèces-hecchéité, et une conceptualité plus propre à l'être divin où l'individuation se ferait autrement que dans le cas de l'être fini.

nul autre¹. Tout ce qui sera prédiqué de plus du premier moteur sera perfection absolue univoque à Dieu et à la créature (*cf. infra*, section 3, §1) Il n'est pas tout étant comme une totalité, mais l'individu le plus éminent de tous les étants, qui contient en lui *par la représentation* tous les autres étants, en tant qu'il est intelligence. Comme la discussion avec Auriole ci-dessus nous le laissait anticiper, si le premier moteur est bien « tout étant subsistant sur un mode éminent et exemplaire », ce n'est pas en tant qu'entité, en sa qualité d'être, mais en tant qu'*idée* : Dieu est le suprême représentant². Il faut mesurer ici tout le poids de l'affirmation de Bonet : la différence individuante qui constitue Dieu en tant que tel individu, c'est le fait d'être *idée représentative de tous les autres que soi*.

*

2. DEFINITION, DONC COMPOSITION ET GENERICITE ?

Arrivé au terme de cette première étape définitionnelle, Bonet soulève immédiatement les objections qui ne manqueront pas de se présenter à l'esprit de ses contemporains : si le premier moteur est définissable, il est donc [1] composé, et [2] inclus dans le genre. Bonet anticipe ici sur des débats qu'il développera de façon plus aboutie dans la suite de son traité.

a) Le premier moteur est-il composé ?

Un être définissable d'une définition proprement dite serait nécessairement composé : il résulte de la composition des parties de sa définition, à savoir le genre et la différence spécifique (par exemple, genre : 'animal' + différence spécifique : 'rationnel' dans le cas de l'homme), en ajoutant même dans le cas de Dieu la différence individuelle, qui fait partie intégrante de sa définition³. Chacune de ces parties définitionnelles fonctionne comme un principe intrinsèque de l'être dont il est question. La première intelligence sera donc [1] composée de puissance (l'étant comme matière première métaphysique), et d'acte (les différences successives qui le constituent), et [2] principié par des principes intrinsèques.

¹ « Au sujet des perfections absolues qui sont dans le premier moteur et ne se trouvent en aucun autre, parmi lesquelles son essence, ou encore la substance infinie, ou encore l'esprit infini (...) » *Theol. nat.* lib. III, p. 398.

² « Dieu est le Représentant par excellence », disait O. Boulnois dans *Etre et représentation, op. cit.* p. 382. Bonet tire toutes les conséquences du primat de la représentation chez Duns Scot : dans la pensée de ce dernier, la représentation intellectuelle de l'infinité des étants était le premier argument qui permettait de démontrer l'infinité de Dieu ; Bonet va encore plus loin, au sens où ce n'est plus l'infinité qui définit l'être de Dieu et son « individualité » nonpareille, mais la représentation elle-même.

³ Il existe donc pour Bonet un individu définissable comme tel.

Poser que Dieu est définissable, donc composé, contreviendrait ainsi radicalement à la doctrine communément admise de la simplicité divine, remontant aux origines de la théologie chrétienne et au-delà¹.

[1] Nicolas Bonet se tire de la première impasse par ce qui ressemble fort à une pirouette : ayant défini l'étant en tant qu'étant, dans son traité de métaphysique, comme un pur potentiel ontologique², il devrait naturellement en découler que la première intelligence est bel est bien constituée de cette 'matière' métaphysique, et de déterminations actualisantes successives (être illimité, substance, esprit, idée représentative). Pourtant, Bonet refuse de conclure la composition dans le premier moteur, en vertu de l'infini qui le caractérise : puisqu'il ne peut y avoir composition sans parties constituantes du tout composé, et que le tout est nécessairement plus grand que la partie, alors l'infini ne peut jamais entrer en composition, puisque rien ne peut être plus grand que l'infini.

La première racine de la componibilité est la raison de partie, car rien ne peut entrer en composition avec autre <chose> s'il n'a raison de partie relativement au tout, qui résulte de cette partie et d'une autre susceptible d'avoir raison de partie et d'entrer en composition avec autre <chose>, autrement dit <susceptible d'>être en puissance à la composition avec autre <chose>. Or la racine pour que quelque chose ait raison de partie est sa finitude, car c'est le degré intrinsèque d'un être, en l'occurrence sa finitude, qui fait que cet être a raison de partie – ce que l'on prouve ainsi : aucun infini ne peut avoir raison de partie, puisque toute totalité est plus grande que sa partie – or rien n'est plus grand que l'infini. Application à notre propos : aucun positif dans le premier moteur n'a raison de partie, puisqu'il n'y a rien en lui qui soit fini ; par conséquent, il ne peut y avoir en lui de componibilité³.

Cette argumentation élaborée par Bonet empêche bien que l'on puisse considérer Dieu, *ssi il échappe véritablement à toute finitude*, comme une totalité composée de plusieurs parties, puisque les parties sont nécessairement finies. On ne peut donc, en toute rigueur de termes, parler de composition en Dieu. Demeure pourtant une difficulté : *il y a dans le premier moteur un élément potentiel, et plusieurs déterminations actualisantes consécutives* –

¹ La doctrine de la simplicité divine est une constante chez les Pères de l'Eglise et la plupart des théologiens chrétiens. Prenant sa source bien au-delà du christianisme, elle remonte au *Shema Israël* de l'Ancien Testament (affirmation de l'unicité et de l'unité divines) et est souvent considérée dans la pensée juive comme corollaire de la doctrine de la Création.

² « Or l'étant est le prédicat absolument premier inclus par soi, tant a posteriori qu'a priori – plus encore : il est le premier contractable, et d'emblée distinct de toute détermination actuelle, *puisque'il n'est que pure potentialité métaphysique*, et contractable à tout acte ; donc l'étant en tant qu'étant est <la chose> la plus imparfaite – il est même plus imparfait que l'étant de raison et que les étants diminués, puisqu'il est inclus par soi en ces derniers comme cela a été dit au livre I, et par conséquent il en est une partie potentielle. » *Métaphysique*, lib. II, « De objecto intellectus » (Annexe II, p. 746.)

³ *Theol. nat.* p. 301.

ce qui est normalement une caractéristique métaphysique de la finitude. Bonet le réaffirme plus loin, alors qu'il discute la question de savoir si la première intelligence est incluse ou non dans le genre :

Dans la première intelligence, il y a un élément contractable et un élément contractant, un déterminable et un déterminant et actuant, entre lesquels il y a nécessairement non-identité par la nature de la chose. Donc dans la première intelligence on peut trouver une raison de genre et de différence à partir de l'existence de différentes quiddités : il y a en effet en elle la quiddité de la substance, qui est contractée par l'incorporité qui fait office de différence, éléments à partir desquels est constituée la substance incorporelle et spirituelle¹.

Bonet semble donc poser parfois très nettement la présence de plusieurs quiddités distinctes *ex natura rei* en Dieu, qui se rapportent l'une à l'autre à la façon du genre actualisé et contracté par une différence. Pour n'être pas à proprement parler des « parties », ces différentes réalités en Dieu demeurent bien présentes, avec toute la difficulté théorique que pose l'idée d'une potentialité en Dieu – réputé « acte pur » depuis que l'on a commencé de penser Dieu en termes aristotéliens.

[2] Le deuxième point faisant difficulté est tout bonnement admis par Bonet : la première intelligence a des principes intrinsèques qui la constituent, et qui ont une certaine priorité vis-à-vis d'elle². Bonet rejette simplement l'idée que la première intelligence soit principiée par des principes extrinsèques – ce qui selon lui ne découle en aucun cas de la principiation intrinsèque.

b) Le premier moteur est-il inclus dans le genre ?

La seconde difficulté est celle de l'inclusion ou non de la première intelligence dans le genre. Cette difficulté découle comme la précédente, et plus directement encore, du caractère définissable du premier moteur : selon l'objectant en effet, si la première intelligence est définissable par un concept quidditatif, et un concept qualitatif essentiel, alors elle est par soi dans le genre, puisque la définition est composée du genre (concept quidditatif) et des différences (concepts qualitatifs essentiels)³. De plus, qui dit différence dit espèce, ou individu

¹ *Ibid.* p. 305.

² La première intelligence « a des principes intrinsèques qui la constituent et qui lui sont en quelque sorte antérieurs » *Ibid.* p. 304.

³ « Puisqu'on dit que 'la première intelligence est définissable d'une définition proprement dite, puisqu'elle a un concept qui s'analyse en un concept quidditatif, et un concept qualitatif essentiel, alors il semble qu'il faille conclure tout bonnement que la première intelligence serait par soi dans le genre, puisque toute

de ladite espèce – ce qui suppose nécessairement un genre ; on a établi que la première intelligence comprenait la différence constitutive de la substance et de l'esprit – donc la première intelligence inclut nécessairement le genre de la substance¹. Même doute à propos de ce qui est inclus par soi dans la première intelligence.

Après avoir proposé puis réfuté plusieurs tentatives de réponses tirées des arguments de ses contemporains, Bonet pose sa solution propre, extrêmement nette et ferme, qui repose sur les thèses énoncées au neuvième livre de la *Métaphysique* :

Nous disons donc que la première intelligence n'est d'aucune manière incluse par soi en aucun des dix genres. La raison en est qu'on ne peut trouver aucune quiddité prédicamentale qui soit positivement et totalement dans la première intelligence – on a dit en effet plus haut que ce n'est pas la quiddité prédicamentale qui est commune à la première intelligence et aux autres, mais l'univocation se fait seulement dans la *différence constitutive* de la substance prédicamentale. Il en va de même pour les autres genres subalternes et espèces spécialissimes : ce n'est pas dans leur quiddités que se fait l'univocation, mais seulement dans <ce que l'on pourrait appeler> les différences constitutives de ces dernières.²

Cette thèse des différences constitutives transcendantales sera explicitée dans la section 3 de ce chapitre – qu'il suffise pour l'heure de souligner que, chez Bonet, ce n'est jamais un genre ou une espèce qui peut être prédiqué de la première intelligence, mais seulement la différence qui constitue ce genre ou cette espèce, mais qui n'est pas identique au tout prédicamental constitué qu'elle précède : ainsi, le tout « substance spirituelle » est constitué par le genre 'substance finie' et la différence 'spiritualité' ; il se peut fort bien que l'on transfère à Dieu uniquement cette différence (spiritualité) sans la catégorie 'substance finie', et donc sans le tout constitué de la substance finie et de la spiritualité. Cela suffit à invalider la concaténation : « la substance spirituelle est incluse en Dieu ; or la substance est un genre ; donc Dieu est dans le genre », puisque la « substance spirituelle » qui est incluse en Dieu n'est précisément pas la substance prédicamentale, mais seulement la double différence (substantialité et spiritualité) qui la constitue.

Les objections soulevées sont ensuite invalidées une à une : [1] le caractère définissable de la première intelligence n'implique pas sa généralité, puisqu'il suffit à la définition que

définition par soi est obtenue à partir du genre et des différences ; donc tout définissable est contenu par soi dans le genre. » *Ibid.* p. 304.

¹ « Rien n'inclut de différence, si ce n'est l'espèce constituée par cette différence, ou l'individu de cette espèce ; or l'espèce et l'individu incluent par soi le genre, donc la proposition susdite [sc. que la première intelligence soit dans le genre] est vraie. Or on a déjà concédé que la première intelligence inclut la différence distinctive de la substance prédicamentale et constitutive du genre, à savoir celui de la substance spirituelle et incorporelle, donc elle inclut par soi la substance prédicamentale. » *Ibid.* p. 304.

² *Ibid.* p. 306.

l'objet défini puisse s'analyser, non pas en genre et différence nécessairement, mais en un concept quidditatif et un concept qualitatif essentiel. Le concept quidditatif dont il est question peut ne pas être un genre, et le concept qualitatif essentiel ne pas être une différence à proprement parler¹. [2] Il n'est pas vrai que tout ce qui inclut une différence inclue nécessairement le genre que cette différence vient contracter, puisqu'il existe des différences transcendantes. [3] Les prédicats de la première intelligence ne sont pas non plus à proprement parler dans le genre, même si en un certain sens on pourrait leur attribuer une certaine généralité :

« (...) en règle générale, il faut dire que rien de ce qui est prédiqué formellement de la première intelligence, ou inclus dans quelque chose qui serait formellement en elle, n'est par soi une espèce ou un individu d'un quelconque genre. Cela peut bien toutefois être dit dans le genre, à la façon dont nous disons que la différence est dans le genre, puisque – comme il a été dit – la première intelligence et ce qui est formellement en elle sont bel et bien univoqués dans la différence d'un genre généralissime, mais non toutefois dans la quiddité du genre ou de l'espèce². »

Il s'agit en somme de la même position que celle énoncée plus haut, quoiqu'avec une nuance supplémentaire. [4] Les relations de raison qui sont formellement dans la première intelligence sont quant à elles incluses par soi dans le genre de la relation, car la relation prédicamentale se prédique univoquement de la relation réelle et de la relation de raison. Mais seules ces relations de raison peuvent à proprement parler être incluses dans le genre : rien de ce qui est identique réellement avec la première intelligence ou inclus formellement en elle n'est dans le genre³.

Au moment de conclure, Bonet introduit pourtant une précision et concession importante : *si le genre n'était qu'une catégorie conceptuelle, et non une « strate » ontologique réelle, et si l'univocation n'était qu'une communauté de raison, il n'y aurait alors aucun inconvénient à ce que la première intelligence soit incluse dans le genre. Ce n'est que parce qu'il conçoit l'univocation et le genre d'une façon extrêmement réaliste que Bonet refuse d'y inclure l'intelligence première.*

¹ « Il suffit à une véritable définition que ce qui est défini s'analyse en concept quidditatif et concept qualificatif essentiel ; mais que le concept quidditatif ait raison de genre, et le qualificatif essentiel raison de différence, cela est accidentel. » *Ibid.* p. 307.

² *Ibid.* p. 307.

³ « Nous concluons donc que les relations de raison qui sont dans la première intelligence et dans les autres intellects sont par soi dans le genre ; mais rien de ce qui est la même chose réellement que la première intelligence, ou qui est formellement en elle, n'est par soi dans le genre – ces réalités sont bien toutefois contenues sous la différence d'un genre, et elles incluent par soi cette différence. » *Ibid.* p. 309.

Et si tu demandes encore : Si l'univocation n'était pas une réalité hors de l'intellect, mais seulement dans le concept, et ne résidait que dans l'unicité de l'acte d'intelliger, de telle sorte que la première intelligence et les autres <êtres> ne seraient univoqués que dans le concept de substance et non dans quelque chose de positif hors de l'âme, la première intelligence pourrait-elle alors être incluse sous le genre prédicamental ?, – on répond que : Il n'y aurait aucune impossibilité à ce qu'elle puisse être par soi dans le genre, car il n'y a pas d'obstacle à ce qu'elle et les autres aient un tel concept commun. Quant à nous, nous posons que les choses qui sont dans le genre y sont par leurs quiddités incluantes et incluses, et tout cela hors de l'âme – nous ne posons pas qu' 'animal' est un genre dans le genre en vertu du concept –, et, par conséquent, nous ne pouvons pas inclure la première intelligence dans le genre prédicamental¹.

La légitimité et la validité d'une conceptualité commune pour penser Dieu et la créature est donc un acquis chez Bonet, et un stade dépassé de longue date. Si le genre n'est qu'une catégorie logique, alors la première intelligence peut y être incluse sans autre forme de procès².

*

3. AFFINEMENT DE LA DEFINITION

Ces difficultés surmontées, Bonet peut désormais entreprendre d'affiner et de préciser le concept de Dieu qui servira de socle à sa théologie naturelle. En sept propositions, Bonet a littéralement fait le tour du sujet, circonscrit de façon suffisamment précise pour que toute la science théologique naturelle puisse en découler.

1. Le premier moteur est une substance immatérielle et incorporelle – puisque la différence constitutive de la substance immatérielle est « plus noble » que celle qui constitue la substance matérielle. Cette première détermination est assortie de précisions importantes, afin de bien définir de quelle immatérialité il est question : l'immatérialité du premier moteur est pensée par opposition à la composition, à la quantité et à la corporéité³, mais *n'exclut pas la matière pensée comme principe d'individuation*.

¹ *Ibid.* p. 309.

² Nous sommes loin des scrupules lexicaux d'un Thomas d'Aquin, qui distinguait les « concepts » par lesquels sont intelligés les réalités naturelles des « conceptions de l'âme » (*conceptiones animi*) par lesquelles l'homme peut tenter d'appréhender tant soit peu la réalité divine. Si la « conceptio » désigne un acte, un effort continu pour intelliger qui se déroule dans le présent de la relation à Dieu, le « conceptus » quant à lui appartient au passé, il est ce qui est déjà conçu, déjà catégorisé et manipulable comme un objet. L'application de catégories conceptuelles figées à la compréhension de Dieu ne fait pas difficulté pour Bonet.

³ « Je comprends par « immatérialité » l'idée que le premier moteur est dépourvu de la matière qui est une partie du composé, puisque cette matière a raison de partie et de puissance, principe matériel dont il a été question dans la *Physique*. En outre, l'immatérialité du premier moteur s'oppose à la quantité et à la corporéité et à toute dimension, puisque le premier moteur n'est ni un corps ni une force dans un corps. » *Ibid.* p. 310.

Je ne conçois pas cependant que le premier moteur soit immatériel d'une immatériabilité opposée à l'heccéité et à la différence individuelle, puisque dans le premier moteur il y a de nombreuses différences individuelles et de nombreux individus, comme l'individu de l'étant, l'individu de la substance, etc.¹

Cette précision de Bonet n'est pas sans poser difficulté : quel besoin Bonet a-t-il de faire exception de la matière comme principe d'individuation, alors que précisément il considère, fidèle à l'intuition de Scot, que le principe d'individuation réside dans l'heccéité ? Cette position peut se comprendre par l'usage très large que fait Nicolas Bonet de la catégorie de matière, qui permet de concevoir la *nature commune* comme matière première. Nous avons donc ici un argument en faveur de l'idée que le Dieu de Bonet serait en réalité composé d'une matière métaphysique (l'étant) et de différences individuelles venant actualiser cette matière. La matière nécessaire à l'individuation chez Bonet, si elle correspond bien à une potentialité métaphysique, n'est pas *principe* d'individuation, mais condition de l'individuation : l'individuation étant une actualisation, elle suppose une puissance – autrement dit une matière à informer². L'idée qu'il y ait une multiplicité de différences individuelles et d'indivisibles (plutôt que d'individus) dans le premier moteur, se comprend au sens où la catégorie « étant illimité » ne saurait jamais contenir qu'un seul individu – par conséquent toutes les strates ontologiques sont ici d'emblée individuées³.

2. Le premier moteur est une substance spirituelle et intellectuelle, proposition qui découle en droite ligne de la précédente, car l'immatériabilité en tant qu'opposée à la corporéité est cause de spiritualité et d'intellectualité⁴.

3. Le premier moteur est l'exemplaire et l'idée représentative de tous les étants, ce qui découle nécessairement de son intellectualité pure. Il est l'exemplaire de tous les termes simples et de toutes les complexions nécessaires qui sont toujours, invariablement et uniformément représentés dans son intellect⁵. L'intellectualité ne se comprend plus chez Bonet qu'en termes de représentation intellectuelle.

¹ *Ibid.* p. 310.

² Mais une telle interprétation entre en conflit avec l'idée énoncée ci-dessus que le premier moteur serait immatériel d'une immatériabilité opposée à la composition de puissance et d'acte.

³ *Cf. infra* p. 225 sq.

⁴ « L'immatériabilité opposée à la quantité et à la corporéité est cause de spiritualité et d'intellectualité : d'où <il découle que> toute substance incorporelle et immatérielle est une substance spirituelle et intellectuelle. Mais l'immatériabilité opposée à la matière qui est l'une des deux parties du composé et opposée à l'heccéité n'implique pas que la nature soit spirituelle et intellectuelle ; de même la matière qui est l'une des deux parties du composé et l'heccéité n'empêche pas que la nature soit spirituelle et intellectuelle. » *Theol. nat.* p. 310.

⁵ « La troisième proposition est la suivante : le premier moteur est l'exemplaire et l'idée représentative des autres que soi. C'est évident à partir de la deuxième proposition, puisqu'une substance spirituelle et intellectuelle, absolument libérée de toute matière, est selon toute vraisemblance l'exemplaire représentatif des

4. Mais le premier moteur n'est pas l'exemplaire de tous les contingents ni de tous les possibles.

5. Il n'est pas l'exemplaire d'une partie d'une complexion contingente, que cette partie soit affirmative ou négative.

6. Le premier moteur est l'exemplaire unique, et la similitude unique de tout ce dont il est exemplaire : il n'y a pas plusieurs idées en lui¹.

7. Le premier moteur immobile peut être dit rose, pierre, grain de blé², car la rose a un être plus vrai en Dieu qu'en elle-même – de même pour tous les représentés. Un même nom peut en effet être attribué à la chose même et à sa représentation ; or, lorsque la similitude est éminente, le nom est prédiqué avec une plus grande vérité de la similitude que de la chose même – le premier moteur est donc plus véritablement rose que la rose elle-même³. Toutes les choses représentées dans le premier moteur sont vie en lui : la représentation de la pierre dans le premier moteur, si elle peut être dite « pierre » avec plus de vérité que la pierre elle-même, n'est pourtant pas la quiddité de la pierre réelle, mais une manifestation de la vie divine, un

autres que soi ; ce qui explique comment la seconde intelligence qui met le monde en mouvement tourne son regard vers le premier moteur comme <l'artisan> vers son art, dans lequel sont représentées distinctement les choses susceptibles d'être produites, et, d'après ce regard et cette représentation (ou appréhension), met en mouvement le monde. – Et si tu demandes s'il est l'exemplaire de toutes les choses productibles, – je réponds qu'il est l'exemplaire de tous les termes simples et de toutes les complexions nécessaires, qui sont toujours, invariablement et uniformément représentés en lui. » *Ibid.* p. 310.

¹ « Le premier moteur est un unique exemplaire et une unique similitude de toutes les choses dont il est l'exemplaire, et il n'y a pas en lui telle idée et telle autre relativement à des objets différents. La raison en est qu'il ne faut pas poser de pluralité sans nécessité – or il n'y a ici aucune nécessité. On en a la preuve, parce qu'un exemplaire limité, comme une espèce intelligible ou de la même façon un acte d'intelligence, est la similitude équivoque, sous forme diminuée, de nombreux objets dissemblables – à la façon dont (*sicut*) le premier moteur immobile est une unique similitude équivoque relativement à tous les termes simples et complexions nécessaires. Mais je n'entends pas nier que la quiddité du premier moteur, qui par une unique raison absolue équivoque est l'exemplaire des autres <êtres>, ne fonde bel et bien divers rapports à divers <objets> exemplifiés (*exemplata*) – de sorte que cet exemplaire absolu puisse être dit sous un certain rapport exemplaire de cette chose-ci, et sous un autre rapport similitude d'une autre chose. » *Ibid.* p. 312.

² Si la rose est un exemple classique invoqué chaque fois qu'il est question de théorie de la connaissance et des idées divines, la pierre et le grain de blé renvoient quant à eux à des motifs bibliques bien connus : Dieu comme rocher est une métaphore récurrente chez le psalmiste, et la « pierre d'angle » est l'une des désignations classiques du Christ dans l'exégèse biblique ; le grain de blé qui tombe en terre et meurt pour porter du fruit est également un classique de la symbolique christologique, et la Parole de Dieu de manière générale (donc le Christ verbe de Dieu) est assimilée à une semence (parabole du Semeur).

³ « Le même nom peut être imposé à la chose et à sa similitude, comme à l'homme peint et à l'homme véritable, à la maison <représentée> dans l'âme et à la maison extramentale ; il a été dit plus haut que le premier moteur est l'exemplaire de la rose et de la pierre et de tous les autres que soi, donc un nom unique peut être imposé au premier moteur et à la rose (de même pour les autres choses), de telle sorte que le nom 'rose' sera commun à la rose qui existe formellement hors de l'âme dans l'être réel, et à la rose qui est éminemment dans le premier moteur. Or il est évident que la rose a un être plus vrai dans le premier moteur qu'en elle-même : quand on impose un même nom à la similitude et à la chose, si la similitude est éminente, ce nom est dit plus véritablement de la similitude que de la chose même ; quand au contraire la similitude est diminuée, le nom est dit plus véritablement de la chose que de la similitude ; or le premier moteur est la similitude éminente de la rose, donc le premier moteur est plus éminemment et plus véritablement rose que la rose en elle-même. » *Ibid.* p. 312.

phénomène vital interne à la déité¹. La position de Bonet est donc ici radicalement éloignée de la tradition issue de Denys le Mystique, où la négation primait sur l'affirmation, pour mener jusqu'à la suessentialité – chez Bonet la prédication des noms divins, y compris de ceux qui pourraient être considérés comme des métaphores symboliques, est directe, univoque, sans ambages. Une certaine tradition scotiste signe ici la mort de la théologie symbolique. Pourtant, Bonet s'inscrit ici dans une postérité qu'il ne fait que radicaliser sans la modifier en substance : celle d'Augustin, qui affirme précisément dans ses Sermons sur l'Évangile de Jean, que la pierre, la rose, et n'importe quel être du monde *sont réellement présents en Dieu sous forme de pure manifestation vitale*.

Sur ces considérations se clôt la « description » (ou définition ?) par Bonet du concept de Dieu – la base est établie, et la théologie naturelle peut désormais en développer toutes les implications, négatives d'abord, puis positives².

*

* *

Section 2

La voie des négations : une approche précise et nuancée

Le livre II de la *Théologie naturelle* de Bonet est intégralement consacré à l'exposé, précis et nuancé, des propriétés négatives du premier moteur. La démarche est classique, et pas uniquement dans ce qu'il est convenu d'appeler la « théologie négative » : Thomas d'Aquin lui aussi, au moment d'écrire son traité sur le Dieu un, commençait par circonscrire son objet au moyen d'un entrecroisement de négations, décrivant un maillage de plus en plus serré lui permettant d'échafauder un certain nombre de conclusions, sur base essentiellement négative.³ Chez la plupart des théologiens scolastiques qui connaissent leur Denys, la négation constitue l'une des voies classiques pour accéder à une forme de connaissance de

¹ « Le premier moteur est pierre formellement vivante, et même pure vie, et la rose dans le premier moteur est rose vivante et vie, de même la pierre dans le premier moteur est pierre vivante – en bref, tous les êtres représentés par le premier moteur sont vie en lui. Mais tu dois remarquer attentivement que ces noms qui sont communs au premier moteur et aux autres, lorsque l'on dit que le premier moteur est 'rose vivante' et 'pierre vivante', sont à comprendre ainsi : la similitude de la rose dans le premier moteur est une forme de vie (*quedam vita*), mais non la quiddité de cette dernière, et de même la similitude de la pierre est une forme de vie, parce qu'elle est en quelque sorte une pierre vivante (*quidam lapis vivus*), et non la quiddité même de la pierre. » *Ibid.* p. 313.

² On remarque ici que la série des propriétés négatives du premier moteur se fonde déjà sur le socle, intégralement positif, de sa définition : le discours sur Dieu s'ouvre sur l'affirmation positive de sa définition « scientifique », et se clôt sur l'affirmation de propriétés positives qui sont l'aboutissement de la théologie naturelle de Bonet.

³ *S.T.* Ia, q. 3.

Dieu. Mais si Bonet conserve une telle démarche, il semble que cela soit davantage chez lui de l'ordre du réflexe méthodologique que d'une véritable *via negationis* à la manière de Thomas sinon de Denys. Qui plus est, ces propriétés négatives ne sont jamais absolues chez lui, mais toujours nuancées de précisions et restrictions qui en limitent la portée, et préparent le terrain pour la théologie positive des perfections divines qui suivra.

Bonet hérite en la matière de l'héritage de Scot, qui avait quelques décennies avant lui commencé à donner une inflexion résolument positive à la théologie rationnelle, refondant les bases de la *via negationis* sur un socle affirmatif. Dans l'*Ordinatio* I, dist. 3, à la première question portant sur la cognoscibilité naturelle de Dieu, le Docteur Subtil précise :

Dans la première question, il n'est pas nécessaire de distinguer si Dieu peut être connu négativement ou affirmativement, car la négation n'est connue que par l'affirmation, *Peri hermeneias* II, à la fin, et *Métaphysique* IV.

Il est manifeste aussi que nous ne connaissons aucune négation de Dieu, sinon par le moyen d'affirmations, par l'entremise desquelles nous écartons de ces affirmations d'autres impossibles.

Et nous n'aimons pas souverainement des négations.

Et pareillement, ou bien la négation est conçue exclusivement, ou bien en tant que dite de quelque chose. Si c'est exclusivement que la négation est conçue, comme « non-pierre », cela convient également au néant et à Dieu, puisque la pure négation est dite de l'étant et du non-étant ; donc en cela Dieu n'est pas plus entendu que le néant ou la chimère. Si elle est entendue comme négation dite de quelque chose, alors je recherche ce concept substrat dont il est entendu que cette négation est vraie.

Ou bien ce sera un concept affirmatif, ou bien un concept négatif. S'il est affirmatif, on a notre propos. S'il est négatif, je recherche comme auparavant ; ou bien la négation est conçue exclusivement, ou bien en tant que dite de quelque chose. Si c'est de la première manière, cela convient également au néant et à Dieu ; si c'est en tant que dite de la chose, [je recherche] comme auparavant. Et aussi loin que l'on s'avance dans les négations, ou bien on n'entendra pas plus Dieu que le néant, ou bien on s'arrêtera dans quelque concept affirmatif qui est premier.¹

Bonet prend sereinement appui sur le terrain éclairci par son maître pour développer une théologie positive, où la question d'une *via negationis* n'est plus posée en tant que telle : les négations n'y sont qu'un moyen vers une affirmation plus sûre, et ne sont présentées avant les affirmations que par souci de méthode, afin de mieux circonscrire le sujet. La « théologie négative » est simplement inexistante chez l'auteur de la première théologie naturelle.

Seront développées pour elles-mêmes dans la section qui suit quatre seulement des passions négatives du premier moteur : infinité, indivisibilité et incomponibilité – étroitement

¹ Duns Scot, *De la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 85-86.

associées, et enfin l'immortalité du premier moteur, intéressante pour notre propos en tant qu'elle est comprise comme permanence de la vie intellectuelle de Dieu. La question de l'unicité – ou négativement : de l'implurificabilité de Dieu, sera traitée comme corollaire à la question de l'infinité, puisque l'infinité est donnée comme argument principal en faveur de l'unicité divine.

*

1. INFINITE N'EST PAS SIMPLICITE

Les trois premières propriétés négatives énoncées par Bonet sont l'infinité, l'indivisibilité, et l'« incomponibilité » du premier moteur – trois propriétés étroitement associées dont nous allons explorer les implications. On a pu dire, à propos de la théologie de Duns Scot, que l'infinité y jouait le même rôle que la thèse de la simplicité divine chez Thomas d'Aquin : elle est en quelque sorte le « liant » ontologique et conceptuel qui permet de distinguer différents attributs en Dieu, tout en évitant d'introduire une pluralité réelle qui serait cause de composition en Dieu – qu'en est-il chez Nicolas Bonet ?

a) L'infinité divine

La première des caractéristiques négatives examinées par Bonet est l'infinité divine : de même que la *Métaphysique* de Bonet s'ouvrait d'emblée sur la thèse centrale de l'univocité, la *Théologie naturelle* à proprement parler, immédiatement après la définition du son sujet, s'ouvre sur la discussion de l'infinité, thèse théologico-métaphysique centrale chez Scot. Pourtant, l'infinité telle qu'elle est conçue par Bonet n'a plus que peu à voir avec l'infinité métaphysique de Scot.

L'infinité dans la Métaphysique

L'une des décisions théoriques les plus surprenantes de la *Métaphysique* de Bonet, et qui confirme encore s'il en était besoin la grande liberté qu'il s'autorise vis-à-vis de son maître Duns Scot, est le rejet de l'infinité comme caractère métaphysique propre à l'être divin. Au livre IX de la *Métaphysique*, Nicolas Bonet se demande quelle est la première division ontologique qui affecte l'étant, et propose plusieurs options rejetées tour à tour comme insuffisantes, y compris celle qui correspond, au moins verbalement, à la position de Scot : la première division de l'étant ne passe pas entre l'étant fini et l'étant infini. Cela ne se peut, puisque l'infinité est une détermination de la *quantité* : une ligne peut être infinie aussi

bien que la blancheur ou que l'intensité de la puissance créatrice de Dieu, quoique selon des modes d'infinité différents. Et c'est encore insuffisant, parce que la première division de l'étant doit constituer deux catégories d'êtres qui diffèrent essentiellement et quidditativement, et non seulement modalement.

Certains disent que l'étant, de sa première division, est divisé par le fini et l'infini, et tout ce qui inclut par soi l'étant est contenu sous cette division de l'étant – donc la première intelligence et les dix prédicaments. La première intelligence se situe sous <la catégorie de> l'infini, et tous les autres <étants> sous <la catégorie du> fini. Mais il semble que cette réponse ne soit pas vraie. Premièrement, parce que la finité et l'infinité sont les passions propres de la quantité et de la grandeur : car seule la grandeur est finie ou infinie essentiellement, mais tout ce qui n'est pas grandeur <n'est> fini ou infini <que> dénommativement. Et encore parce que la finité et l'infinité ne peuvent être des différences essentielles, puisqu'elles ne changent pas la raison formelle de <l'étant> dont elles sont les constituants. Troisièmement, parce que la proposition qui pose que sous <la catégorie de> l'infini se trouve la première intelligence ne semble pas vraie, parce que la première intelligence n'est pas la seule à être infinie – au contraire l'infinité n'est pas contradictoire à de nombreux autres <étants>, comme le mouvement, le temps, la quantité et la ligne, et ainsi des autres genres¹.

La critique essentielle adressée à la thèse de Scot est donc que l'infinité, n'étant qu'un *mode* de la *quantité*, n'est pas propre à fonder un domaine ontologique n'appartenant qu'à Dieu. Ce en quoi il passe à côté de l'essentiel de la pensée de Scot, qui pense une infinité qui ne serait précisément pas un simple mode de la *quantité*, mais une infinité proprement *ontologique*, s'opposant à la finitude du créé (entendue en un sens métaphysique). En réclamant une *différence essentielle* et non un *mode*, il rejette également l'élément clé de l'échafaudage métaphysique de Scot : le fait que l'étant en tant qu'étant soit *modalisé* par l'infinité et la finité, et non *différencié*, permettait précisément de penser l'étant autrement que comme un genre qui, par un jeu de différences essentielles (spécifiques ?), serait contracté à la divinité ou à l'étant créé. Il n'y avait chez Scot aucune commune mesure entre le fini et l'infini, parce que l'étant était *immédiatement* soit fini, soit infini, sans autre communauté en arrière-fond. En exigeant que la division première de l'étant soit constituée par des différences essentielles qui contractent l'étant, et non plus par des modes, Bonet ne peut plus penser l'étant qu'à la façon d'un genre généralissime.

Si « infinité » ne désigne pas une détermination ontologique fondamentale, mais un simple mode quantitatif, il faudra donc trouver un autre terme pour désigner cette

¹ *Metaph.* lib. IX, cap. 1, cf. Annexe I p. 680 sq.

détermination qui n'appartient qu'à la « première intelligence » et correspond à ce que Scot avait en vue lorsqu'il parlait d'infinité : Bonet la nomme délibérément « illimitation ».

La division de l'étant en tant qu'étant sera donc telle : d'un côté <l'étant> limité, de l'autre <l'étant> illimité. Je n'entends pas par 'limité' et 'illimité' la finité et l'infinité, mais je définis deux différences qui sont propres par elles-mêmes à diviser l'étant, de telle sorte que par la différence 'être-limité' ajoutée à la quiddité de l'étant, se constitue une quiddité par-soi limitée, postérieure (*consequens*) aux dix catégories, et prédicable univoquement de ces dernières et de tous les <êtres> qu'elles contiennent ; et par 'illimité' j'entends une différence qui, ajoutée à la quiddité de l'étant, constitue une quiddité par-soi qui est la quiddité de la première intelligence. C'est pour cette raison que j'ai utilisé ces termes 'limité' et 'illimité' : parce qu'ils sont les noms propres de ces différences que je reconnais.¹

Bonet emploie de façon répétée le terme de *différence*, qui a un sens technique bien précis : si Dieu et le créé ne sont pas *autres*, mais *différents*, cela signifie qu'ils possèdent un élément en commun (l'étant indéterminé) et un autre selon lequel ils diffèrent (limitation/illimitation), alors que l'altérité se dit d'êtres n'ayant rien en commun (comme la couleur verte et le lieu). La différence sur fond de communauté est caractéristique du schéma genre-espèces – comme l'homme possède en commun avec l'âne son animalité, mais en diffère par sa rationalité. La seule différence permettant de maintenir que l'étant illimité n'est pas une espèce du genre « être » consiste à dire que de la formule étant + illimitation résulte une quiddité dont l'unité n'est pas accidentelle (comme il est accidentel à l'animal d'être rationnel), mais qui est d'emblée une-par-soi, peut-être selon le modèle des dix catégories qui, traditionnellement, sont d'emblée diverses sans aucun genre généralissime au-dessus d'elles.

Bonet n'est toutefois pas strictement rigoureux dans l'emploi des termes. Le flottement est sensible dans la *Théologie naturelle* : l'infinité, première des propriétés négatives de la première intelligence à être discutée dans le traité de Bonet, y est analysée jusque dans ses moindres détails – l'illimitation n'apparaît en revanche nulle part dans la liste des propriétés négatives. Y aurait-il confusion tendancielle des deux concepts ? L'illimitation ne serait alors que l'autre nom de l'infinité en tant qu'elle est propre à Dieu.

Quelle infinité pour Dieu ?

Malgré la divergence fondamentale de Bonet par rapport à la pensée de Scot, c'est donc bien l'infinité, et non l'illimitation, qui est examinée comme première des caractéristiques négatives de l'être divin. Après avoir défini l'infinité comme mode de la quantité, et exclu de

¹ Cf. Annexe I, p. 682.

sa spéculation la quantité matérielle (*quantitas molis*) pour ne retenir que la quantité virtuelle, ou quantité de force (*quantitas virtutis*), il commence par distinguer très soigneusement les différents types d'infinité pour les appliquer à l'être divin. Ces différents modes décrivent tous, non une catégorie ontologique particulière, mais différentes déterminations possibles de la quantité : l'infini ontologique lui-même ne se conçoit chez Bonet qu'en termes de *degrés* d'étantité plus ou moins nombreux. Rigoureux dans sa méthode, il distingue six types d'infinité différents¹ :

i. L'infini en puissance : ce dont tout ce qu'il contient est toujours fini, et auquel il reste toujours à l'infini quelque chose de plus à acquérir². Cet infini ne peut avoir raison de tout (totalité) puisque le tout est '*cujus nihil est extra*' – ce dont rien n'est extérieur³ ; il ne peut être dit parfait, puisque le parfait est 'ce à quoi rien ne manque'. Ce premier type d'infini ne peut en aucun cas convenir à la première intelligence, qui est un tout parfait.

ii. L'infini en acte relatif : ce dont tout ce qu'il contient est infini, mais auquel il reste toujours quelque chose de cet infini à acquérir⁴. Soit une sorte d'infini ou n'entre aucune finitude, mais qui résiste indéfiniment à la totalisation, se déborde à l'infini. C'est le cas, par exemple, de la ligne : elle est composée d'une infinité de points, eux-mêmes divisibles à l'infini, sans possibilité de parvenir à un *atome* premier. Ce type d'infinité ne convient pas non plus au premier moteur, pour la même raison que le premier.

iii. L'infini en acte selon les degrés de son espèce propre. Un tel infini est un infini en acte, qui inclut en lui tous les degrés actuellement possibles d'une même espèce, de telle sorte qu'aucun degré ne puisse lui être ajouté. L'exemple-type de cette infinité est celui de la chaleur infinie, qui inclurait en elle tous les degrés possibles de la chaleur. Ce troisième type d'infini est un tout parfait dans son espèce. Il convient au premier moteur selon la raison qui lui est propre : l'essence du premier moteur inclut d'elle-même (*de se*) sous elle les degrés infinis d'entité de sa propre nature et de sa propre espèce ; mais il ne lui convient pas selon toute autre raison commune à lui et aux êtres créés : la quiddité de la substance dans le premier moteur, par exemple, ne contient pas sous elle tous les degrés possibles de la substance, mais seulement un individu de la catégorie universelle « substance ». Il en va de même pour toutes les autres quiddités univoques au premier moteur et aux étants créés : ces

¹ *Theol. nat.*, lib. II, p. 328 sq.

² « Illud cujus id quod acceptum est semper finitum est, restat tamen in infinitum semper aliquid accipiendum. » *Ibid.* p. 329.

³ Ainsi la matière n'est pas un tout, puisqu'elle ne peut exister sans la forme, qui est extérieure à sa raison propre de matière.

⁴ « Illud quod est de illo acceptum non est finitum sed infinitum, restat tamen aliquid ipsius accipiendum ». *Ibid.* p. 329.

quiddités n'incluent que les degrés propres à l'individu « premier moteur », et non tous les degrés actuels et possibles de leur catégorie.¹ Par conséquent, seule l'essence dans le premier moteur peut être dite infinie selon ce troisième type d'infinité.²

iv. L'infini en acte qui contient tous les degrés possibles de son genre, et auquel il ne manque rien de son genre propre. Rien de son genre ne peut lui être ajouté, quoiqu'on puisse lui ajouter quelque chose qui appartient à un autre genre. Exemple : un corps infini en acte, qui inclurait en soi tous les degrés possibles de tout ce qui peut appartenir à un corps (ligne, surface, volume, etc.) Cet infini est un tout parfait dans son genre. Bonet concède ici que le premier moteur est infini d'une infinité incluant tous les degrés de son propre genre, et ce à l'infini, à supposer que le premier moteur soit inclus dans le genre. On peut au moins poser qu'il est dans le genre *reductive* : même si le premier moteur n'est pas une réalité générique à proprement parler, on peut ramener le concept d'étant sous lequel il est inclus à un certain concept de genre³.

v. L'infini transcendant (*infinitum transcendens*), qui inclut sous lui toutes les réalités qui peuvent se trouver en un acte unique, de telle sorte qu'il n'inclue pas seulement toutes les réalités d'un genre, mais de plusieurs genres. Ce cinquième genre d'infinité convient « au plus haut point » au premier moteur (*maxime sibi convenit*), puisque le premier moteur inclut en lui toutes les réalités qui peuvent se trouver en un unique être (*in aliquo uno*). Ce type d'infinité convient nécessairement au premier moteur, parce qu'il faut poser dans l'univers un être unique et le plus parfait, tel qu'on ne puisse pas en penser de plus grand, et par

¹ *Ibid.* p. 332.

² A l'objection : La substance, l'étant, et tout singulier absolu (par opposition aux êtres de relation) dans le premier moteur ne sont-ils pas infinis de cette infinité intensive ?, Bonet répond que tout individu absolu dans le premier moteur est infini formellement, mais non en raison de la quiddité incluse par soi en lui : cette infinité tient uniquement à la différence individuelle constitutive dudit individu infini. Cette individu infini contient tous les degrés possibles de sa catégorie, non formellement, mais de façon équipollente et « perfectionnelle ». Exemple : sous la quiddité de l'étant, se trouve un individu formellement infini qui inclut en lui tous les degrés qu'il est possible de trouver « perfectionnellement » dans un unique individu, individu qui équivaut une infinité d'individus de cette espèce. Cette infinité revient à une infinité du troisième type (β) (cf. *infra* p.202). L'individu de l'étant dans le premier moteur excède en perfection à l'infini tous les autres individus de l'étant, et il équivaut (*equipollet*), et même excède, tous les autres individus de l'étant. Il en va de même pour l'individu de la substance, de la bonté, de la vérité, etc. *Theol. nat.* p. 333.

³ Cette idée que le premier moteur, quoiqu'il ne soit pas à strictement parler dans le genre, puisse être réduit à la généralité, évoque la façon dont Duns Scot affirmait que toute réalité analogue pouvait être réduite soit à l'univocité, soit à l'équivocité. Elle évoque encore le malaise de Bonet devant la question de la composition en Dieu, qui le conduit à affirmer qu'il y aurait une forme de composition *quasi equivoce* – une pluri-position qui ne répondrait pas à toutes les caractéristiques de la composition dans les créatures, mais qui ne se réduit pas moins à une forme de composition (*Theol. nat.* p. 354). Nous avons donc ici évidemment, sur la question de l'inclusion ou non de Dieu dans le genre, l'un des points de tension de la conceptualité de Bonet.

conséquent auquel rien ne manque ni ne peut être ajouté – être parfait qui est le premier moteur selon l'opinion unanime des théologiens¹.

vi. Certains supposent un sixième genre d'infinité : l'infini absolument transcendant, qui inclurait en soi toute réalité qui peut être posée en acte, que ces réalités soient compossibles ou non. Cet unique infini inclurait en acte toutes les réalités qui furent, sont et seront, et qui peuvent être posées en acte, et serait un tout parfait. Cet infini ne peut évidemment pas convenir au premier moteur, puisque le premier moteur ne contient pas formellement en lui toutes les réalités actuelles et possibles de tout l'univers, compossibles et impossibles : un tel « mode de contenance » (*modus continendi*) ne peut appartenir à un individu un par soi – une telle unité serait une unité d'agrégation.²

C'est l'idée d'infini des troisième et quatrième types (infini clos sur lui-même et totalité parfaite) qui permet à Nicolas Bonet de démontrer dans la section sur l'implurificabilité de Dieu³, de la seule façon véritablement probante à ses yeux, que le premier moteur ne peut être qu'unique numériquement : après avoir rejeté tour à tour les voies de l'efficience, de l'éminence, de la causalité finale, de la causalité exemplaire et de la nécessité comme non satisfaisantes, Bonet montre que, puisque le premier moteur est un infini du troisième type quant à son essence, il ne peut être qu'unique en nombre.

Soit donc une dernière démonstration concluant de façon plus évidente que le premier moteur est implurifiable : Aucun infini absolu de l'infinité du genre propre ou de l'espèce propre n'est plurifiable ; le premier moteur est absolument infini de l'infinité du genre et de l'espèce propres, donc il est absolument implurifiable – ou plutôt, pour conclure négativement : le premier moteur n'est pas plurifiable. La seconde proposition est évidente à partir de ce qui a été dit dans le chapitre 'De l'infinité du premier moteur' ; mais toute la force <de la démonstration> réside dans l'élucidation de la première proposition. Interrogeons-nous donc sur la vérité de la première proposition,

¹ On reconnaît ici le Dieu de la théologie rationnelle de saint Anselme *quo nihil majus excogitari potest*. L'argumentation de Bonet se fonde sur un postulat : il faut nécessairement qu'il y ait dans l'univers un maximum ontologique, et sur l'opinion commune : tous s'accordent à identifier ce maximum ontologique avec le « premier moteur » d'Aristote. Or cet être correspond, par sa définition même (un être tel qu'on ne peut rien penser de plus grand), à l'infini transcendant de Bonet. On retrouve ici la faille décelée par les commentateurs de Thomas dans ses preuves de l'existence de Dieu : qu'est-ce qui prouve que tous ces êtres démontrés par Thomas (premier moteur, perfection absolue, ordonnateur de l'univers, etc.) soient un seul et même être, sinon l'opinion théologique communément admise ? Bonet reconnaît en effet très explicitement qu'il se fonde ici sur l'opinion pour identifier l'étant absolument parfait de saint Anselme avec le premier moteur dont il est question dans sa propre théologie naturelle, et ne cherche aucun autre fondement à son argumentation : « Un tel étant est le premier moteur immobile selon l'école entière (*secundum omnem sectam*), le premier moteur est donc absolument infini. » (*Theol. nat.* p. 334-335.)

² *Ibid.* p. 334.

³ *Ibid.* p. 376 sq.

c'est-à-dire de celle-ci : 'aucun infini absolu de l'infinité du genre ou de l'espèce propre n'est plurifiable'.¹

Suit une démonstration en règle du caractère nécessairement unique numériquement de l'infini des troisième ou quatrième types, qu'il inclue 'formellement' ou 'éminemment' seulement tous les degrés de son espèce ou genre propre. A l'occasion de cette démonstration, Nicolas Bonet remodèle légèrement sa conception de l'infini du troisième type, en l'assouplissant : alors que dans l'énumération donnée ci-dessus, l'infini en acte selon les degrés son espèce ou de son genre propre devait contenir *actuellement* et *formellement* tous les degrés contenus sous son espèce ou genre, il devient maintenant possible de concevoir un infini du troisième type qui ne contienne pas *formellement* tous les degrés de son espèce, mais de façon seulement 'équipollente' et 'perfectionnelle', c'est-à-dire qui équivale et même surpasse infiniment en perfection tous les autres individus de son espèce propre – et de même pour le genre. Cette version β de l'infini des troisième et quatrième types permet à Bonet de concevoir les perfections divines, pourtant univoques à Dieu et à la créature, comme des infinis du troisième ou quatrième type.²

L'idée d'infinité absolue chez Bonet implique donc trois notions essentielles, quantitatives : l'exhaustivité, la totalité, et la perfection comme clôture quantitative de l'être. L'infinité proprement divine ne remplit pas le critère d'exhaustivité sous tous rapports (seule l'essence divine épuise tous les degrés contenus sous son espèce propre), mais répond en revanche au plus haut point aux exigences de totalité et de perfection. La déité est une entité close dans sa perfection ontologique. Chacune des formalités en Dieu est pensée selon le même modèle de l'infinité quantitative : volonté, intelligence, puissance, etc. seront pensés comme les *maxima* de quantité virtuelle compossibles en un même être, chaque formalité étant un 'tout partiel'³ parfait selon sa forme propre. Cette notion précise d'infinité pourra-t-elle encore permettre de penser quelque chose comme la simplicité divine ?

Infinité et identité

Deux questions sont posées par Bonet en ce sens : [1] « L'infinité divine est-elle la raison sous laquelle s'inter-identifient réellement toutes les <positivités> qui sont dans le premier moteur, de telle sorte que tout ce qui est infini formellement identifie réellement à soi

¹ *Ibid.* p. 389.

² *Ibid.*

³ Les formalités sont pensées comme des quasi-parties, puisqu'elles sont des constituants essentiels de l'être divin auxquels la raison de partie répugne pourtant en vertu de leur infinité, qui en fait quelque chose comme de très paradoxales 'totalités partielles'.

tout ce qui est formellement compossible à soi¹ ? » [2] « Toutes les <positivités> qui sont dans le premier moteur sont-elles infinies d'une unique infinité, ou est-ce que n'importe quelle <positivité> existant formellement dans le premier moteur est infinie de sa propre infinité ? »

[1] L'infinité, raison de l'identité réelle des formalités ?

La question [1] est construite de façon extrêmement précise. Elle signifie, en explicitant les termes techniques abstraits par des exemples : la sagesse est-elle identique, sur le plan de la *réalité*, à la bonté, à la justice, ou encore à la vérité qui sur le plan de la formalité lui sont simplement *compossibles* mais sans lui être identiques? Autrement dit : toutes les formalités compossibles mais distinctes, vérité, sagesse, bonté, puissance, volonté, intelligence, justice, etc., s'inter-identifient-elles dans le premier moteur sur le plan de la réalité, en vertu de l'infinité en laquelle elles communiqueraient ?

a) *L'héritage de Scot*

La façon même de poser cette question, par la distinction de deux « plans » métaphysiques qu'elle implique – celui de la forme et celui de la chose, est héritière de la solution scotiste au vieux problème de la simplicité divine : comment concilier simplicité divine et multiplicité des attributs en Dieu ? Puisque Duns Scot avait « inventé » les formalités, univoques à Dieu et à la créature et non identiques entre elles en tant que telles, il fallait une combinaison conceptuelle novatrice pour respecter l'impératif théologique de la simplicité divine – autrement dit, maintenir la distinction des formalités en Dieu sans introduire de composition dans l'être divin. Solution en deux temps² : [a] invention de la *res*, et [b] fonction identificatrice de l'infinité³.

[a] Pour tenir ensemble distinction et identité sans confusion conceptuelle, il fallait que ces deux propriétés appartiennent à deux niveaux différents de conceptualité : outre le plan de la formalité, Scot définit un second plan, plus profond et plus fondamental, celui de la *res*, « chose » ou « réalité » qui équivaldrait à ce que l'on entend par « sub-stance », au sens (latinisé) d'un substrat ontologique, de ce qui sous-tend l'essence d'un être comme une

¹ *Ibid.* p. 335.

² Distingués ainsi pour les besoins de l'exposé.

³ Sur le caractère novateur de cette « invention » de la logique de l'identité réelle par-delà la distinction formelle, voir O. Boulnois dans *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* intr. p. 71-72 : « Scot a conscience de l'originalité de la solution qu'il propose ; c'est pourquoi il en revendique franchement la paternité, en employant ce quasi-hapax sous sa plume : *ego*. Il faut en effet découvrir une autre « logique » que celle de l'identité formelle : la logique de l'identité réelle. Celle-ci ne nous a jamais été « transmise » par la tradition métaphysique, car celle-ci ne connaissait que des étants finis. En ceux-ci, l'identité réelle repose sur l'identité formelle : elles se recouvrent exactement, et l'on ne peut pas connaître l'une sans l'autre. »

consistance ontique se tenant au niveau le plus fondamental de cet être¹. On pourrait aller jusqu'à dire que l'essence de l'être divin s'analyse en sub-stance réelle et en forme intelligible. Parfaitement superposables dans les étants créés, ces deux plans sont distincts en Dieu, et rendent possible le maintien de la distinction des attributs divins (sur le plan formel – donc intelligible) *et* de la simplicité divine (sur le plan réel ou *réal* au-delà de l'intelligibilité de la forme)². Deux attributs divins (l'intelligence et la volonté par exemple) peuvent ainsi être identiques sur le plan de la *réalité* sub-stantielle sans perdre leur distinction sur le plan de la *formalité* distinctement intelligible. Deux formalités distinctes (sagesse et bonté, par exemple, en tant qu'elles sont univoquement prédiquées de Dieu et de la créature) peuvent être une seule et même « chose » (identiques *réellement*) en Dieu. Les différentes formalités en Dieu ne sont donc pas des entités circonscrites, incommunicables, étanches les unes aux autres : elles sont distinctes sur le strict plan de la formalité, mais identiques dans la *réalité* de la substance divine.

[b] Une fois distingués ces deux plans, il faut une *ratio* particulière à l'étant divin qui permette d'affirmer que des attributs, qui dans les créatures seraient distincts aussi bien formellement que réellement, s'identifient dans la réalité divine sans se confondre formellement³. Cette *ratio* ne peut être trouvée dans les formalités elles-mêmes, puisque les perfections divines sont univoques à l'étant créé et à Dieu – leur *forme* même, exprimée dans leur définition, ne varie pas. Mais ce qui ne *varie* pas de l'étant créé à l'étant divin peut encore être *modifié* ou modalisé, précisément par ce qui constitue l'étant divin comme tel : son *infinité*, qui est un *mode intrinsèque* de l'étant. C'est ce mode particulier à l'étant divin qui permet aux attributs de communiquer dans la réalité substantielle de Dieu, d'être une seule

¹ Le terme de 'substrat' est précisément utilisé par Bonet pour qualifier le mot 'res' en son sens premier, le plus précis des trois, et celui justement qu'il utilise pour parler d'identification réelle des formalités en Dieu. (*Theol. nat.* p. 336.)

² Dans le texte de Scot, trad. d'Olivier Boulnois : « Au troisième [doute] je concède que la raison de sagesse est infinie, et pareillement la raison de bonté, et que pour cela cette raison-ci est celle-là par identité, puisque l'opposé n'est pas compatible avec l'infinité de l'autre extrême. Cependant, cette raison-ci n'est pas formellement celle-là ; en effet, il ne suit pas : « il est véritablement identique à l'autre, donc il est formellement identique à l'identique » ; en effet il y a une véritable identité de a et de b, sans que a inclue formellement la raison de b lui-même. » Ord. I, dist. 3 q. 4, § 217, dans *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 293.

³ « Dans la créature finie, toute prédication vraie suppose une identité formelle. Il n'en va pas de même en Dieu, à cause de son infinité modale. « Parce qu'elle est une modalité de l'être, l'infinité peut être commune à des raisons formelles quidditativement irréductibles et leur conférer l'identité dans l'être sans supprimer leur distinction dans la formalité . » Les deux logiques qui se superposent dans la créature sont différenciées dans la déité. La prédication formelle peut s'appliquer, dans l'ordre quidditatif et transcendantal, aux perfections incréées, par une série de concepts univoques distincts. Mais la prédication « par identité » s'applique à l'être simple et commun de ces raisons formelles. » *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* , introduction d'O. Boulnois, p. 72.

et même *chose*, tout en demeurant irréductibles sur le plan de la formalité intelligible¹. L'appréhension intellectuelle de cette identification des attributs dans l'étant infini constitue l'intellection la plus haute que nous puissions atteindre de l'être divin, au-delà même de la conceptualisation formelle de ses attributs. Elle constitue l'intellection parfaite *in statu isto*.² De la sorte, l'infinité est chez Duns Scot infiniment plus qu'une simple « propriété négative », elle énonce au contraire l'affirmation suprême, puisqu'elle est négation de négation – et constitue la *ratio* la plus propre sous laquelle nous puissions saisir Dieu en son essence, au-delà de la prédication univoque qui constitue un stade inférieur de la connaissance.³ L'infinité remplit ainsi chez Scot la fonction de « racine commune de la simplicité divine », pour reprendre une expression d'Olivier Boulnois⁴.

Bonet partant d'une conception très différente de l'infinité, conçue comme un mode quantitatif qui ne serait pas propre à l'étant divin, ne peut évidemment pas lui faire jouer un

¹ L'univocité dans sa fonction cognitive, et l'infinité dans sa fonction d'inter-identification réelle, sont donc totalement solidaires l'une de l'autre : c'est l'univocité qui rend nécessaire et justifie l'invention d'un « liant » ontologique tel que l'infinité, pour maintenir l'unité et la simplicité divines.

² « L'infinité manifeste ici sa priorité sur tous les autres noms divins, et même sur les autres transcendants disjonctifs (nécessaire/contingent). C'est parce que l'essence divine est infinie que tous les attributs de cette essence lui sont identiques, et donc qu'ils sont identiques entre eux. En Dieu, les quiddités abstraites (séparées) communiquent immédiatement, à cause de leur mode d'être infini : considérées en elles-mêmes – « dans une telle abstraction très exclusive » – la raison de leur identité demeure.

Duns Scot peut donc affirmer à la fois que « la sagesse de Dieu est sa justice », du fait de son absolue simplicité réelle, et que la sagesse (dite de Dieu) n'est pas la justice (dite de Dieu), puisque ces deux quiddités sont formellement distinctes. La connaissance de Dieu autorisée par la « prédication par identité » est la plus haute connaissance que nous puissions avoir de Dieu naturellement. Elle correspond chez Duns Scot à la connaissance du cinquième genre dans la hiérarchie d'Henri de Gand, qui ramène la diversité des attributs divins à la simplicité de son attribut premier, l'être (*esse*). Cependant, chez Duns Scot, l'identité absolue de Dieu est assumée, non point par un « attribut premier », l'être, comme chez Henri de Gand, ni par participation à l'être impaticipé, comme chez Thomas d'Aquin ou Eckhart, mais par un « mode intrinsèque », l'infini. » *Ibid.* p. 72-73.

³ « Cette situation historique originale est justifiée par la structure particulière que Duns Scot donne à la connaissance de Dieu. « Etant infini » est le nom le plus propre et le plus éminent de Dieu parce qu'il articule, non plus deux, mais trois axes de la connaissance. Dans la série des qualités, le concept d'étant vient en premier parce que toutes les autres qualités convertibles s'y ajoutent de manière postérieure. Du point de vue quidditatif ou transcendantal, les perfections disjonctives sont celles qui permettent la connaissance la plus propre et la [plus] distinctive de Dieu, sous ses modes intrinsèques. Mais de ce point de vue, aucune raison ne vient donner la priorité au couple infini/fini sur l'autre disjonction nécessaire/contingent. C'est seulement la prédication par identité réelle qui fait de l'infini le couronnement de la connaissance naturelle de Dieu. Elle seule est la racine de la simplicité divine, par-delà toute distinction formelle. » *Ibid.* p. 73.

⁴ « En Dieu, l'infinité suppose à la fois l'affirmation absolue des perfections communes (dont elle est un simple mode), et la négation absolue des imperfections finies : elle se pose comme infiniment au-delà des deux. L'infini s'énonce donc comme la vérité convergente des trois voies dionysiennes, en même temps que leur intégration asymptotique dans le concept d'étant. Il enclôt en soi tout dépassement possible, et referme sur lui-même le concept d'étant dans sa perfection.

Puisque l'infini est au-delà des trois voies dionysiennes prises dans leur distinction, il dépasse même la distinction des formes que chacune d'elles permet de prédiquer univoquement : l'infini est donc la racine commune de la simplicité divine. Ceci vaut dans deux directions : verticale, par mise à l'écart de la composition que suppose la créature, horizontale, par dépassement de la distinction formelle entre les différents attributs divins. » *Ibid.* p. 70.

tel rôle de premier plan. Sur quels points précis se démarque-t-il de son maître, et quelles en sont les conséquences ?

b) Reconfigurations

L'argumentation de Bonet prend son point de départ dans la notion d'infinité telle qu'elle a été définie plus haut, comme totalité parfaite, et non au sens ontologique et propre à Dieu que lui prêtait Scot. La notion d'*inclusion* en est l'une des idées-forces. Bonet commence par préciser ce dont il s'agit : c'est de l'identification des parties infinies entre elles¹ qu'il va traiter, et non de l'indentification des parties infinies au tout infini – il est de toute façon entendu que toute totalité identifie d'une manière ou d'une autre à soi ses parties, et la totalité infinie n'y fait pas exception. La question est donc la suivante : une partie du tout infini, elle-même infinie formellement, identifie-t-elle à soi toutes les autres parties qui lui sont compossibles ?²

Conformément à la technique argumentative fréquente chez lui, Bonet commence par des considérations sur les parties infinies en général, en deux propositions négatives : [1] des parties infinies extensivement (ou d'un infini en extension) ne peuvent s'identifier entre elles. Exemple : dans un corps blanc infini, la ligne infinie, la surface infinie et la blancheur infinie ne seraient pas identiques entre elles (p. 42-43). Ces différentes parties seraient au contraire aussi distinctes que celles d'un corps fini. [2] Les parties d'un infini d'intensité ne s'identifient pas l'une l'autre, mais l'une demeure extérieure à l'autre. Exemple : dans une chaleur infinie intensivement, la chaleur, la sècheresse et la rougeur ne s'identifieraient pas les unes aux autres.

Le sujet semble donc bouclé d'avance, puisque *l'infinité en général n'est jamais une raison suffisante pour que les parties de l'infini s'identifient les unes aux autres*. On ne voit *a priori* pas pourquoi il en irait différemment dans le premier moteur. Bonet repose pourtant la même question à propos de Dieu, non content de ce préambule général : puisque l'essence du premier moteur est infinie, ce dernier identifie-t-il à soi, en vertu de son infinité, tout ce qui lui est compossible ?³ On observe ici un léger déplacement par rapport à la déclaration d'intentions de Bonet : il ne pose pas précisément la question de l'inter-identification des formalités (comme le faisait Scot), mais demande si l'essence, autrement dit le tout infini,

¹ Il est intéressant de relever ici la façon dont Bonet pense Dieu en termes de partie et de tout : Dieu est ici pensé comme une totalité infinie, dont les attributs et autres formalités sont les parties elles-mêmes infinies. La chose est d'autant plus remarquable que Bonet affirme ailleurs, lorsqu'il traite de la possibilité ou non de la composition en Dieu (p. 348 sq.), que rien en Dieu ne peut avoir raison de partie, en raison justement de l'infinité.

² *Ibid.* p. 335.

³ *Ibid.*, p. 336.

identifie à soi toutes les formalités qui lui sont compossibles, autrement dit les parties infinies, et ce en vertu de l'infinité propre de l'essence. A moins que l'essence chez Bonet n'assure précisément pas la fonction du *tout* vis-à-vis des autres formalités, mais soit conçue comme une formalité parmi d'autres quoique la plus originaire ?

Bonet aborde le problème en examinant d'emblée la solution proposée par Scot, filtrée à travers sa propre compréhension quantitative de l'infinité :

Quelqu'un soutient que l'essence du premier moteur identifie à soi, en raison de son infinité, tout ce qui lui est compossible, réellement mais non formellement. L'évidence de cette proposition peut être manifestée ainsi : <l'infinité> en termes de quantité virtuelle est une chose, <l'infinité> en termes de quantité matérielle en est une autre. Un tout <infini> en quantité virtuelle peut être absolument simple <et> indivisible en plusieurs choses (*res*) – comme l'intelligence séparée, qui est un certain *quantum* virtuel, est cependant simple et indivisible en plusieurs choses (*res*), comme on l'affirme communément¹.

Bonet concède donc qu'il puisse – peut-être – en aller différemment pour la quantité matérielle (extensive ou intensive) et la quantité de force ou quantité virtuelle, mais ne conçoit pas l'infini métaphysique au sens de Scot. Bonet semble en outre ici concevoir l'infinité en Dieu selon le schéma des intelligences séparées, et non selon un modèle qui serait absolument propre à Dieu.

Cette précision faite, Bonet s'appuie sur une distinction opérée en métaphysique entre trois sens du mot *res*, correspondant en partie à la double signification du terme *ens* : *res* peut désigner [1] le substrat d'un être à la manière d'un mode intrinsèque, précision faite de tout le reste, ou bien [2] n'importe quelle positivité hors de l'intellect, ou bien [3] la totalité aboutie de la chose, ce qui est communément désigné par le terme *res* – qui équivaut alors parfaitement à notre « chose »².

i. « Per modum substracti »

En prenant le terme *res* selon sa première acception, selon qu'il désigne un certain substrat et un mode intrinsèque, alors

la *res* de l'essence du premier moteur identifie réalement [ou : réellement] à soi toute réalité qui lui est compossible, de telle sorte qu'il n'y a nulle distinction entre la réalité de l'essence et les réalités de toutes les autres, puisqu'une unique réalité en tant que mode intrinsèque leur correspond (à l'essence et à toutes les autres) ; car si la réalité de l'essence de la chaleur était infinie formellement, elle inclurait nécessairement en elle

¹ *Ibid.*, p. 336.

² Cf. Annexe I, texte 3, p. 676 sq.

tous les degrés de la chaleur – ainsi la réalité de l'essence du premier moteur, infinie formellement, clôt sous elle réalement toutes les réalités, et les identifie à soi¹.

La *res* selon cette acception est donc une *réalité* – ou une *choséité* – transversale, qui traverse toutes les dimensions d'un être pour lui donner sa consistance interne, un *mode intrinsèque* qui réifie l'être, d'une façon analogue à l'infinité qui modalise la quantité d'un être en en traversant chacune des strates ontologiques. En ce sens, on peut comprendre que l'essence du premier moteur identifie dans sa *réalité* propre la réalité de l'intelligence, de la volonté, etc., mais c'est en un sens tout différent de l'identité réelle de Scot. Si chez Scot l'intellection de l'identité réelle des attributs divins dans l'infinité de Dieu était le *summum* de l'intellection métaphysique de Dieu, chez Bonet elle tend à devenir l'idée presque triviale que tout en Dieu serait « chosifié » par une même « choseité », que donc tous les attributs divins communient dans une même choseité ou réalité conçue comme un mode intrinsèque. La *res* dans son premier sens, comme l'*ens*, tient le degré le plus bas dans l'échelle de perfection des quiddités ; comprendre l'identité réelle des perfections divines c'est concevoir qu'au niveau le plus inférieur et le plus imparfait, ces perfections sont unies dans une même chose ou partagent la même consistance réelle – la connaissance suprême de Dieu sera par conséquent, en toute logique, intellection des formalités puisqu'il n'y a rien à intelliger de plus dans la 'chose'. Il n'y a dès lors chez Bonet aucun au-delà de la forme intelligible où se dépasserait la connaissance formelle positive du théologien – Bonet abandonne ici l'une des intuitions métaphysiques les plus profondes de Duns Scot.

L'identité réelle des attributs divins se comprend également chez Bonet à travers le prisme d'un infini quantitatif d'inclusion : s'il y a en Dieu une *réalité infinie*, cela signifie que cette réalité de l'essence divine inclut en soi tous les degrés de 'sa propre espèce' – tous les 'degrés de réalité' en Dieu, faisant ainsi de la réalité divine une sorte d'infini du troisième type (version β) : « la réalité formellement infinie de l'essence du premier moteur clôt réalement sous soi toutes les réalités, et les identifie à soi² » – de la même façon qu'un tout infini identifie à soi ses parties (comme une chaleur infinie s'identifie tous les degrés de la chaleur). Bonet applique avec rigueur les conclusions de son préambule : seul le même peut s'identifier avec le même en vertu de l'infinité – la réalité infinie de l'essence divine identifie à soi toutes les réalités existant en Dieu, celles de l'intellect, de la volonté, etc. Le fait que la 'réalité de l'essence' identifie à soi toute réalité du premier moteur n'implique donc pas que la quiddité de l'essence s'identifie toutes les autres quiddités :

¹ *Theol. nat.* p. 336.

² *Ibid.* p. 336.

La concaténation suivante est dépourvue de nécessité, qui déduit que 'si la réalité de l'essence identifie à soi en vertu de l'infinité toute autre réalité qui lui est compossible, donc la quiddité de l'essence en vertu de l'infinité identifie à soi formellement toute quiddité qui lui est compossible', de la même façon que l'on ne peut déduire 'la ligne en raison de l'infinité identifie à soi toute ligne compossible, donc elle identifie à soi toute surface'. La raison en est la suivante : que l'infinité est bien la raison d'identifier ce qui est de même nature et espèce, mais non ce qui est d'une autre raison et espèce ; donc la réalité de l'essence en vertu de l'infinité identifie absolument à soi tous les degrés de sa nature et espèce – à savoir tous les degrés de réalité qui lui sont compossibles –, mais elle ne rend pas identique <à soi> ce qui n'est pas de sa nature et espèce, comme la quiddité de l'essence et de l'intellect, et de la volonté, et des autres attributs. Or il est évident qu'il faut dire de même que la quiddité de l'essence du premier moteur en vertu de l'infinité identifie absolument à soi tous les degrés de sa nature et espèce, à savoir tous les degrés de l'essence – et rien ne lui manque, mais elle les clôt tous sous elle – ; toutefois elle n'identifie pas à soi en vertu de l'infinité ce qui est d'une autre nature et espèce, comme la quiddité de l'intellect et de la volonté et des autres attributs, et vice-versa.¹

Contrairement à ce qu'affirme toute une tradition de pensée, il n'y a donc *aucune conciliation des contradictions en Dieu* – ici c'est le principe du Même qui règne incontesté².

ii. « *Per modum resultantis* »

En prenant le terme 'res' à la façon d'un prédicat universel, selon qu'il désigne cette fois-ci l'entité résultante, soit le produit fini métaphysique, il est évident pour Bonet qu'une telle identification de toutes choses en vertu de l'infinité ne se peut pas, à cause précisément de la thèse de l'univocité : si toutes les formalités étaient posées comme identiques en Dieu, tout en maintenant la thèse de l'univocité, alors on pourrait prédiquer l'essence divine elle-même des autres êtres dans lesquels se trouvent ces formalités univoques, ce qui est évidemment faux. Il s'ensuivrait également qu'il n'y aurait formellement dans le premier moteur qu'une seule quiddité formelle, unique sous tous rapports – la quiddité de l'essence³.

¹ *Ibid.* p. 337.

² Il est à noter que pour Bonet, cette inter-identification réelle des formalités en Dieu est bien le maximum possible de simplicité et d'indivisibilité que l'on puisse attribuer à un être – en ce sens Dieu peut être dit *summe simplex* sinon absolument simple, aussi insatisfaisant que cette solution puisse paraître à un absolutiste de la simplicité divine. « Toute perfection absolue est naturellement disposée à être 'le même réalement' (*idem realiter*) avec une autre perfection absolue – bien plus : toutes les perfections absolues sont naturellement disposées à être 'le même réalement' dans un unique suppôt. La preuve en est que dans le premier moteur se trouvent toutes les perfections absolues : or il les contient avec une identité réelle absolue, puisqu'il est au plus haut point simple et indivisible – comme cela a été dit plus haut. » *Ibid.* p. 401.

³ Cette position, pourtant courante parmi les théologiens médiévaux – c'est tout simplement la thèse de la simplicité divine prise dans sa radicalité –, est qualifiée par Bonet de « imagination » (*ymaginacio*) au sens d'une figuration mentale ou fiction intellectuelle : « il semble que soit <imaginée> cette configuration : l'essence du premier moteur serait indivisible et simple et absolument infinie, contenant de façon unitive et identique-à-soi l'intellect et la volonté et tout autre perfection absolue, que cette dernière soit de même raison que <l'essence>

Selon les principes métaphysiques qu'il suit, Bonet ne peut donc admettre l'identité réelle des formalités que selon la première acception des termes '*res*' et '*realitas*', comme mode intrinsèque¹.

b) L'être divin n'est pas absolument indivisible

En conséquence directe de ses principes métaphysiques, appliqués de façon très stricte à l'étant divin, Nicolas Bonet est amené à reconsidérer la question de l'indivisibilité de Dieu (non divisible en parties), en y introduisant d'importantes restrictions.

Bonet réaffirme d'abord quelques évidences : le premier moteur est indivisible extensivement, puisque, n'étant pas un corps, il n'a pas d'extension. Il n'est pas divisible non plus en matière et en forme en raison de son immatérialité. Chaque formalité en Dieu étant absolument simple et indivisible, le premier moteur n'est pas divisible en plusieurs degrés d'une même *ratio*, comme plusieurs degrés d'essence, de volonté, etc. La simplicité divine est à comprendre en ce sens très précis :

On doit donc se figurer que l'essence du premier moteur est quelque chose de positif tout à fait simple et indivisible, et dans l'essence duquel – en se tenant exclusivement en dessous de l'essence² – il n'y a absolument aucune divisibilité ni distinction dans <l'essence> elle-même, ni aucune non-identité dans sa nature, mais elle est simple, indivisible, et impartible ; d'où <il découle que> celui qui pourrait la voir intuitivement en tant qu'elle est visible, verrait qu'elle est elle-même absolument indivisible en plusieurs degrés de la même raison <formelle>³.

Ayant ainsi fait droit à la thèse de la simplicité divine, Bonet peut affirmer avec conviction que le premier moteur est pourtant *divisible en formalités distinctes* :

Les propriétés dans le premier moteur sont distinctes (*prescise*) les unes des autres en vertu de la nature de la chose, donc le premier moteur n'est pas absolument indivisible et impartible ; il est par conséquent divisible et fractionnable et scindable par la nature de la chose en plusieurs propriétés qui ne sont pas de même raison <formelle>.⁴

ou d'une autre raison – selon que l'on reconnaît ce type de propriétés dans les <choses> inférieures. » *Ibid.* p. 338-339.

¹ Pour l'argumentation complète de Bonet, voir §2 p. 339-342.

² Le terme '*infra*' est à comprendre en relation avec les degrés d'essentialité ou d'étantité que l'essence contient sous elle, comme exprimé dans l'un des arguments *contra* opposés à Bonet : « Il semble que son essence contient davantage de degrés d'entité que n'importe quelle autre essence – bien plus : elle contient *sous elle* des degrés infinis d'entité, puisqu'elle est formellement infinie de l'infinité de la nature et de l'espèce propre (...), donc il semble qu'elle soit divisible et fractionnable en ces degrés qu'elle clôt *sous elle* ». *Ibid.* p.345.

³ *Ibid.* p. 346.

⁴ *Ibid.* p. 347.

De même, le premier moteur n'est pas indivisible en plusieurs entités dont les raisons formelles sont autres¹, mais au contraire il y a en lui diverses perfections et propriétés dont les raisons formelles sont autres, comme l'intellect et la volonté, etc. : Bonet répète ici tout simplement ses thèses habituelles sur la distinction des formalités. Il en découle que le premier moteur est également divisible en plusieurs degrés d'une autre *ratio*². Bonet en vient ainsi à admettre que, dans une certaine mesure, la quiddité de l'étant est plus simple que l'essence du premier moteur : « elle est plus simple d'une simplicité opposée à la divisibilité en plusieurs degrés d'une même raison ». Les propriétés du premier moteur sont de même divisibles en plusieurs degrés d'une autre raison³.

Cette importante concession aux règles de la conceptualité formelle nous fait toucher du doigt l'interpénétration entre le conceptuel et le réel dans la pensée de Bonet, qui semble faire comme si il y avait, sans réserves, adéquation entre l'être de Dieu et la façon dont l'esprit humain le conçoit. L'échafaudage conceptuel par lequel il tente d'appréhender ce qu'est Dieu de la façon la plus précise et la plus exhaustive possible devient Dieu même.

[2] Plusieurs infinités en Dieu ?

La réponse à la seconde question – y a-t-il une unique infinité en Dieu, comme il y a une seule existence, une seule éternité, une seule réalité, ou au contraire une infinité propre à chaque formalité ? – est caractéristique de la pensée de Nicolas Bonet : si l'infinité suit la raison formelle de la quiddité, comme il a été défini précédemment⁴, alors chaque formalité en Dieu a une infinité qui lui est propre, au même titre qu'elle a une perfection qui lui est propre. Bonet tire ici les conséquences du « principe de clôture » qui gouverne sa pensée de l'infini (troisième, quatrième et cinquième types) : toute formalité distincte en Dieu forme un tout parfait infini, selon une infinité ou un maximum de quantité virtuelle qui lui est propre. Il n'y a donc aucune raison de penser une unique infinité en Dieu, mais la conclusion opposée découle nécessairement de la pensée de l'infini selon Bonet. Bonet consacre ici la dislocation

¹ Non pas simplement différentes, mais *autres* : la différence se conçoit de deux êtres qui ont quelque chose en commun et un élément par lesquelles elles diffèrent (par exemple deux espèces d'un même genre), alors que l'altérité se conçoit sans communauté (par exemple, les différences individuelles en tant que différences, ou encore l'intellect et la volonté considérés sous leur raison propre).

² « <L>'essence du premier moteur est proprement définissable, et par conséquent analysable en plusieurs degrés de raison autre, car elle inclut par soi plusieurs concepts quidditatifs contractables et qualitatifs contractants : elle inclut en effet par soi selon le premier mode l'esprit et la substance, et l'étant illimité, et ultimement la quiddité de l'étant, dans laquelle il faut faire repos puisque elle est tout à fait indivisible et impartible, et absolument simple. » *Ibid.* p. 347.

³ *Ibid.* p. 347.

⁴ *Ibid.* p. 344.

de l'infini métaphysique de Scot, aussi bien qu'une incapacité plus dure de penser la simplicité divine en dépassant le plan de la forme intelligible.

c) Composition ou « pluri-position » ?

Le même type de restrictions se retrouve lorsque Bonet analyse la troisième passion négative du premier moteur, à savoir l'incomponibilité : le premier moteur est dit incomposé et impossible – soit, mais en quel sens ? Bonet commence ici encore par s'interroger sur ce qu'est la composition et quelles en sont les conditions de façon générale, avant d'appliquer ces considérations au premier moteur. Il distingue deux types de composition : composition '*cum hiis*' (entrer en composition avec d'autres êtres) et composition '*ex hiis*' (être composé de parties constituantes). La question de la composition '*cum hiis*' ne sera pas analysée ici, étant entendu que le premier moteur ne peut en aucun cas entrer en composition avec un autre être, quel qu'il soit¹.

Bonet liste cinq conditions propres au composé '*ex hiis*' : [1] il inclut une partie potentielle, donc une certaine imperfection puisque l'être en puissance ne saurait être parfait ; [2] il n'est pas identique à ses parties² : un composé n'est pas simplement la juxtaposition de deux parties, mais nécessite un *tertium quid* en quoi se réalise l'union des deux parties, et qui n'est pas identique aux parties ; [3] il comporte une certaine postériorité *de nature* (il est postérieur aux parties qui le constituent) ; [4] il est dépendant de ses parties, puisque les parties constitutives, comme la matière et la forme, sont causes du composé ; [5] il comporte une certaine pluralité, au minimum une « trinité » : deux parties composantes, et un troisième terme résultant qui actualise l'union de ces parties³.

Certaines de ces conditions ne sont pas incompatibles avec le concept du premier moteur, selon Nicolas Bonet : [2] le premier moteur comporte une certaine altérité (*alietatem*) vis-à-vis de ses principes constituants (quiddité de l'étant, de l'esprit, de la substance, et différences contractantes) ; [3] étant principié, il inclut de même nécessairement une certaine postériorité de nature vis-à-vis de ses principes intrinsèques dont il est en un certain sens « composé » ; [5] il comporte enfin une certaine pluralité, pluralité des principes intrinsèques et du tout constitué. Si la raison de composé devait « répugner » au premier moteur, ce serait

¹ L'enjeu de la question de la composition '*cum hiis*' regarde la théorie de l'intellection et de la volonté divines : si Dieu intellié ou veut un objet extérieur à lui, alors cet objet entre en composition avec son intelligence ou sa volonté, donc avec lui-même. Pour n'exprimer que l'essentiel, Bonet répond à cela que l'intellect et la volonté de Dieu ne font que « terminer la dépendance de l'objet », mais n'entrent aucunement en composition avec cet objet, et en dépendent moins encore. *Ibid.* p. 351-353.

² En latin : « *includit quandam alietatem ad suas partes* », p. 348.

³ *Ibid.* p. 349.

donc en raison des conditions [1] (inclure une partie potentielle et donc une imperfection) et [4] (inclure une certaine dépendance). La condition de dépendance est tout simplement oubliée dans le développement de l'argumentation – Bonet n'invalide donc pas l'idée que le premier moteur puisse dépendre de ses constituants intrinsèques.

[1] Les raisons d'imperfection et de partie répugnent au premier moteur en raison du type d'infinité qui lui est propre, comme cela été défini plus haut¹. Mais le point crucial qui pose ici difficulté chez Bonet est le statut métaphysique de la quiddité de l'étant, de la substance, etc., autrement dit de toutes les réalités univoques à Dieu et à la créature, antérieures à la différence individuelle qui constitue le premier moteur en tant que tel : comment se peut-il que le premier moteur soit constitué de la quiddité de l'étant, qui est un pur possible métaphysique, et de différences successives, sans introduire dans le premier moteur l'imperfection métaphysique attachée au statut de partie potentielle ? La potentialité étant de soi une réalité imparfaite, la contradiction semble irrémédiable². Bonet s'en tire par un tour de passe-passe : en dépit de toutes ces difficultés, il n'y a pas composition à proprement parler dans le premier moteur, puisque l'infini ne peut avoir raison de partie, et ne peut donc pas entrer en composition.³

Je réponds qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui est constitué par soi d'un contractant et d'un contractable soit composé à proprement parler, mais cela est vrai uniquement de l'être un par soi dont les composants sont finis, et dont la grandeur consécutive à ces constituants est finie ; or la quiddité de l'étant et de n'importe quel contractable dans le premier moteur n'a de soi aucune grandeur ni finie ni infinie (je dis 'contractable', c'est-à-dire commun à soi et aux autres). La raison de cette affirmation est la suivante : si une grandeur quelconque était par soi consécutive à ces <quiddités univoques>, alors cette grandeur serait soit finie, soit infinie ; et si elle était finie, partout où elle se trouverait, elle serait toujours finie – de même si une grandeur infinie était consécutive à cette quiddité univoque, partout où elle se trouverait, cette quiddité serait infinie dans ce <sujet> – l'un et l'autre cas sont impossible, donc etc.⁴

¹ *Ibid.* p. 353.

² L'aporie est exprimée par Bonet lui-même : « Il semble que partout où se trouve la quiddité de l'étant et de la substance et de tous les transcendants, ils auront raison de partie et de puissance ; or on trouve dans le premier moteur la substance univoque (...), donc ils auront raison de partie. » *Ibid.* p. 353.

³ Il semble qu'il y ait contradiction entre cette affirmation péremptoire, et ce que Bonet avait dit plus haut des différents types d'infinité : puisqu'on peut fort bien concevoir une composition de parties infinies, par exemple dans un corps infini composé de surface infinie, ligne infinie, couleur d'intensité infinie, etc., et que les formalités en Dieu ont été qualifiées par lui de 'parties' (*cf.* p. 335), puisqu'enfin il n'y aurait pas une unique infinité en Dieu, mais une infinité par formalité et propre à chacune (*cf.* p. 343-344), comment l'argumentation développée par Bonet permet-elle encore d'exclure en Dieu une composition de parties infinies, sur le modèle des parties d'un corps infini ? Dans la mesure où Bonet confond 'finité' (quantitative) et 'finitude' (métaphysique), l'aporie est dure.

⁴ *Theol. nat.* p. 353.

A la question de savoir pourquoi aucune grandeur déterminée, finie ou infinie, n'est attachée aux transcendants, alors qu'une grandeur déterminée suit par nature les autres quiddités non univoques, Bonet ne donne aucune réponse argumentée – il se contente d'un simple « *hoc est hoc* » : c'est ainsi et non autrement et l'on ne peut en rendre raison.

Qui plus est, en se concentrant sur la question de la possibilité ou non de la composition de réalités infinies, Bonet laisse de côté la question de la potentialité en Dieu, laissée sans réponse décisive. Il répond donc à côté du sujet, puisque l'interrogation portait sur la condition [1] du composé : inclure une partie potentielle, et donc une imperfection (*cf. supra*). Or Bonet ne nie jamais l'existence d'une potentialité en Dieu, puisqu'elle est précisément impliquée par son système métaphysique. Sa réponse revient en fait à invalider la nécessité de la condition [1] du composé : la potentialité (ou la contractabilité) ne fonderait la composition que dans le cas de parties finies – ce qui ressemble fort à un *deus ex machina*.

De toute évidence, les dérobades de Bonet nous indiquent que nous touchons là l'une des tensions principales de sa pensée, le nœud par lequel Bonet s'efforce de tenir ensemble la conception traditionnelle de Dieu (être absolument simple, donc incomposé) et les conséquences les plus évidentes de ses principes métaphysiques. Bonet ne peut plus s'en tirer ici qu'en jouant sur les mots : *il n'y aura « composition » en Dieu qu'en un sens équivoque – une composition au sens large comprise comme « pluri-position »*. C'est ainsi que Bonet conclut son argumentation sur la composition '*ex hiis*' :

Donc le premier moteur n'est pas composé d'une composition '*ex hiis*' à proprement parler. Mais si l'on prenait le terme 'composition' en un sens large et quasi-équivoque, et que l'on entendait la composition comme une 'pluri-position', alors nous admettons la composition dans le premier moteur, car il y a véritablement <en lui> position de plusieurs quiddités, dont l'une est contractable et déterminable, et l'autre contractante et déterminante, desquelles est constitué le premier moteur, et en lesquelles il est analysable comme en des principes intrinsèques. Il apparaît donc que le premier moteur n'est pas composé d'une composition '*ex hiis*', et comment on peut admettre qu'il le soit, bien que cela soit dit improprement.¹

Pour sauver à la fois l'univocité métaphysique stricte sur laquelle il construit sa théologie, et l'interdit théologique de la composition en Dieu, Bonet en vient à invoquer paradoxalement l'équivocité du concept de composition dit de Dieu ou de la créature, et à inventer un concept de « pluri-position » pour exprimer la composition propre à Dieu – car il s'agit bel et bien d'une forme de composition. La simplicité divine est morte de sa belle mort métaphysique, décomposée en simplicité des seules formalités prises une à une.

¹ *Ibid.*, p. 355, l. 1-5.

2. IMMORTALITE COMME IMPOSSIBILITE DE CESSER DE PENSER

La question de l'immortalité du premier moteur, si évidente qu'en soit la réponse, est l'occasion d'un développement intéressant pour notre propos : quel type d'être vivant est le premier moteur, et en quoi consiste sa vie propre ? C'est l'intellectualisme de Nicolas Bonet qui se révèle ici dans toute son ampleur.

Un être peut être dit « vivant » en trois sens : [1] il peut être dit « vivant » *dénotativement*, à la façon dont le corps est dit « vivant » en raison de l'âme qui l'informe ; [2] il peut encore être dit « vivant » *inclusivement*, parce qu'il inclut en lui un principe vital – l'homme est dit « vivant » *inclusivement* en raison de l'âme qui est en lui ; [3] il peut enfin être dit « vivant » *essentiellement* et *quidditativement*, comme l'âme est dite vivante quidditativement parce qu'elle est principe de vie.

L'âme elle-même, comme principe de vie, peut être dite « vie » en un double sens, *formellement* ou *fondamentalement*. [1] La vie formelle consiste dans l'acte même d'intelliger, lorsque l'âme se trouve 'à la fine pointe de l'intellect' :

Par 'vie formelle' ou par 'vivant formellement', je comprends l'acte même d'intelliger, lorsque l'âme est à la fine pointe de l'intellect, parce que 'vivre' ainsi compris n'est pas autre chose qu'expérimenter en acte, et être en vigueur, et être en acte second, d'où 'vivre' n'est rien d'autre que comprendre – en effet, l'âme n'expérimente que lorsqu'elle est en acte second, et par conséquent c'est en acte second que 'vivre' est dit au sens propre ; en un sens donc la 'vie' dans l'âme est dite 'expérience actuelle' et 'acte même d'intelliger'.

[2] En un second sens l'âme est dit 'vivre' d'une vie fondamentale en acte premier : cette 'vie fondamentale' est l'âme elle-même et essentiellement en tant qu'elle est distinguée de l'acte d'intelliger qui est son acte second.

La vie en son sens le plus propre consiste donc dans la 'vie formelle', autrement dit l'acte d'intellection. C'est précisément cette vie formelle, et par conséquent l'immortalité formelle, qui conviennent au plus haut point au premier moteur : Dieu ne peut être dit 'immortel' dénotativement ni inclusivement, puisqu'il n'a pas l'âme comme partie de lui-même¹. Il est revanche immortel fondamentalement, puisque son essence même est vie, et il est surtout immortel formellement, puisqu'il est acte pur et donc intellection actuelle pure. Cette vie formelle du premier moteur se décompose en [1] intellection absolue, et [2]

¹ *Ibid.* p. 363.

intellection objectale. [1] Le premier moteur est absolument immortel quant à sa vie formelle absolue, parce qu'en lui vie fondamentale et vie formelle absolue sont réellement (ou réalement) identiques. [2] La vie formelle objectale dans le premier moteur consiste quant à elle dans la production de l'objet dans l'être-connu, et se subdivise en deux : production de l'objet relativement à soi, ou relativement à un objet distinct. Le premier moteur est absolument immortel quant à sa vie objectale relativement à soi, qui consiste à se produire lui-même dans l'être-connu :

On le prouve, car la production de son essence dans l'être-connu est identique à son essence, selon l'opinion générale (car c'est plus bas qu'il en sera question), donc une telle vie est indéfectible et inextinguible objectivement. Et deuxièmement, car la production de l'essence du premier moteur dans l'être-connu est absolument nécessaire, car le premier moteur se comprend nécessairement et est nécessairement à la pointe de l'intelligence vis-à-vis de soi.¹

Quant à la vie objectale du premier moteur relativement à un objet distinct, Bonet affirme que le premier moteur est immortel de cette vie objectale relativement aux termes simples et aux complexions nécessaires, qui sont nécessairement exemplifiées et connues dans l'essence du premier moteur, et posées dans l'être objectal. Mais il n'est pas absolument immortel de cette vie formelle objectale relativement aux complexions contingentes, qui ne sont pas représentées dans l'essence du premier moteur.

La conclusion de Bonet résume parfaitement ses positions :

Concluons donc le chapitre de l'immortalité du premier moteur : toutes choses dans le premier moteur vivent d'une triple vie, la première : la vie essentielle du premier moteur, la deuxième : son intellection absolue, la troisième : la compréhension objectale. Les deux premières vies sont nécessairement inextinguibles, mais la troisième est inextinguible relativement à certains objets, mais non relativement à tous².

Cette compréhension de l'intellectualité en soi selon un modèle univoque – donc anthropomorphe, structuré selon le modèle de la relation de l'intellect à une *représentation objectale*, est caractéristique d'un schéma de pensée qui traverse de part en part toute l'œuvre de Bonet comme une structure portante.

*

¹ *Ibid.* p. 368.

² *Ibid.* p. 380.

CONCLUSION

de la section 2

La discussion des propriétés négatives du premier moteur se ramène à un petit nombre de conclusions simples, mais dont la portée est loin d'être négligeable. Que le premier moteur soit invisible, non localisable et immuable présente peu de difficulté, et pour tout dire peu d'intérêt pour notre propos – mais chacune des autres propriétés donne lieu à des conclusions importantes qui méritent d'être soulignées.

[1] Le premier moteur est infini, mais d'une infinité conçue sur un mode quantitatif qui n'a plus rien à voir avec le concept d'*ens infinitum* si central chez Duns Scot. L'infinité n'est pas comme telle fondement de la simplicité divine, puisqu'il y a en Dieu autant d'infinités qu'il y a de formalités. C'est l'infinité de la *réalité* de Dieu, conçue comme infinité du troisième type (β), qui permet d'affirmer que toutes les formalités en Dieu communiquent dans une même *réalité infinie* conçue comme un mode intrinsèque, facteur de réification. Le seul point commun entre les formalités en Dieu est leur *réalité* ou *choséité* : ce point commun est le minimum permettant d'affirmer l'unité réelle sub-stantielle de Dieu, le dernier lieu où peut encore être affirmé quelque chose comme la simplicité divine.

[2] Le caractère *indivisible* de Dieu est en conséquence conçu d'une façon très restrictive : Dieu est évidemment indivisible extensivement, et indivisible en matière et en forme. Mais *il est divisible en formalités distinctes*, elles-mêmes simples et indivisibles. La simplicité a donc déserté l'être total de Dieu, pour trouver refuge dans les formalités considérées à part soi. Ces formalités deviennent chez Bonet des quasi-parties de l'être divin.

[3] L'être divin n'est pas sujet à composition dans l'acception stricte de ce terme, puisque composition suppose partie et donc finitude, potentialité et imperfection. Il est pourtant composé en un sens large et quasi-équivoque, pour lequel Bonet invente le terme de « pluri-position ». Bonet applique sans complexe trois des cinq conditions de la composition au premier moteur : l'altérité vis-à-vis des parties constituantes, la postériorité de nature vis-à-vis des principes qui le constituent et dont il est en quelque sorte « composé » (l'étant, l'illimitation, la substance, etc.), et la pluralité. La première condition (potentialité – donc imperfection) n'est exclue qu'au prix d'affirmations gratuites et parfois de franches contradictions : Dieu ne peut pas être composé puisqu'il est infini et que l'infini ne peut avoir raison de partie – alors que Bonet affirme ailleurs la possibilité d'un corps infini composé de parties infinies. En outre, il ne répond ici qu'à la question de l'imperfection attachée au statut de partie, et non à la question de la potentialité qu'il élude tout bonnement, alors que Dieu est

« composé » de cet *ens* qui a été défini dans la *Métaphysique* comme un pur possible métaphysique. La contradiction est ici flagrante. La condition [4] (dépendance vis-à-vis des parties constituantes) est tout bonnement oubliée dans le fil du développement.

[4] La notion d'infinité développée par Bonet influe également sur sa démonstration de l'unicité de Dieu : la véritable raison pour laquelle le premier moteur est nécessairement un est son infinité, car il est impossible qu'il existe plusieurs infinis du troisième type au sein d'une même espèce.

[5] L'immortalité de Dieu enfin répond en tous points à la définition de l'individualité divine donnée par Bonet : la représentation objectale de tous les êtres dans l'intellect divin, qui est à la fois la différence individuante de Dieu, et sa vie la plus propre.

Les négations en Dieu se fondent ainsi sur le socle de positivité défini dans la *Métaphysique* en ouverture de la *Théologie naturelle*, et sont soumises à des restrictions très radicales : le premier moteur est infini, mais...son infinité n'implique pas simplicité, indivisible, mais...en un certain sens seulement, non-composé, mais...composé en un sens équivoque (ou pourrait dire : 'pluriposé') etc. Le terrain est ainsi préparé pour la construction des propriétés positives de Dieu.

*

* *

Section 3

Les propriétés positives

Pour définir les propriétés positives de la première intelligence, Bonet ne se contente pas d'une déduction logique à partir d'un jeu de propriétés négatives, comme, par exemple, la spiritualité à partir de l'immatérialité, à la manière de Thomas d'Aquin dans le traité *De Deo uno*. Il procède au contraire à une prédication univoque d'un certain nombre de caractéristiques abstraites de l'observation des êtres créés, pour les appliquer telles quelles à l'être divin. La perfection absolue de Dieu découle logiquement, selon Bonet, de son infinité ; il entreprend par conséquent de déterminer ce qui constitue la perfection absolue de Dieu¹. Pour ce faire, deux choses sont nécessaires : une méthode qui permette d'identifier les

¹ « Or, puisqu'il a été dit que le premier moteur est absolument infini, et par conséquent absolument parfait, à qui rien ne manque, il s'ensuit nécessairement que toute perfection absolue est en lui. » *Ibid.* p. 405.

propriétés qui constituent des « perfections absolues », et une théorie de l'univocité qui permette de les transférer à la première intelligence tout en maintenant la doctrine selon laquelle Dieu n'est pas dans le genre.

*

1. LES PERFECTIONS ABSOLUES

La méthode de Nicolas Bonet consiste à transférer univoquement à Dieu tout ce qui peut être identifié comme « perfection absolue » (*perfectio simpliciter*). N'est pas perfection absolue tout ce qui est bon : il ne s'agit pas de faire de Dieu la projection objectivée de tout le bien observée dans la création. Deux éléments permettent à notre auteur d'affirmer l'existence de perfections absolues, respectivement un argument et un postulat :

Il est évident qu'il existe une perfection absolue, puisqu'il y a une perfection relative, et que le relatif doit se reconduire à l'absolu ; et encore parce qu'il existe quelque chose d'absolument parfait, à savoir 'celui à qui rien ne manque', donc il y a aussi une perfection absolue¹.

Ces perfections absolues doivent se trouver *formellement* et non éminemment dans l'être absolument parfait – il est donc exclu de définir les perfections absolues comme des idées platoniciennes, par opposition aux individus particuliers et limités². L'infinité ne suffit pas non plus à définir une perfection absolue, pour la même raison : si la chaleur infinie du feu était une perfection absolue, alors le premier moteur ne pourrait pas contenir formellement toute perfection absolue. La définition de la perfection absolue, héritée de saint Anselme³, s'énonce comme suit :

<L>a perfection absolue est celle qui, en tout sujet, est meilleure que sa négation, c'est-à-dire meilleure que tout ce qui lui est impossible dans un même sujet, simultanément ou successivement⁴.

¹ *Ibid.*, p. 392.

² *Ibid.*, p. 393-394. Nicolas Bonet n'argumente nulle part le fait que les perfections absolues doivent se trouver *formellement* et pas seulement éminemment dans le premier moteur, mais le postule comme donné d'avance.

³ *Monologion* 15 (I, 29).

⁴ *Ibid.*, p. 396. Voir Duns Scot, *Ordinatio* dist. 8 q. 1, II, §23, trad. O. Boulnois dans *De la connaissance de Dieu...op. cit.* p. 211 : « je dis que cette description doit être entendue ainsi : la perfection absolue est non seulement meilleure que son contradictoire (en effet, de cette manière chaque positif est meilleur et plus parfait absolument que sa négation, et au contraire, aucune négation n'est formellement une perfection), mais encore qu'elle est entendue ainsi : « il est meilleur que ce qui n'est pas lui » – au sens de : « que tout ce qui lui est impossible » ; et alors on doit entendre ce qui est dit : « il est meilleur dans chacun », en considérant « chacun » en tant que supposé, sans déterminer dans quelle nature ce supposé subsiste.

Par exemple, la sagesse qui est une perfection absolue est meilleure que la blancheur qui lui est impossible.

On peut établir une liste de caractéristiques qui conviennent à toute perfection absolue en général. La première propriété de ces perfections est la non-composition : aucune perfection absolue n'est composée ni composable avec un autre, puisque la composition est toujours une imperfection – l'imperfection est inhérente à la raison de partie. Mais la perfection absolue n'est pas nécessairement absolument simple : elle peut être constituée de principes intrinsèques infinis qui n'entraînent pas de composition (sinon en un sens équivoque)¹. Seules les perfections absolues communes et univoques à Dieu et à la créature sont nécessairement absolument simples, puisqu'elles sont des différences transcendantales (cf. *infra*)². Les perfections absolues univoques au premier moteur et aux autres êtres ne peuvent par conséquent rien avoir en commun les unes avec les autres : elles sont d'emblée diverses et non seulement différentes, puisqu'elles sont absolument simples. Elles ne peuvent donc pas inclure quelque chose de commun et une différence qui s'y surajouterait. Que la perfection absolue ne puisse être intrinsèquement composée résulte de sa définition même, puisqu'elle ne peut inclure aucune imperfection, et de sa nature métaphysique, puisque la perfection absolue commune à Dieu et à la créature est une *différence transcendantale* – or les différences sont des éléments simples. Mais Bonet va plus loin en affirmant qu'aucune perfection absolue ne peut entrer en composition avec quoi que ce soit d'autre, et étaye cette idée d'un simple postulat : puisque toutes les perfections absolues se trouvent en Dieu et qu'il ne peut y avoir aucune composition en Dieu, c'est donc que les perfections absolues ne peuvent entrer en composition les unes avec les autres. En revanche, les perfections absolues qui sont propres à la première intelligence, comme son essence, ne sont pas absolument simples mais au contraire analysables en plusieurs quiddités³.

Toute perfection absolue est communicable : les perfections univoques le sont par définition, mais les perfections absolues propres au premier moteur, comme sa propre infinité ou son existence propre, sont communicables aux différentes personnes de la Trinité – simple

En effet, lorsqu'on considère quelque chose en tant que subsistant dans quelque nature, une certaine perfection absolue peut n'être pas meilleure que lui, puisqu'elle est impossible avec lui en tant qu'il est dans une telle nature et qu'elle répugne à une telle nature. Et cependant elle ne lui répugne pas en tant qu'il est exclusivement subsistant, mais si l'on considère qu'il a cette [perfection] de cette manière, il sera un étant absolument plus parfait que s'il avait tout ce qui est impossible à [cette perfection absolue]. »

¹ *Theol. nat.* p. 397.

² *Ibid.* p. 398.

³ « Au sujet des perfections absolues qui sont dans le premier moteur et ne se trouvent en aucun autre, parmi lesquelles son essence, ou encore la substance infinie, ou encore l'esprit infini – de telles perfections absolues sont-elles 'absolument simples' ? – Je réponds que non, elles sont au contraire analysables en plusieurs quiddités qu'elles incluent par soi d'une inclusion du premier mode. » *Ibid.*, p. 398.

postulat pour l'heure, puisque Bonet ne développera que plus loin dans son traité les thèses de sa théologie trinitaire naturelle. Les perfections absolues sont encore nécessairement compossibles toutes ensemble les unes avec les autres, en un seul sujet – c'est évident à partir de la définition même de la perfection absolue, qui exclut tout impossible. S'il doit y avoir plusieurs perfections absolues, il y aura donc nécessairement compatibilité¹. Le second argument fait appel au postulat habituel : il existe dans l'univers un être absolument parfait qui contient en lui toutes les perfections absolues, donc ces perfections sont nécessairement compossibles. Ce postulat théologique permet également à Bonet d'affirmer que toutes les perfections absolues sont naturellement disposées à *s'inter-identifier réalement* dans un suppôt donné – réalement mais non formellement, selon sa théorie de la réalité exposée plus haut :

Toute perfection absolue est naturellement disposée à être 'le même réalement' avec une autre perfection absolue – bien plus : toutes les perfections absolues sont naturellement disposées à être 'le même réalement' dans un unique suppôt. La preuve en est que dans le premier moteur se trouvent toutes les perfections absolues : or il les contient avec une identité réelle absolue, puisqu'il est au plus haut point simple et indivisible – comme cela a été dit plus haut.²

Toutes ces perfections absolues ont un ordre essentiel, dans l'absolu et dans le premier moteur où elles sont toutes ordonnées, selon un ordre de nature *ex natura rei*, à l'essence divine qui est la première des perfections absolues³. Tout ce qui se trouve dans le premier moteur est nécessairement une perfection absolue⁴ - hormis les relations dont l'une n'est jamais meilleure que son impossible.

L'application stricte de cette méthode permettrait de lister exhaustivement les perfections absolues du premier moteur. Nicolas Bonet n'en retient que trois dans ce traité : l'intelligence, qui occupe à elle seule la plus grande partie du livre III de la *Theologia*

¹ *Ibid.*, p. 400-401.

² *Ibid.*, p.401.

³ « Il y a dans le premier moteur un ordre essentiel de toutes les perfections absolues à son essence, qui est la perfection absolue tout à fait première entre toutes (*omnino primo prima*), à partir de laquelle toutes les autres perfections absolues se déploient (*pullulant*). – Et si tu demandes encore : Quel type d'ordre ont-elles, d'origine ou de nature ?, - on dit que : Ce n'est pas <un ordre> d'origine à proprement parler, parce qu'ici l'une ne tire pas à proprement parler son origine de l'autre ; et il n'y a pas non plus d'ordre de nature à proprement parler, qui est, dit-on, entre plusieurs natures, puisqu'il n'y a qu'une seule nature dans le premier moteur ; il y a pourtant un 'ordre de nature selon les raisons formelles', et par conséquent il y a un 'ordre conformément à la nature de la chose', selon ses raisons formelles – par exemple, la raison formelle de l'intellect est antérieure à la volonté elle-même, et l'intelligence au vouloir lui-même. » *Ibid.*, p. 402. L'essence divine ne s'identifie pas avec l'être divin dans son entier, mais elle est une quasi-partie du premier moteur, elle fait nombre avec les autres perfections qui s'originent en elle.

⁴ *Ibid.*, p. 404.

*naturalis*¹ ; la volonté, qui fait l'objet du livre IV ; la puissance productive *ad intra* (livres V et VI), occasion de développer une véritable théologie trinitaire naturelle, et la puissance productive *ad extra* (livre VII), soit une théologie naturelle de la création.

Pour faire bref, ce qui frappe dans la suite de ce traité, c'est le caractère très *positif* de la théologie naturelle de Bonet : la *Theologia naturalis* est une théologie presque de part en part *affirmative*, même si son auteur s'en tient souvent au registre du *probable*. Quelle est la méthode qui permet à Bonet un tel aplomb dans la prédication *in divinis* de ces propriétés univoques ? Quel est le fondement du caractère positif de sa théologie ? Pour assurer la prédication univoque des perfections absolues à Dieu, Bonet se fonde sur une intuition scotiste, développée et consolidée par ses soins : celle des *différences transcendantales*.

*

2. UNIVOCITE ET DIFFERENCES TRANSCENDANTALES

Comment passe-t-on de la créature à Dieu chez Bonet, autrement dit comment s'opère le transfert entre les deux domaines primordiaux de l'être – *ens limitatum* et *ens illimitatum* ? Le domaine *ens limitatum* est immédiatement divisé par les dix prédicaments, les genres, les espèces, etc. autant de catégories qui s'appliquent exclusivement à l'être fini et limité. Dans le domaine *ens illimitatum*, on trouve au contraire un seul individu, à savoir la première intelligence, sans que s'interposent catégories, genres et espèces qui appartiennent au domaine de la finitude. Dès lors, la question va être : comment prédiquer de la première intelligence des formalités abstraites à partir de l'univers de l'étant fini, donc de la généralité ? Comment pourra-t-on dire que la première intelligence est 'substance' alors que la substance est un genre ? Comment peut-on l'appeler 'esprit' alors que ce terme s'applique à la substance spirituelle qui est un sous-genre de la substance ? Le dire 'sage' alors que la sagesse relève du genre 'qualité' ?

Le problème posé ici n'est pas une simple répétition de la question des noms divins : c'est celle de la *prédication quidditative* de formalités issues de la connaissance de l'étant créé, et attribuées univoquement à Dieu. Le livre IX de la *Métaphysique* y est consacré en grande partie. La difficulté soulevée par Nicolas Bonet est la suivante : rien de ce qui est contenu sous l'être limité ne peut se prédiquer par soi et quidditativement de l'être illimité – par conséquent ni la substance ni l'esprit ne peuvent se prédiquer quidditativement de la

¹ *Ibid.*, p. 404-472.

première intelligence. Bonet présente trois manières de résoudre le problème posé, pour ne retenir que la dernière.

a) Première solution rejetée

La substance et l'esprit ne se prédisent pas quidditativement de la première intelligence, mais seulement *identiquement* – comme 'bon', 'vrai', 'un' –, et de même pour les attributs. Il s'ensuit que rien ne se prédique quidditativement de la première intelligence sinon précisément la quiddité de l'étant et la différence individuelle qui constitue <la première intelligence>. Et si tu demandes ce qui est premier, la quiddité de la première intelligence ou la quiddité de la substance et de l'esprit, on répond que c'est celle de la première intelligence. Il s'ensuit que rien ne lui est antérieur sinon ses principes intrinsèques constituants. On concède donc de cette façon que la première intelligence n'est pas *quidditativement* substance et esprit, mais seulement par dénomination et identiquement¹.

Cette solution ne peut évidemment pas convenir à un théologien scotiste comme Bonet, qui pose une distinction stricte des formalités en Dieu et refuse expressément la synonymie des noms divins, et qui tient de surcroît à une univocité parfaite entre l'intelligibilité du divin et celle du créé.

b) Deuxième solution rejetée

Certains ont répondu d'une deuxième manière : que la première intelligence et les êtres qui étaient dans la catégorie de la substance ne se rejoignaient pas et n'étaient pas univoqués dans une quiddité qui serait par soi une catégorie ni par soi dans une catégorie ; il s'ensuit que la substance qui est dite univoquement de la première intelligence et des autres n'est pas la substance qui est le genre généralissime, mais une autre quiddité qui lui serait concomitante et annexe. De même pour l'esprit et tous les autres prédicats dits univoquement de la première intelligence et des autres. Or il faut <dupliquer> toutes ces <choses> et supposer dans les étants limités deux substances, et deux esprits, et quant à l'un ils seraient univoqués avec la première intelligence, quant à l'autre non. Mais il ne faut pas multiplier les choses sans nécessité, or il n'y a ici aucune nécessité de dupliquer ces choses, comme cela apparaîtra à l'instant dans l'exposé de la troisième réponse².

¹ Cf. Annexe I, p. 685.

² *Ibid.*

c) Troisième solution : les différences transcendantales

Soit donc une troisième manière de répondre ci-après : nous voulons en effet maintenir l'univocation de la substance et de l'esprit et de tout le reste ; deuxièmement, nous voulons maintenir que la substance et l'esprit se prédisent quidditativement de la première intelligence et de tous <les êtres> desquels on les prédique ; troisièmement, nous nous efforçons d'exclure la duplication de la substance et de l'esprit en nous, puisqu'il n'apparaît aucune nécessité de les dupliquer. Tu dois donc prêter une grande attention, pour l'intelligence de toutes ces choses, <au fait> que les noms 'substance' et 'esprit' sont des noms imposés pour signifier <non seulement> la différence constitutive de la substance ou de l'esprit, <mais> encore pour signifier le tout constitué de cette différence et d'une quiddité contractable : nous pourrions dire ainsi que le nom 'homme' aurait été imposé <à la fois> pour signifier la rationalité, et pour signifier le <tout> constitué de l'animalité et de la rationalité. Or il est manifeste que, lorsque nous disons que la première intelligence et l'homme sont univoqués dans la substance, il ne faut pas comprendre qu'ils seraient univoqués dans la substance qui est une catégorie, à savoir le tout constitué de la différence qui contracte l'étant limité et de l'étant limité, mais ils sont univoqués seulement dans la différence constitutive de la substance, qui est absolument simple, et non dans le tout constitué. Et il faut dire de même au sujet de l'esprit : qu'il est univoqué dans la différence constitutive de l'esprit, qui est absolument simple. Il faut dire de même de tous les prédicats dits univoquement de la première intelligence et des autres : qu'ils sont univoqués dans les différences, et non dans les constitués¹.

On remarque ici à quel point Nicolas Bonet est explicite dans sa démarche, et assume sans ambiguïté les présupposés de sa pensée, ancrée dans la tradition scotiste : il cherche de quoi tenir ensemble univocité, prédication quidditative, et non-généricité de Dieu, tout en respectant le principe d'économie. La théorie des différences transcendantales est donc la seule solution qui soit parfaitement valable.

Cette thèse est directement issue des écrits de Scot, qui l'exprimait déjà dans l'*Ordinatio* : outre l'étant en tant qu'étant et les transcendants convertibles avec l'étant, il existe dans la pensée scotiste deux autres sortes de transcendants, les transcendants disjonctifs par paires (nécessaire/contingent, fini/infini, etc.), et les perfections absolues, qui sont transcendantales en tant qu'elles sont prédicables de Dieu², parmi lesquelles, par exemple, la sagesse :

¹ Cf. Annexe I, p. 686.

² « La dernière sorte de transcendants est celle des « *perfections absolues* » (*perfectiones simpliciter*). Elles sont distinguées par le critère suivant, inspiré de saint Anselme : « Il est meilleur qu'elles soient plutôt qu'elles ne soient pas. » Ceci vaut pour l'être et ses attributs convertibles, aussi bien que pour le membre le plus parfait de chaque disjonction. Mais un certain nombre d'autres « perfections absolues » sont transcendantales, exclusivement dans la mesure où elles peuvent être prédiquées de Dieu, et donc transcender les catégories finies.

(...) à propos de la sagesse, je dis qu'elle n'est pas l'espèce d'un genre, en tant qu'elle est transférée aux réalités divines, – et qu'elle n'est pas transférée selon cette raison, mais selon la raison de sagesse, en tant qu'elle est transcendantale.¹

Bonet ne fait donc ici que raffiner conceptuellement et préciser la théorie esquissée par Duns Scot pour conceptualiser une sagesse univoque et transcendantale qui ne serait pas l'espèce du genre 'qualité'. Il en tire une théorie universelle permettant de penser toutes les perfections absolues prédiquées univoquement de Dieu et de la créature comme des *différences transcendantales* qui n'appartiennent pas de soi au domaine de l'être fini et de la généralité.

L'application de la théorie des différences transcendantales à Dieu permet donc de penser Dieu comme un être 'composé' de l'étant en tant qu'étant – pure matière métaphysique en puissance de tous les actes, et d'une série de différences actualisantes successives, absolument simples et transcendantales : illimitation, substance, esprit, et différence ultime qui individualise Dieu.

*

3. L'INDIVIDU DIEU

Lorsqu'on applique la méthode des différences transcendantales à Dieu, on aboutit donc à une unité individuelle faite d'un substrat métaphysique, l'*ens*, de différences qui le quasi-spécifient, et enfin d'une différence individuelle. Citons encore une fois la *Métaphysique* :

Nous avons donc dès lors ces quiddités, dans l'ordre, sous ce membre de la division <de l'étant> : la première, la quiddité de l'étant ; la seconde, la quiddité de l'étant illimité ; la troisième, la quiddité de la substance illimitée ; la quatrième, la quiddité de l'esprit illimité, qui inclut par soi et quidditativement toutes les précédentes. Mais nous n'avons pas encore la quiddité ultime de la première intelligence, quoique nous ayons trois quiddités qui lui sont propres. Suit donc ultimement une différence individuelle, qui a une grandeur propre, et une grandeur et une perfection infinies, autant qu'il est possible de les penser à l'infini, laquelle différence individuelle et singulière, ajoutée à l'esprit illimité, constitue la première intelligence elle-même, parfaite à l'infini².

A cet extrait de la *Métaphysique* correspond, dans la *Théologie naturelle*, le passage suivant, qui précise en outre en quoi consiste la différence individuante de la première intelligence :

Telles sont, par exemple, la toute-puissance, prédicable de Dieu seul, la sagesse (ou l'intellect), commune à Dieu et à ses créatures rationnelles. » O. Boulnois, dans Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.*, intr. p. 58. Comme le souligne Olivier Boulnois, ces perfections transcendantales sont reconnues comme des transcendants parce qu'elles sont d'abord reconnues comme prédicables de Dieu. C'est leur usage théologique qui permet d'en reconnaître le caractère transcendantal.

¹ Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 259.

² Cf. Annexe I, p. 687.

Soit donc cette description <de la première intelligence> : la première intelligence est un étant illimité et une substance spirituelle. Car la première intelligence inclut l'esprit et la substance, l'étant illimité et l'étant en tant qu'étant. Nous concédons bien par conséquent que la première intelligence est 'tout étant subsistant éminemment', non comme un universel correspondant au concept de l'étant, mais comme un individu de l'étant, et de l'étant illimité, et de la substance illimitée. Il n'est pas 'tout étant' de façon exemplaire et éminente, mais il est seulement un individu de l'esprit : car *la différence ultimement constitutive de la première intelligence dans son être est <le fait d'être> exemplaire éminent et idée représentative de tous les autres que soi*, comme il sera dit plus bas.¹

La constitution métaphysique de Dieu est donc ainsi parfaitement nette. Pourquoi, comme chez Scot, la caractérisation « *ens infinitum* » ne suffit-elle pas à caractériser et à singulariser Dieu ? Dans le livre I de la *Métaphysique*, au passage traitant de l'univocité entre Dieu et la créature, Bonet explique que ce n'est pas l'infinité qui distingue l'être divin de l'être commun, parce que l'infinité ne change rien à la raison formelle de l'objet – le mode intrinsèque *modifie* mais ne *change* pas quidditativement l'entité métaphysique à laquelle il s'applique. L'étant infini est donc strictement et formellement la même quiddité que l'étant fini, mais sous une modalité différente, qui ne suffit pas à faire de Dieu l'être qu'il est. Il faut donc penser les déterminations postérieures à '*ens infinitum*' qui permettront d'appréhender Dieu dans sa quiddité propre, à la façon dont nous pensons tout être – dire que Dieu est l'étant infini ne dit rien de plus que de dire, par exemple, qu'une créature est un étant fini : c'est là le minimum que nous puissions savoir d'un être, le concept métaphysique le plus imparfait. On mesure ici tout ce qui sépare Bonet de Scot. Bonet finit donc par modeler un concept de Dieu sur le même schéma que n'importe quel individu appartenant au domaine de l'être limité – soit un jeu de miroirs très impressionnant entre les deux domaines de l'être – sont-ils encore incommensurables ?

A la première difficulté, où l'on demande par quel mode l'étant est contracté à la première intelligence, on dit qu'il n'est précisément pas contracté par quelque mode intrinsèque – par exemple l'infinité – à l'exclusion de tout autre contractant essentiel. La raison de cette affirmation est la suivante : les modes intrinsèques, comme la finité ou l'infinité, ne changent pas la raison formelle des êtres constitués par cette dernière ; or la première intelligence incluant par soi l'étant, contracté par soi à elle, se distingue *formellement* de tout autre <être> auquel l'étant est contracté. *Il faut donc, outre la finité et l'infinité, poser une différence essentielle par laquelle l'être est contracté à la première intelligence ; et l'infinité suivrait par soi et nécessairement, comme un mode intrinsèque, ces différences essentielles constitutives de la première intelligence.* A

¹. *Theol. nat.*, lib. I, p. 300-301.

partir donc de cette différence essentielle infinie qui contracte l'étant, et de la quiddité même de l'étant, est constituée la première intelligence, formellement et quidditativement distincte de tout autre auquel l'étant est contracté, comme nous l'avons dit¹.

Au livre IX de la *Métaphysique*, Bonet n'hésite pas à affirmer carrément que la première intelligence est un individu *au même titre que Socrate ou Platon* :

Et si tu argumentes ainsi : En posant que la quiddité de l'étant serait contractée à la première intelligence par une unique heccéité, de telle sorte que la première intelligence serait un <tout> constitué de la quiddité de l'étant et d'une unique différence individuelle, alors il s'ensuivrait que la première intelligence ne serait rien d'autre qu'un singulier et un individu de l'étant en tant qu'étant. Plus encore, il s'ensuivrait en outre un inconvénient plus grave : que si le singulier et l'individu de l'étant dans n'importe quel genre et dans la première intelligence étaient de même raison, ils conviendraient² tout autant que l'individu de l'étant en Socrate et l'individu de l'étant en Platon. – Je te réponds : Si l'on admet la division que nous avons posée, à savoir <que l'être est contracté> par une différence formelle incluse par soi dans les dix genres, et par une autre, individuelle, à la première intelligence, il faut concéder tout ce qui a été dit – à savoir que la première intelligence n'est rien d'autre qu'un individu de l'étant en tant qu'étant ; il faut même concéder le second point – à savoir que l'individu de l'étant en Socrate et l'individu de l'étant en Platon conviennent tout autant avec la première intelligence qu'entre eux – je parle d'une convenance du premier mode, parce que ces trois individus conviennent précisément, en vertu d'une convenance du premier mode, dans la quiddité de l'étant et dans les constitu<ants> formels qui sont les leurs.³

Cette affirmation de Bonet implique une reconfiguration de la théorie de l'individuation : alors qu'on affirmait classiquement qu'il n'y avait aucun ordre essentiel entre les individus, mais que hiérarchies et degrés de perfection concernaient uniquement les espèces et les genres⁴, Bonet en vient ici à concéder qu'un ordre de perfection peut également entrer en jeu entre des individus. Il n'y a pas, selon lui, deux différences individuelles qui soient égales en grandeur et en perfection. Il emploie pour étayer cette affirmation un exemple qui laisse un peu perplexe : celui des degrés du feu, dont aucun ne serait strictement égal à l'autre, puisque chaque degré de chaleur est constitué par une différence individuelle qui lui est propre.

Nous disons donc que tout individu a une grandeur et une perfection propres, consécutives à la différence individuelle qui lui est propre et qui le constitue ; et si cet

¹ Cf. Annexe II, p. 733.

² Traduction calquée sur le latin *convenire* qui signifie en son sens technique *se rejoindre dans un élément commun*.

³ Cf. Annexe I, p. 683-684.

⁴ Ainsi, la diversité des individus n'ajoute strictement rien à la beauté de l'univers, qui consiste uniquement en l'ordonnement hiérarchique des espèces et des genres sous forme de cosmos harmonieux.

individu est contenu sous l'étant limité de façon générale, lui est consécutive par soi une perfection et grandeur limitée et finie ; en revanche, si cet individu n'est pas contenu sous l'étant limité, mais seulement sous l'étant en tant qu'étant – la première intelligence est de ce type – il n'est pas nécessaire que sa perfection et grandeur soit finie. A la différence individuelle propre qui constitue la première intelligence est donc consécutive une grandeur propre et une perfection propre. Or cette grandeur et perfection consécutive à la différence individuelle dans la première intelligence est absolument infinie¹.

Cette construction rigoureuse de l'individualité de Dieu, en miroir vis-à-vis de celle des individus créés faits de genres et espèces et d'une différence individuante ultime, laisse toutefois place à un flottement : s'il est des passages où, comme ci-dessus, Bonet pose nettement que la première intelligence est constitué de étant + illimitation + substance + esprit + différence individuante, il en est d'autres où il soutient au contraire que tout ce qui constitue la quiddité divine est d'emblée individué, et ce à même la première division de l'étant – dès l'illimitation qui constitue l'être-par-soi unique dans sa 'catégorie' qu'est Dieu. Bonet affirme en effet au livre IX de sa *Métaphysique* que la première division de l'étant

n'est pas <réalisée> par des différences par soi formelles et quidditatives, mais par une <différence> formelle et une <différence> matérielle². Car il est accidentel à la division par différences que la division soit opérée par des différences immédiatement formelles, ou immédiatement matérielles, ou par une formelle et une matérielle : car de même qu'il n'est pas nécessaire, lorsqu'un genre est divisé par deux différences quidditatives, qu'un nombre égal d'espèces subalternes soient contenues sous l'un et l'autre membre de la division – parce que parfois sous l'un des membres de la division sont contenues plus de dix espèces subalternes, alors qu'il peut n'y en avoir qu'une seule sous l'autre (et parfois aucune), de telle sorte que le genre est divisé par une différence formelle, et une autre individuelle –, de même, pour notre propos, l'étant pourrait être divisé par une différence quidditative, et par une autre individuelle³.

Bonet pose donc ici clairement que la première des différences qui s'applique à l'être divin, à savoir l'illimitation, peut être considérée comme déjà individuante par elle-même parce qu'il ne saurait jamais y avoir qu'un seul individu sous la 'catégorie' *ens-illimitatum* – qui n'est alors pas une catégorie. Ailleurs encore et cette fois-ci dans la *Théologie*, au passage traitant de l'immatérialité divine, Bonet affirme – avec fort peu de rigueur lexicale et conceptuelle – que l'on trouve plusieurs différences individuelles et plusieurs individus dans le premier moteur :

En revanche, je n'entends pas que le premier moteur soit immatériel d'une immatérialité opposée à l'heccité et à la différence individuelle, puisqu'il y a dans le premier moteur

¹ Annexe I, texte 5, p. 684-685.

² La matière étant considérée ici en tant qu'elle est principe d'individuation.

³ Annexe I, texte 5, p. 682.

de nombreuses différences individuelles et de nombreux individus, comme l'individu de l'étant et l'individu de la substance, et ainsi des autres¹.

Bonet dit bien dans le texte *multa individua*, mais comment faut-il entendre ici ce terme ? Peut-être faudrait-il traduire *individua* par 'indivisible', par référence aux indivisibles porphyriens (les espèces spécialissimes). On aurait alors : « il y a dans le premier moteur (...) de nombreux indivisibles, comme l'indivisible de l'étant et l'indivisible de la substance, » etc. Le sens obtenu serait parfaitement intelligible : la première intelligence échappant totalement à la généralité, l'étant illimité, la substance, l'esprit, etc. en lui ne peuvent être conçus comme des genres (divisibles en espèces) qui seraient ensuite spécifiés, mais comme étant d'emblée des indivisibles à la manière des espèces spécialissimes ou 'individus' porphyriens. Faut-il alors comprendre, lorsque Bonet affirme que la première intelligence est *individuum entis*, qu'elle est un 'indivisible' de l'étant, plutôt qu'un 'individu' ? Cela semble exclu compte tenu de l'univocité posée par Bonet entre l'individualité chez Socrate et Platon, et l'individualité divine. Et Bonet pose bel est bien par ailleurs l'existence d'une différence individuante actualisant ultimement la réalité divine. La seule hypothèse de lecture plausible reste donc un manque de cohérence sans grands scrupules chez le docteur tourangeau.

Il reste que, quel que soit le niveau où passe précisément l'individuation en Dieu, l'être divin est conçu de la façon la plus répétée *sur le même schéma que les étants finis* :

être-limité + substance + corporéité + animalité + rationalité
= homme

être-illimité + substance + spiritualité + intellection représentative
= première intelligence

*

4. L'INTELLIGIBILITE NATURELLE DE DIEU

Ainsi réduite au même schéma métaphysique que celui qui gouverne la constitution des autres êtres, et structurée en formalités intelligibles distinctes et univoques, la *prima intelligentia* n'a plus la moindre raison d'échapper à l'intellection naturelle des autres intelligences. En dépit du hiatus ontologique limitation/illimitation, la *prima intelligentia* est bel est bien chez Bonet la première des intelligences séparées, un *primus inter pares* dont la

¹ *Theol. nat.* lib. I, p. 310.

quiddité est naturellement intelligible au moins par ses pairs, les autres intelligences séparées, pour qui elle est l'objet intellectuel par excellence.

a) **Primus (motor) inter pares**

La première intelligence a beau être unique en son 'genre' (l'être-illimité), elle est pareille aux autres au sens où, hormis son essence propre, toutes les formalités indentifiées en elles sont univoques à elle-même et aux êtres limités. L'infinité, composante essentielle de l'illimitation, est d'ailleurs chez Bonet la seule voie véritablement probante qui permette de conclure à l'unité numérique du premier moteur, toutes les autres voies explorées (nécessité, éminence, finalité, exemplarité, efficience...) ne permettant pas d'exclure absolument qu'il puisse exister plusieurs moteurs premiers¹.

Premier et seconds moteurs se rejoignent dans un certain nombre de caractéristiques : ils sont « des natures intellectuelles et spirituelles », des natures « absolument universelles, et donc intellectuelles ». Ils sont « intelligents en acte » comme le premier moteur, qui les meut en étant intelligé et aimé par eux, comme cause finale – et ils le sont toujours et nécessairement. Comme celle du premier moteur, leurs intelligences sont réflexives : *supra se conversive* – ils sont pensée de pensée. Les moteurs seconds ont également en commun avec le premier de toujours penser à soi – quoique cela ne soit que probable, nous dit Bonet². En revanche, les moteurs seconds ne sont dit être leur propre pensée que par abus de langage, à cause du fait que leur pensée est toujours en acte ; ils ne le sont pas véritablement comme peut l'être le premier moteur.

¹ *Theol. nat.*, p. 380 sq.

² « Il y a toutefois une difficulté à propos des moteurs seconds : faut-il leur appliquer ce qu'on a dit du premier moteur ? Les moteurs seconds conviennent avec le premier dans la première conclusion – qu'ils sont vraiment des 'natures intellectuelles' et spirituelles –, puisqu'ils sont des substances abstraites de toute matière quantifiable, et même, comme semblent le dire les philosophes, de toute 'matière signée' et 'individuelle', parce qu'ils ne sont pas 'ces natures-ci' ni 'celles-là', mais des natures absolument universelles, et par conséquent intellectuelles. Il est manifeste qu'ils conviennent dans la seconde conclusion – qu'ils sont 'intelligents en acte' –, puisque le premier les meut en sa qualité d'aimé et d'intelligé, et encore puisqu'ils agissent à partir de l'appréhension de la fin. Plus encore, ils conviennent dans la troisième conclusion – qu'ils sont 'toujours intelligents en acte' –, puisqu'ils se meuvent toujours en acte, et même ils se meuvent nécessairement, comme le disent nos devanciers. Et il est patent qu'ils ne diffèrent en rien du premier quant à la cinquième conclusion, parce que, puisqu'ils sont des substances abstraites, ces substances sont réflexives, et elles 'intelligent qu'elles intelligent'. Quant à la quatrième conclusion en revanche – conviennent-elles avec le premier moteur dans le fait de toujours penser à soi –, ce n'est pas aussi clair ; il faut toutefois soutenir que c'est probable, puisque comme les moteurs seconds sont présents à eux-mêmes sous la raison d'objet, et qu'ils ne sont pas empêchés, et qu'ils sont intelligents en acte, on conclut qu'il y a toujours une pensée actuelle. » *Ibid.* p. 408.

b) L'intuition intellectuelle de la quiddité divine

Les p. 146 à 179 du livre III de Bonet sont consacrées à la question de l'intellection des moteurs seconds – fidèle en cela à la métaphysique d'Aristote, la théologie de Bonet ne porte donc pas uniquement sur Dieu, mais également sur les substances séparées, au détriment de la cohérence scientifique à laquelle prétend Bonet. Sur la question de savoir si et comment la quiddité divine est connaissable naturellement par les intelligences séparées, Bonet met en œuvre à la fois la théorie de la distinction formelle *ex natura rei*, de l'univocité, et de l'intuition, soit trois théories métaphysiques et cognitives développées par Duns Scot. La théorie développée par Bonet consiste à affirmer, de façon très nette, que chacune des strates métaphysiques d'un être est visible en elle-même et intuitivement, et peut faire l'objet d'une intuition exclusive : par exemple, il serait possible d'intelliger intuitivement l'étant dans la rose, sans avoir d'intuition de sa couleur, de son existence, ou de quoi que ce soit d'autre. En Dieu sont intelligibles intuitivement et naturellement toutes les quiddités ou formalités univoques à Dieu et à la créature, indépendamment les unes des autres : la quiddité de l'étant, de l'esprit, de l'amour divin, etc.

<T>ous les prédicats positifs univoques au premier moteur et aux autres, qui existent formellement dans le premier moteur, peuvent être vus naturellement <et> intuitivement par un intellect distinct, c'est-à-dire par un intellect fini et limité. Et cette proposition veut dire que quelque chose qui existe formellement dans le premier moteur, comme la quiddité de l'étant et la quiddité de la substance, et de même pour les autres prédicats univoques, peut être vu intuitivement, par les seules <puissances> naturelles, par les moteurs seconds et par tout intellect séparé.¹

Cette proposition est précisée et reformulée quelques pages plus loin :

Or il est évident, en inférant corrélativement à partir de ce <qui vient d'être dit>, que ce n'est pas seulement la quiddité de l'étant qui est connaissable intuitivement <et> naturellement dans le premier moteur, mais encore la quiddité de la substance, de l'esprit, et de l'intellect, et de la volonté – et pour dire les choses brièvement : tous les prédicats univoques à lui et aux autres.²

Bonet va plus loin encore, en affirmant à partir de cette base conceptuelle que la quiddité et l'essence même du premier moteur sont intuitivement et naturellement connaissables en tant que telles par un intellect fini séparé : puisque tout en Dieu est contenu sous le pseudo-genre *ens inquantum ens*, alors tout ce que Dieu est partagé l'intelligibilité de

¹ *Theol. nat.* p. 437-438.

² *Ibid.* p. 442.

l'étant en tant qu'étant. Inclure Dieu sous la catégorie de l'étant, fût-il illimité, revient par conséquent à l'englober dans une conceptualité unique, applicable de la même façon à l'être divin et à l'être créé – conséquence bien plus nette chez Bonet que chez Scot. Dieu est intelligible de la même façon que n'importe quel être : la différence n'est qu'affaire de degré.

<L>'essence du premier moteur et sa quiddité propre, et sous sa raison propre en tant que cette quiddité-ci et <cette> essence-ci, est naturellement connaissable par un intellect fini séparé. La preuve en est que tout ce qui est inhérent par soi, d'une perséité du second mode, au supérieur, est inhérent par soi à l'inférieur d'une perséité du second mode – si la risibilité est inhérente par soi à l'homme, elle est par soi inhérente à Socrate, quoique non premièrement, mais par la raison d'homme ; or la conceptibilité et l'intelligibilité sont par soi inhérentes à l'étant, donc à tout <être> contenu sous l'étant ; or la quiddité du premier moteur est par soi contenue sous l'étant, comme on l'a dit précédemment.

Une seconde raison à l'appui de la même conclusion est la suivante : tout ce qui est inhérent par soi au supérieur et à tout ce qui est contenu sous l'un des membres de la division commune, ne doit pas être nié de l'autre membre de la division et de tout ce qui y est contenu, à moins que l'on n'aperçoive un *medium* évident pour conclure à l'incompatibilité ; or est inhérent par soi à l'étant commun et à l'étant limité et fini de mouvoir naturellement l'intellect à la connaissance de soi, donc on ne doit pas nier que cela soit inhérent au premier moteur, à moins qu'il n'apparaisse un *medium* évident pour conclure à l'incompatibilité ; mais aucun <*medium*> évident qui conclurait à l'incompatibilité n'apparaît à l'intelligence, sinon celui-ci : 'le premier moteur ne cause rien naturellement et nécessairement en dehors de lui'. Mais il est clair que ce *medium* n'est ni évident ni même vraisemblable pour tirer cette conclusion, par il ne suffit ni aux philosophes, ni à nous¹.

Bonet laisse pourtant une objection sans réponse : il se pourrait que le mode d'existence sous lequel la quiddité est présente dans un être modifie la façon dont cette quiddité est intelligée². Ainsi l'existence propre à Dieu, qui, de même que la « réalité », est un mode intrinsèque traversant chacune des formalités de l'être divin, pourrait faire que les formalités, tout univoques qu'elles soient, ne puissent pas être vues intuitivement par un intellect fini.

¹ *Ibid.*, p. 443.

² « Les raisons avancées à l'appui de cette conclusion sont donc très vraisemblables, selon les principes métaphysiques posant l'univocation de l'étant du côté de l'objet. Et si tu demandes si ces raisons sont démonstratives ou réfutables, il est quelqu'un pour dire qu'elles ne sont pas démonstratives mais qu'elles sont réfutables, quoique difficilement. Et en ceci tient leur réfutation : que bien que l'objet vu en plusieurs <êtres> soit identique, comme la quiddité de l'étant qui est identique en toutes <choses>, toutefois c'est l'acte de vision qui varie en raison de la variation du mode d'existence sous lequel <l'objet> est vu – c'est pourquoi il n'est pas nécessaire, si <cet objet> est vu dans un <être> dans lequel il existe formellement, qu'il soit vu dans tous <les êtres> dans lesquels il existe formellement ; de même que la relation varie en fonction de la variation de son terme 'quod', même si le 'quo' demeure le même. – Autre réponse : cherche la solution. » *Ibid.*, p. 442-443.

Cette question reste donc ouverte et pourrait remettre en cause une part importante de la théorie de la connaissance de Dieu développée par Bonet.

Bonet n'est, semble-t-il, pas le seul théologien de son temps à soutenir cette intelligibilité naturelle et intuitive de Dieu – théories vraisemblablement encouragées par la querelle de la vision béatifique. L'un d'entre eux « conclut avec évidence que le premier moteur peut être vu *clairement et distinctement et intuitivement* par les seules <puissances> naturelles¹. » On remarque ici l'apparition pré-cartésienne du syntagme *clare et distincte* qui, en plein XIV^e siècle, annonce déjà le vocabulaire et la conceptualité classiques.

Bonet ajoute enfin que ce n'est pas seulement l'essence en tant que telle qui peut être vue intuitivement dans le premier moteur, mais encore tout ce qui est représenté dans cette essence, non en tant que représentations, mais dans leur réalité formelle – ainsi toute la création peut-elle être contemplée à partir de l'appréhension de l'essence divine :

<S>i l'essence causait une connaissance de soi parfaite naturellement, cette connaissance n'aurait pas seulement l'essence en tant qu'essence pour terme qu'elle poserait dans l'être-connu, mais elle aurait également les créatures pour termes, non pas en tant qu'elles sont représentées et exemplifiées dans l'essence, mais elle les prendrait pour termes en tant qu'elles sont dans leur propre genre et formellement en soi. Et par la vertu de cette intellection de l'essence, elles seraient posées formellement dans l'être-connu, et pas seulement de façon éminente ou équipollente².

Il n'est toutefois pas nécessaire que tout ce qui est visible dans le premier moteur soit vu en acte par l'intellect séparé : la première intelligence peut fort bien faire que seulement une part d'elle-même soit vue ou non. Le caractère mystérieux et inaccessible à l'intelligence de l'être divin est donc ici ramené à la volonté du premier moteur : si Dieu est incompréhensible, c'est parce qu'il veut l'être et non parce qu'il surpasse toute intelligence.³

Par cette thèse très forte de l'intelligibilité naturelle de la quiddité divine, Bonet outrepassa même les thèses les plus audacieuses de Duns Scot. Ce dernier affirmait sans nul doute

non seulement qu'on peut avoir naturellement un concept dans lequel Dieu est conçu comme par accident dans quelque attribut, mais encore un certain concept dans lequel Dieu est conçu par soi et quidditativement⁴,

¹ *Ibid.*, p. 446.

² *Ibid.*, p. 449.

³ Si tout est de soi intelligible naturellement en Dieu (au moins pour les intellects séparés), le mystère tendrait-il à se transformer en arbitraire de la révélation divine ? Cf. *ibid.*, p. 450.

⁴ Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 93-94.

mais c'était pour refuser fermement, quelques lignes plus loin, que Dieu puisse être connu sous une raison propre, en tant que telle essence singulière :

Je dis que Dieu n'est pas connu naturellement par le voyageur en particulier et proprement, c'est-à-dire sous la raison de cette essence-ci en tant que celle-ci et en soi. (...) Dieu, en tant que cette essence-ci et en soi, n'est pas connu naturellement par nous, puisque sous la raison d'un tel connaissable il est un objet volontaire, non naturel, sauf par rapport à son seul intellect. Et pour cette raison, il ne peut être connu naturellement par aucun intellect créé sous la raison de cette essence en tant qu'elle est celle-ci, et aucune essence naturellement connaissable par nous ne montre suffisamment cette essence en tant que celle-ci, ni par l'entremise d'une ressemblance d'univocité, ni par l'entremise d'une ressemblance d'imitation. En effet, il n'est d'univocité que dans les raisons générales ; l'imitation aussi est déficiente puisqu'elle est imparfaite et que la créature imite Dieu imparfaitement.¹

Bonet affirme au contraire sans ambages que « <L>'essence du premier moteur et sa quiddité propre, et sous sa raison propre en tant que cette quiddité-ci et <cette> essence-ci, est naturellement connaissable par un intellect fini séparé », et son anonyme collègue « conclut avec évidence que le premier moteur peut être vu *clairement et distinctement et intuitivement* par les seules <puissances> naturelles. » D'une intellection quidditative de Dieu appréhendé *sous des raisons univoques, donc générales et abstraites*, on passe carrément à une intellection intuitive de la quiddité divine en tant que singulière, accessible à l'intellect créé *ex puris naturalibus*. Bonet n'a toutefois pas trouvé les moyens de répondre à l'objection qu'il se soulève, et qui semble évoquer la position de Scot : les formalités univoques en Dieu pourraient n'être pas visibles clairement et distinctement et intuitivement, en tant que singularisées dans l'essence divine, *en raison du mode sous lequel cette essence singulière serait vue*. Or l'interdit scotiste d'une intellection directe de l'essence divine *en tant que singulière* ne veut pas dire que Dieu ne puisse être conçu en tant qu'objet singulier – tout au contraire, puisque le concept d'étant infini par lequel il est appréhendé est justement propre à la singularité divine. Il signifie seulement que l'essence divine ne peut être conçue par l'intellect créé *sous le mode de la singularité*². C'est précisément le dernier verrou de la simplicité divine que Bonet voudrait faire sauter, sans pourtant trouver d'argument décisif.

¹ Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 108-109.

² « Il faut distinguer la chose conçue, ou la partie de la chose conçue, du mode sous lequel elle est conçue. De même « l'essence divine peut être conçue comme singulière, si la singularité est conçue ou bien comme objet ou bien comme partie de l'objet. Il ne s'ensuit pourtant pas que l'essence puisse être conçue comme singulière si la singularité est un mode du concept : en effet connaître quelque chose comme singulier, c'est le connaître en tant que celui-ci, de même que le blanc est connu en tant que celui-ci » (*Ordinatio* I, 2, §183). De même Dieu est conçu comme un objet singulier, mais non dans la singularité de sa raison d'être, il est conçu comme un objet

*

* *

Conclusion du chapitre VIII

En résumé et pour conclure, le dieu de Bonet n'est pas « Dieu », puisque, quiddité abstraite, indifférente à l'existence, et proprement définissable comme tout universel, c'est un *nom commun* qui le désigne. Bonet tend à lui appliquer toutes les caractéristiques normalement réservées au domaine de la finitude : la première intelligence n'est peut-être pas composée en un sens strict, mais 'pluriposée', avec une apparition surprenante de la notion d'équivocité alors que partout ailleurs règne une univocité stricte entre le divin et le créé ; il n'est hors du genre que grâce à quelques acrobaties intellectuelles, et parce que Bonet conçoit le genre comme une quasi-chose qui existe positivement dans les singuliers ; il n'est pas autre – et encore moins le « Tout-autre » qu'affectionne la théologie négative : il est seulement *différent* de nous – il a donc quelque chose en commun avec nous ; l'être divin n'est pas absolument simple ; son intellect est structuré comme le nôtre, puisqu'il peut raisonner de façon discursive comme nous, et que l'intellection est, comme chez nous, rapport à un *objet* ; il est un individu de l'étant, au même titre que nous ; toutes les quiddités univoques en lui sont intelligibles naturellement, et intuitivement, par un intellect fini. Chacune de ces caractéristiques s'enracine dans le propos même de Bonet : il s'agit de tracer une ligne de partage à ce qui est *intégralement* accessible à la raison naturelle, et où il n'y a rien qui ne soit conceptualisable et compréhensible, et ce qui est non plus mystérieux, mais *secret*, parce que gardé caché par Dieu, et par conséquent inintelligible par la seule raison naturelle. Sur le terrain neutre de l'ontologie transcendantale, Bonet construit un concept de Dieu, qui est intégralement intelligible jusqu'à tel point, mais pas plus haut, un Dieu fait du même matériau métaphysique que ses créatures, puisqu'en son fond se trouve l'étant – pur potentiel métaphysique, et donc matière.

Que signifie une telle représentation de Dieu, replacée dans une histoire de longue durée ? Quelle est le sens de cette philosophie indifférente à l'existence, et dont la vérité

infini, ainsi non dans un concept d'intensité infinie. Il est donc conçu comme un objet parfait, mais non pas conçu parfaitement. Si nous concevions Dieu parfaitement, nous ne le concevions pas comme l'étant infini (où l'infini est un mode, une partie de l'étant), mais comme l'infinité même (substantielle, exclusive et absolue). Nous ne le concevions pas par une conjonction de concepts, mais dans sa simplicité absolue. » O. Boulnois, dans Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* n. 55.2 p. 338.

relative et *secondaire* est pourtant recherchée ? Qu'est-ce qui se joue, enfin, dans la pensée de Bonet et de ses contemporains ?

CHAPITRE IX

Regards croisés : le divin, la sagesse et l'ontologie

... *présomptueuse sagesse qui connaît dans les choses un compartiment clos
et réservé aux seuls initiés, et dont on a la clef. O secret sans mystère,
ô amoncellement des connaissances minutieuses !
Cela, Cela, Cela !*
Martin Buber

Parvenus au terme de cette seconde partie, consacrée à un commentaire à même le texte la pensée métaphysique et théologique de Nicolas Bonet, nous proposons ici un chapitre transversal, où nous reprendrons à nouveaux frais les principaux thèmes de cette recherche, pour les interpréter à la lumière des enjeux de la philosophie – ou, si l'on veut parler heideggérien, « à la mesure d'une histoire de l'être ». Nous interrogerons l'œuvre de Bonet à partir, toujours, de la « circularité » aristotélicienne envisagée par Heidegger : si la sagesse envisage le tout de l'être (la science première est universelle), et l'étant en son être (elle s'enquiert des premiers principes de l'être), et si cet être en sa réalité ultime est hiérophanie (la science première est divine comme l'être lui-même manifeste le divin) – c'est ce nœud primordial qui tisse ensemble la « pleine essence » de l'être, la pensée de l'homme en son orientation sapientielle, et le divin comme dimension de l'être même qu'il nous faut prendre en vue.¹ Qu'en est-il de la sagesse, de l'être et de la divinité dans la première *Théologie naturelle* latine ?

*

* *

Section 1

Une architecture philosophique désertée par la sagesse ?

En lisant le dyptique formé par la *Métaphysique* et la *Théologie naturelle* de Bonet, qui correspond dans son ensemble à ce que les Anciens nommaient « science première » ou

¹ Sur l'interprétation du divin comme « dimension de l'être » chez Aristote, voir J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, cité plus haut p. 108 sq. Le regard de Courtine est d'autant plus intéressant pour notre propos qu'il intègre les notions de la philosophie heideggérienne, et de l'interprétation heideggérienne de la philosophie grecque (voir par exemple le thème de l'*ousia* comme « présence »).

« philosophie première » dans toutes ses dimensions, on est frappé par l'absence criante d'une notion pourtant universellement attachée au nom même de « philosophie » et à son exercice plus encore : la sagesse proprement philosophique n'apparaît nulle part dans les traités de Bonet, ni dans celui qui traite de la science la plus fondamentale (*Métaphysique*), ni même dans celui qui traite de la science la plus haute (*Théologie naturelle*). Le seul usage de ce terme dans l'œuvre de Bonet concerne la sagesse comme attribut divin ou différence transcendante, mais il n'est *jamais* question de la recherche de la sagesse, qui semble n'être pas engagée dans la pensée de Bonet : sa métaphysique aussi bien que sa théologie seraient très radicalement *non-sapientielles*.

Comment rendre compte de cette absence ? Et ne peut-on pas trouver dans ces écrits une dimension sapientielle qui serait présente sans le nom, parce qu'elle irait suffisamment de soi pour ne pas être énoncée ? Un regard sur les deux sources majeures de la pensée de Bonet – le corpus aristotélicien, et les textes sacrés de la Bible – peut permettre d'élucider au moins partiellement les implicites de la pensée de Bonet, et de mettre en lumière quelques unes des orientations fondamentales de cette dernière. Les deux sources – grecque et hébraïque – étant également celles, respectivement avouée ou déniée, de la pensée heideggerienne,¹ gageons que ce parcours textuel nous permettra de rejoindre sous un angle renouvelé les questions que nous posions au commencement de cette étude.

*

1. BONET ET L'IDÉAL ARISTOTÉLICHIEN DE LA SAGESSE

*Ce que l'on appelle « sagesse » traite des causes premières
et des premiers principes. Aristote*

Une lecture transversale du corpus aristotélicien, en quête des occurrences du terme « sagesse », révèle 3 acceptions principales : la sagesse comme *science des causes* [a], science *universelle* [b], ou encore *science du bien* ayant pour finalité le bonheur de l'homme [c]. On remarque également une insistance particulière sur le critère de *scientificité* appliqué à la sagesse [d]. Dans quelle mesure la pensée de Nicolas Bonet met-elle en œuvre cet idéal aristotélicien de la sagesse, ou au contraire s'en éloigne-t-elle ?

¹ Voir sur cette question l'ouvrage de Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Vrin, 2013² (1990).

a) La sagesse, science des causes

La première caractéristique de la sagesse, selon l'acception commune de ce terme, est d'enquêter sur les causes de ce qui est : le sage est celui qui connaît le *pourquoi* des choses, et est par conséquent capable d'en rendre raison, selon les affirmations d'Aristote dans la *Métaphysique* :

La raison pour laquelle nous tenons maintenant ces propos est que tous conçoivent que ce que l'on appelle sagesse traite des causes premières et des premiers principes ; par conséquent, comme on l'a dit auparavant, l'homme d'expérience semble plus sage que ceux qui ont une sensation quelle qu'elle soit, l'homme de l'art que les hommes d'expérience, celui qui dirige un art que celui qui exécute, et les <sciences> théoriques semblent plus <sagesse> que les sciences productrices. Il est donc évident que la sagesse est une science qui traite de certains principes et de certaines causes¹.

L'enquête sur les causes appartient donc à toute science, mais au plus haut point à celle qui mérite à proprement parler le titre de « sagesse » : à cette dernière revient non pas l'enquête sur n'importe quelle cause, mais la recherche des *causes premières* des êtres, donc des réalités les plus hautes et les plus inaccessibles à l'intelligence ordinaire des hommes. La circularité propre à la pensée aristotélicienne lie cette recherche des causes à deux autres dimensions qui conviennent à la sagesse : [1] parce qu'elle enquête sur les causes premières des êtres, la sagesse portera nécessairement sur *le divin, en tant qu'il est la cause supérieure* des êtres, et la sagesse par excellence sera *la science même du dieu* (génitif subjectif) puisqu'il connaît au plus haut point les causes de tous les êtres. C'est précisément lorsqu'il identifie la sagesse à une recherche des causes, qu'Aristote opère le lien avec la science divine. [2] L'enquête sur les causes débouche également sur une conception de la sagesse comme *science de la vérité* : le but de l'enquête sur les causes est le dévoilement de la vérité des êtres, horizon commun de tout ce qui y est contenu, pensé, recherché.

Qu'en est-il dans les textes de Bonet, dont Aristote constitue la référence constante ?

i. Causes intrinsèques

Si Nicolas Bonet opère une rupture étrangère à la pensée aristotélicienne, en séparant la recherche des principes intrinsèques des étants d'une part, de l'enquête sur Dieu et les substances séparées de l'autre, il reste que sa démarche s'inscrit pleinement dans la

¹ Aristote, *Métaphysique* A, tr. fr. p. 75 [981b 28 – 982a 2].

dynamique aristotélicienne d'enquête sur les causes : dans toute sa *Métaphysique*, Nicolas Bonet ne fait précisément rien d'autre que de s'interroger sur les principes intrinsèques de tous les êtres, suivant une démarche analytique propre à la scolastique médiévale – celle de la *resolutio*. La méthode « résolutive » permet à Nicolas Bonet de remonter par analyse, à partir des quiddités sensibles, à une sorte d'atome ou de matière première métaphysique, présent au sein de tout étant : *l'ens inquantum ens*, auquel se surajoutent suivant les cas différences transcendantales, catégories, genres, espèces, différences spécifiques, et ainsi de suite, jusqu'à la différence individuante, ultime strate essentielle d'un être. Tout être est, au sens propre ou au sens large, composé selon ce modèle universel de recension des causes intrinsèques de l'être. Citons encore une fois le prologue de la *Métaphysique*, emblématique de cette méthode :

Tous les hommes – bien plus : toutes les natures intellectuelles désirant naturellement <le> savoir, il faut donc commencer par les premiers connaissables <dans l'ordre de> la nature. Car il est manifeste que, ces derniers n'étant pas connus, il est impossible de connaître aucune <réalité> postérieure.

En effet, toute doctrine et toute discipline scientifique a pour objet les premiers intelligés – c'est-à-dire les premiers principes, et les premiers connaissables – c'est-à-dire les conclusions <tirées> des premiers principes. Et les premiers intelligés sont les principes intrinsèques les plus communs de toutes choses ou de la plupart (...). Il est donc évident que tout homme désirant posséder la connaissance naturelle doit commencer par les <éléments> antérieurs selon la nature, donc du terme parfaitement inanalysable, et par conséquent du terme le plus commun ; les <éléments> les plus communs sont en effet absolument simples, et <sont> les causes et principes des <réalités> postérieures.¹

La *Théologie naturelle* également met en œuvre la même méthode résolutive, appliquée au premier de tous les étants : une grande part de ce traité consiste en une enquête sur les principes intrinsèques constitutifs de la première intelligence, qui est dite « composée » en un sens équivoque à partir d'un matériau métaphysique similaire à celui de tous les autres êtres. L'effort de définition de la *prima intelligentia* ne vise précisément à rien d'autre qu'à déterminer les principes intrinsèques de l'être divin :

La première intelligence est donc un étant illimité et une substance spirituelle – telle est sa description. La première intelligence inclut en effet l'esprit et la substance, l'étant illimité et l'étant en tant qu'étant. Nous concédons bien par conséquent que la première intelligence est 'tout étant subsistant éminemment', non pas comme un universel correspondant au concept de l'étant, mais comme un individu de l'étant, et

¹ Annexe II, p. 701.

de l'étant illimité, et de la substance illimitée. Elle n'est pas 'tout étant' sur un mode exemplaire et éminent, mais elle est seulement un individu de l'esprit : car cette différence ultimement constitutive de la première intelligence et de son essence est 'exemplaire éminent et idée représentative de tous les autres que soi', comme cela sera développé plus bas¹.

Cette enquête sur les principes intrinsèques des êtres semble pourtant passer outre à l'un des interdits aristotéliens, énoncé très clairement dans la liste des apories de la *Métaphysique* : remarquant que la difficulté la plus grande pour le métaphysicien était celle de savoir si l'un et l'être étaient ou non la substance des êtres, Aristote y affirmait avec force qu'il n'y avait aucun sens à vouloir connaître et posséder les éléments de tous les êtres :

*En général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur découverte impossible, en particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement <pour les éléments> des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les êtres est une erreur. Comment apprendrait-on même les éléments de tous les êtres ? Car, à l'évidence, quand on est en train d'acquérir une connaissance, il n'est pas possible de la posséder antérieurement. De même, en effet, que celui qui apprend la géométrie peut avoir antérieurement d'autres connaissances, alors qu'il ne connaît rien à l'avance de la science dont il commence l'apprentissage, il en va assurément de même aussi pour les autres sciences, de sorte que, s'il y a une science de toutes choses, telle que certains l'affirment, celui-là se trouverait n'avoir auparavant aucune connaissance. Pourtant, tout apprentissage se fait au moyen de connaissances antérieures, de toutes ou de certaines, aussi bien l'apprentissage par démonstration que celui par définition (car il faut que les éléments de la définition soient connus par avance et familiers) ; de même aussi pour l'apprentissage par induction. Mais de plus, s'il se trouvait que <cette science de toutes choses> est innée, ce serait un prodige que nous ignorions posséder la plus haute des sciences. En outre, comment acquerra-t-on la connaissance des éléments dont cette science est composée et comment rendra-t-on cela évident ? Car cela aussi fait difficulté. En effet, il y aurait contestation comme à propos de quelques syllabes : car les uns affirment que *za* est faite de *s*, *d* et *a*, tandis que d'autres affirment que ce n'est aucun des sons connus, mais un son différent. De plus, ce dont il y a sensation, comment le connaîtrait-on sans avoir la sensation ? Il le faudrait pourtant, si du moins ces éléments sont ceux dont toutes choses sont faites, de même que les sons composés sont faits d'éléments propres au son².*

Or, que fait Nicolas Bonet en métaphysique si ce n'est précisément rechercher les éléments de tous les êtres, décomposer en sons les syllabes métaphysiques, en posant qui plus

¹ *Theol. nat.* I, p. 300.

² Aristote, *Métaphysique* A, tr. fr. p. 109-110 [992b 18 – 993a 10].

est l'univocité stricte de ces principes intrinsèques¹ ? La métaphysique étant *prima in ordine inveniendi et docendi* dans l'ordre de la connaissance distincte, elle permet à celui qui, sans rien savoir *clare et distincte*, commence par l'apprentissage de la métaphysique, d'acquérir une connaissance préalable de toutes choses – sans en avoir aucune connaissance distincte auparavant. A partir de la connaissance du premier élément de tous les êtres, l'étant en tant qu'étant, seront connus successivement tous les principes constitutifs d'un être. Un étant devient ainsi dans la pensée de Bonet une sorte de concept-gigogne, pensé selon un modèle d'inclusions successives, jusqu'à l'étant en tant qu'étant, premier *quod quid est* qui est inclus en tout être mais n'inclut rien en lui-même, autrement dit, *premier élément de tous les êtres* - le traité sur le *primum quod quid est* développé dans la *Métaphysique*, et traduit ici en annexe (Annexe I, texte 2, p. 673 sq.), formalise ce schéma de façon particulièrement nette.

L'ontologie transcendantale inventée par Bonet serait donc une science impossible suivant la conception aristotélicienne, puisqu'en faisant de la métaphysique la science première dans l'ordre aussi bien de la découverte que de l'apprentissage, elle suppose ce qui est précisément l'objet de la recherche – elle est une science circulaire, qui repose sur ses propres acquis. Elle est donc tout sauf une recherche et une enquête – tout sauf un acte de connaissance : elle ne serait qu'un jeu intellectuel usant de concepts *passés*, d'un donné métaphysique qu'elle met en forme selon une certaine logique. Elle n'est donc pas *science* au sens d'une technique de progression de la connaissance. On remarque pourtant une certaine ambiguïté dans le texte d'Aristote, porte ouverte vers des entreprises comme celle de Bonet : Aristote affirme qu'il est illusoire de prétendre rechercher les éléments de tout ce qui est, en émettant une réserve concernant les substances – « si on le peut, ce sera uniquement <pour les éléments> des substances ». C'est précisément ce que fait Bonet en remontant, au moyen de sa méthode analytique, jusqu'à l'étant en tant qu'étant qui est l'élément premier de toute *ousia* (comprise au sens d'essence ou de quiddité). Mais Aristote n'affirme pas pour autant qu'une telle science qui porterait sur les éléments des substances soit possible, et cela semble même contrevioler à la suite de son argumentation.

¹ Nous comprenons ici l'étant en tant qu'étant, premier *quod quid est* présent en chaque être, comme l'élément primordial de tous les êtres. Le considérer comme un genre, en dépit des affirmations de Bonet, reste possible – Bonet contreviendrait en ce cas à un autre interdit aristotélicien, celui qui affirme que l'être ne peut en aucun cas être un genre.

ii. Causes extrinsèques

La *Théologie naturelle* mobilise enfin une enquête sur les causes extrinsèques des êtres, correspondant dans la pensée aristotélicienne à l'enquête sur les substances séparées en tant qu'elles sont causes des êtres : non pas cette fois-ci les principes intrinsèques dont ils sont ontologiquement constitués ou princiipiés, mais l'action causale efficiente et productive du premier moteur, au sein de son être propre (*productio ad intra*), et hors de soi (*productio ad extra*). La doctrine de la *productio ad extra* du premier moteur que développe Nicolas Bonet au livre VII de la *Théologie naturelle* correspond ainsi à une véritable théologie naturelle de la création, où est étudiée sous ses différents aspects la causalité productrice de Dieu. La causalité naturelle de façon générale est quant à elle étudiée dans le traité de *Philosophie naturelle* de Bonet.

iii. Science de Dieu : la vie intellectuelle du premier moteur

Correspondant toujours à cette recherche des causes suprêmes des êtres envisagée sous l'angle de la science divine, Bonet fait culminer sa *Théologie naturelle* dans l'étude de l'intellection divine – intellection vis-à-vis de lui-même mais également vis-à-vis des objets distincts. La science de la façon dont le premier moteur intellige le monde – science de la science divine et donc des causes les plus hautes des êtres – est la connaissance suprême et source du plus grand bonheur pour le théologien naturel :

Voyons maintenant ce qu'il en est de l'intellection <du premier moteur> relativement à un objet distinct : si le premier moteur pense seulement à lui-même et à nul <être> autre que soi, ou s'il intellige non seulement soi-même, mais encore quelque <réalité> extérieure à soi ; et s'il intellige quelque chose hors de soi, s'il intellige toutes <choses>, aussi bien les complexions contingentes que les nécessaires, ou bien s'il intellige certaines <choses> et d'autres non. Cette recherche – savoir ce que le premier moteur intellige – est évidemment la plus noble de toutes celles qui peuvent être menées à son propos, et elle est désirée au plus haut point naturellement par tous – et les Chaldéens lui ont consacré une grande part de leur recherche, et c'est elle qu'Aristote a nommée 'science première', comme dit le Commentateur, *Métaphysique* XII.¹

La référence à la 'science première' d'Aristote indique ici clairement, s'il en était besoin, qu'aux yeux de Bonet l'élaboration conceptuelle de la vie intellectuelle du premier moteur,

¹ *Theol. nat.* lib. III, p. 410.

telle qu'elle est menée dans sa *Théologie naturelle*, répond aux enjeux les plus fondamentaux de la science première aristotélicienne, donc de la sagesse philosophique – et qui plus est, en ce qu'elle a de naturellement béatifique et annoblissant pour le sage.

iv. Une science de la vérité ?

La dimension de vérité est évidemment à l'horizon de toute démarche scientifique à l'époque de Bonet, et d'autant plus – dans la tradition scotiste – que le Docteur subtil a maintenu avec force les droits de la raison naturelle contre les théories affirmant la nécessité de l'illumination surnaturelle pour toute connaissance vraie¹. Pourtant, les analyses menées dans notre chapitre VII ont montré comment, après Duns Scot, l'autonomie laissée à la raison naturelle débouche paradoxalement sur une *relativisation* de la vérité naturelle, pensée désormais comme *probabilité* et *cohérence interne* d'une doctrine davantage que comme vérité positive et absolue – comme l'indique le lexique même de Bonet². La vérité absolue relevant désormais du domaine réservé de la foi et de la théologie de la révélation, la vérité naturelle, isolée dans sa cohérence propre, en ressort fragilisée – la 'sagesse' de Bonet n'est plus 'science de la vérité' tout court, mais *science de la vérité philosophique*, et souvent science de la simple *vraisemblance*. C'est là à notre avis l'un des *fossés* les plus profonds qui séparent la sagesse d'Aristote des deux sciences premières de Bonet, parce que cette relativisation de la valeur de vérité accordée à la philosophie lui interdit désormais toute portée authentiquement existentielle – puisque la vérité ultime est ailleurs, et déjà donnée comme telle.

*

Si elles n'en portent pas le nom, la métaphysique et la théologie naturelle de Bonet correspondent donc bel et bien, verbalement du moins, à la sagesse aristotélicienne comme enquête sur les causes, à trois réserves près : la rupture opérée entre les différentes dimensions de cette enquête sur les causes, qui en brise l'unité propre ; la prétention à rechercher les éléments métaphysiques de tous les êtres, qui fait de la métaphysique de Bonet une science impossible *en tant que recherche* – nous y reviendrons plus bas ; l'interprétation tendancielle de la vérité comme cohérence, probabilité ou encore vraisemblance, qui minimise l'importance de la sagesse philosophique comme 'science du vrai'. La science de Bonet

¹ Cf. *Ord.* I, dist. 3, q. 4 « Quelque vérité certaine peut-elle être connue naturellement par l'intellect du voyageur sans illumination spéciale ? », dans Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu... op. cit.* p. 168 sq.

² Cf. *supra*, p. 157 sq.

répond donc *formellement* aux enjeux définis par Aristote, tout en faisant l'impasse sur plusieurs de ses orientations les plus fondamentales et sur l'unité qui la caractérise.

*

b) La science universelle

En lien avec la recherche des causes premières, la métaphysique est encore science de l'universel, et donc en quelque sorte science de toutes choses – puisqu'elle porte sur les causes premières les plus universelles en raison précisément de leur primauté¹. Le texte aristotélicien est ici fort explicite :

Parmi ces conceptions, <il en est une selon laquelle> la science de toutes choses appartient nécessairement à qui possède au plus haut point la science de l'universel, car celui-là connaît, d'une certaine manière, tous les substrats, et c'est presque ce dont il est le plus difficile aux humains d'acquérir la connaissance, le plus <universel>, car c'est ce qui est le plus éloigné des sensations ; d'autre part, les sciences les plus exactes sont celles qui traitent au plus haut point des objets premiers, car celles qui découlent de <principes> moins nombreux sont plus exactes que celles que l'on appelle sciences par addition, par exemple, l'arithmétique est plus exacte que la géométrie. Mais de plus, la <science> théorique des causes est aussi assurément la plus apte à instruire, car ceux qui enseignent sont ceux qui, sur chaque sujet, énoncent les causes et d'autre part, savoir, c'est-à-dire avoir la science en vue des causes, appartient au plus haut point à la science de ce qui est au plus haut point objet de science².

C'est peut-être ici la dimension de la sagesse aristotélicienne à laquelle la métaphysique de Bonet correspond le mieux, et sans conteste : Bonet a précisément maximisé et poussé à son terme ultime l'universalité de la métaphysique, conçue comme science de l'étant en tant qu'étant, univoque aux catégories, à l'étant créé comme à l'être divin, à l'être réel comme à l'être de raison. Il a ainsi tendu une trame métaphysique qui ne laisse aucune zone de non-droit : tout être sera désormais à portée de concept, puisque l'étant en tant qu'étant, le plus simple de tous les concepts et celui dont la compréhension est la plus facile, est sous-jacent à tous les êtres, qu'ils soient réels ou non. L'ambition aristotélicienne d'une connaissance de « tous les substrats », tirant son exactitude du petit nombre de ses principes, et « la plus apte à instruire », est pleinement réalisée dans la science transcendantale de Nicolas Bonet, qui, première dans l'ordre de l'apprentissage, énonce les principes intrinsèques les plus simples de

¹ Aristote, *Métaphysique* E, tr. fr. p. 226 [1026a 29-32]. Cf. *supra* chap. 3, p. 91-92.

² Aristote, *Métaphysique* A, tr. fr. p. 76 [982a 20-30].

tous les êtres. Le seul « petit » renversement opéré par Bonet est de transformer cette science portant originellement sur « ce dont il est le plus difficile aux humains d'acquérir la connaissance », parce que « le plus éloigné des sensations », en science la plus basse et la plus facile entre toutes – renversement de perspective qui découle de la rupture d'unité dans la recherche des causes.

c) Sagesse et quête de bonheur

Mais la sagesse, dans le corpus aristotélicien, ne désigne pas uniquement une discipline théorique ayant pour finalité de produire la connaissance suprême. Dans l'*Ethique à Nicomaque* (1141a7), la sagesse est classée au rang des vertus intellectuelles – elle concerne donc non seulement la connaissance abstraite, mais également l'agir humain, et, partant, l'éthique qui en détermine les axes. Aristote y affirme que la sagesse produit le bonheur par elle-même, en raison de sa nature de vertu, et de vertu intellectuelle suprême : le bonheur suprême de l'homme réside dans la contemplation sapientielle, qui apparente l'existence de l'homme à celle d'un dieu.

La sagesse produit le bonheur, car elle fait partie de la vertu dans son ensemble, de sorte que sa simple possession rend l'homme heureux *ispo facto*.¹

Or la plus agréable des activités qui traduisent une vertu est, de l'avis unanime, celle qui traduit la sagesse. Il semble en tous cas que la poursuite de la sagesse implique d'étonnants plaisirs par leur pureté et leur stabilité ; or, très logiquement, les savants doivent avoir plus de plaisir dans la vie que ceux qui cherchent à l'être.²

Mais pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui.³

Dans la *Métaphysique* même, la sagesse a partie liée avec la recherche du bien : si la métaphysique est recherche des causes premières, elle sera donc entre autres recherche de la cause finale des êtres, à savoir le souverain Bien, qui est l'un des objets que la « sagesse recherchée » prend en considération. La sagesse est ainsi à la fois science du bien et science de la substance, comme ses deux pôles opposés :

¹ *Ethique à Nicomaque*, 1144a 5, trad. cit. p. 336.

² *Ibid.* 1177a 25-26, trad. cit. p. 526

³ *Ibid.* 1177b 26-27, trad. cit. p. 528

Donc, d'après les explications antérieures pour savoir laquelle des sciences il faut appeler sagesse, il y a des raisons d'appeler chacune sagesse. En effet, en tant qu'elle est souveraine et maîtresse au plus haut point, et que les autres sciences, comme des esclaves, n'ont même pas le droit de la contredire, une telle science est celle de l'accomplissement et du bien (car le reste est en vue de cela), mais en tant qu'elle a été définie comme science des premières causes et de ce qui est au plus haut point objet de science, une telle science serait la science de la substance. En effet, puisqu'on connaît de plusieurs manières la même chose, nous affirmons que celui qui sait est celui qui acquiert la connaissance de ce qu'est la chose par ce qu'elle est plutôt que par ce qu'elle n'est pas et que, parmi ceux-là même, l'un sait plus qu'un autre, et au plus haut point celui qui sait ce qu'elle est, mais non celui qui sait sa quantité ou sa qualité ou ce qu'il est dans sa nature de faire ou de subir. De plus, dans tous les cas, et notamment dans ceux où il y a démonstration, nous pensons qu'il y a savoir de chaque chose, quand nous savons ce que c'est (par exemple, qu'est-ce que carrer un rectangle ? C'est trouver une moyenne proportionnelle, et de même pour tout le reste) ; mais à propos des générations, des actions et de tout changement, c'est quand nous savons le principe du mouvement. Cela est différent de l'accomplissement et en est l'opposé, de sorte que l'étude de chacune de ces causes semblerait relever d'une science différente¹.

Qu'en est-il chez Bonet ? Le docteur franciscain étudie le premier moteur sous l'angle de la causalité finale – autrement dit, du bien –, quoique de façon très clairsemée : il affirme à de nombreuses reprises que le premier moteur meut les intelligences séparées *in ratione amati et desiderati* ; or les intelligences séparées sont les moteurs de notre monde – par voie de conséquence, ce dernier est mû ultimement par la connaissance et l'amour du bien. Dans le prologue de la *Theologia*, et çà et là dans le développement du traité, Bonet fait encore allusion à la félicité spéculative du sage – la recherche intellectuelle est donc motivée par une quête de bonheur et de *voluptas* philosophique qui lient ensemble quête de vérité, désir du bonheur, amour du bien :

Qu'il soit évident à tout lecteur de ce <traité> qu'il m'est très agréable de spéculer au sujet du moteur commun immobile, et il n'y a à cela rien d'étonnant, puisque la contemplation <du premier moteur> est très noble, très parfaite, désirée au plus haut point puisqu'elle est très douce et toute entière source de plaisir – contemplation dans laquelle les philosophes modernes et antiques ont placé la félicité de tout intellect.²

Il reste que la question du bien n'est pas celle qui préoccupe le plus Bonet le métaphysicien : des trois chapitres consacrés aux transcendants convertibles (unité, vérité et bonté), celui consacré à la bonté est le plus court des trois, et fait pâle figure à côté des deux

¹ Aristote, *Métaphysique* B, tr. fr. p. 123-124 [996b 8-25].

² *Theol. nat.* Prologue, p. 295.

autres – une colonne à peine dans l'édition vénitienne¹. Ce chapitre se résume à trois affirmations : le bien est une passion propre de l'étant, mais n'est pas convertible avec l'étant en tant qu'il est sujet de la métaphysique (puisque n'importe quelle positivité est apte à fonder sa propre bonté) ; la bonté de l'étant est indémontrable ; le bien se définit comme objet de l'appétit – *quod omnia appetunt*.

On aurait pu s'attendre à ce que la question du bien soit présente en théologie davantage qu'en métaphysique, surtout pour un disciple de Scot chez qui la théologie était définie comme une science pratique permettant d'atteindre le souverain bien. Or la théologie de Bonet est une science strictement spéculative – pour qu'elle fût science pratique, il eût fallu qu'elle porte sur un objet qui fût *praxis* par essence : l'Amour de Dieu.² Mais elle porte sur l'être de Dieu, sa constitution interne et ses opérations, et non son amour – il est possible et légitime pour Bonet de concevoir l'Être de Dieu indépendamment de son Amour, rangeant les formulations johanniques au rang des imprécisions ou des abus de langage.

Bonet semble avoir pris au mot Aristote, en séparant radicalement l'une de l'autre les deux formes de sagesse – celle qui porte sur le bien, et celle qui s'enquiert de l'être. La sagesse comme connaissance de l'être et de la substance correspond chez Bonet à la métaphysique *et* à la théologie naturelle, et l'on peut supposer que la science du bien et de l'accomplissement des êtres reviendrait à l'éthique, en ce qui concerne l'agir humain, et à la théologie sacrée pour ce qui est de l'accomplissement des êtres en général, l'homme bien sûr, mais aussi l'univers entier. Ce qui chez Aristote était présenté comme une aporie et une difficulté, avec interpénétration possible malgré une tension entre deux pôles contraires, est donc ici tranché radicalement, et ne fait plus problème.

d) La sagesse, une discipline scientifique ?

L'une des notions les plus déroutantes pour le lecteur d'Aristote aujourd'hui, est la détermination de la sagesse comme *science*, avec tout ce que cela comporte de rigueur disciplinaire et de technique intellectuelle. Cette idée est pourtant bien présente, et récurrente, dans le corpus aristotélicien.

¹ *Métaph.* V, cap. 3, fol. 31v.

² *Theol. nat.* I, p. 317-318.

i. La sagesse, science et expertise

Avant toute autre considération, le terme grec lui-même n'est pas étranger à cette idée : la *sophia* correspond assez bien, par certains de ses traits, à la *sollertia* latine – habileté, savoir-faire, ingéniosité dans l'action et la pensée, quelque chose comme notre sagacité¹. Le vocable latin lui-même fait place à des nuances sémantiques très similaires : l'éventail des significations de *sapientia* va du bon sens à la sagesse en passant par l'intelligence, la prudence ou encore la science, avec toujours en arrière-fond une certaine idée d'habileté. Lorsqu'Aristote s'interroge sur le sage et la sagesse, il se demandera donc quel statut précis accorder à ce domaine de la connaissance : dans quel domaine les sages sont-ils donc experts ? A quoi s'étend leur compétence et la prétention de leur science ?

L'*Ethique à Nicomaque* est riche d'informations à ce propos : Aristote commence par rappeler que le terme de sage est en quelque sorte un synonyme d'expert, de maître dans un art, puisqu'il est attribué à ceux qui sont les plus fins connaisseurs dans leurs arts respectifs :

Quant à la sagesse, nous l'accordons, dans les techniques, aux experts les plus rigoureux dans leurs métiers respectifs (par exemple, à Phidias comme tailleur de pierre et à Polyècte comme statuaire). Mais alors la « sagesse » ne veut rien dire d'autre que l'excellence de la technique².

Quelle sera alors la spécificité de celui qui est dit « sage » en un sens absolu ? Aristote affirme l'indétermination du savoir du sage, qui porte sur tout, et son excellence, puisqu'il porte sur les principes les plus hauts. Ce qui entraîne logiquement à ses yeux, et paradoxalement pour nous, une exigence de rigueur et de scientificité sans pareille – la sagesse est la « science pourvue de tête » :

Nous croyons cependant qu'il est des personnes sages en général, qui n'ont pas de secteur particulier et ne sont pas par ailleurs des sages dans un domaine quelconque. Comme dit Homère dans son *Magitès* : « Mais en voilà un que les dieux n'ont pas fait terrassier, ni laboureur, ni expert en quoi que ce soit... » Il est clair par conséquent que la sagesse doit être la plus rigoureuse des sciences. Donc, le sage doit non seulement savoir ce qui résulte des principes, mais, quand les principes sont en jeu,

¹ R. Bodéüs compare ainsi sagesse et sagacité dans la pensée d'Aristote : « Ici comme là, il s'agit de dissocier une excellence suprême des compétences reconnues à un spécialiste dans son secteur et de placer cette excellence à un niveau supérieur, dit général, où le savoir n'est pas la somme de toutes les connaissances spécialisées, mais une connaissance plus fondamentale. Aristote présente donc ici le sage comme l'analogue de l'homme sagace qui sait bien délibérer en vue du bonheur ; l'excellence de l'homme sage dont le savoir n'est pas sectoriel mais porté sur ce que les atures sciences présupposent sans l'examiner, est évoqué dans *Mét.*, □, 1, 1003a21 et sqq. » *Ethique à Nicomaque*, trad. cit. p. 310 n.2.

² *Ethique à Nicomaque*, tr. fr. p. 309-310 [1141a7 sq.]. R. Bodéüs commente ici : « C'est la signification du mot dès son usage le plus ancien. Mais elle n'est pas liée aux techniques de façon nécessaire. Ce qui compte dans l'idée de *sophia*, c'est la notion de supériorité conférée par l'intelligence. » *op. cit.* p. 310 n.1.

atteindre encore à la vérité. Si bien que la sagesse doit être intelligence et science ; une science en quelque sorte pourvue de tête, qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable¹.

La sagesse comme expertise universelle, science rigoureuse qui permet d'atteindre la vérité concernant les principes, répond exactement à ce passage de la *Métaphysique* d'Aristote, introduisant l'idée d'une science de l'être en tant qu'être :

Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie et étudient à son sujet le coïncident par soi, comme font les sciences mathématiques. Or puisque nous cherchons les principes, c'est-à-dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'il relèvent de ce qui est une nature par soi. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres, eux aussi, cherchaient ces principes, il est nécessaire aussi que les éléments soient éléments de l'être, non par coïncidence, mais en tant qu'ils sont des êtres. C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, saisir les premières causes de l'être, en tant qu'être.²

C'est précisément cette conception de la sagesse comme expertise universelle, donc science de l'être, que radicalise la *Métaphysique* de Bonet : l'expertise du métaphysicien permet de fonder toutes les sciences quidditatives sur une connaissance des principes véritablement distincte – il est celui qui assure la validité et le fondement de toutes les autres expertises humaines³.

La sagesse comme science 'qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable' pourrait correspondre quant à elle à l'élément théologique. La scientificité et la technicité de la 'sagesse' sont donc deux caractéristiques pleinement fondées dans le corpus aristotélicien, et maximisées chez Bonet.

ii. La sagesse, une science recherchée

La sagesse aristotélicienne – et en particulier celle(s) contenue(s) sous le titre *Métaphysique(s)* – n'a pourtant rien d'une science déjà constituée : l'une des expressions les

¹ *Ethique à Nicomaque*, tr. fr. p. 310 [1141a 13-20] Le prologue de Thomas d'Aquin à la métaphysique correspond parfaitement à l'ambition de cette « science pourvue de tête ».

² Aristote, *Métaphysique* Γ, 1, 1003a21 sq., trad. cit. p. 145.

³ Cf. *supra*, chap. VII, p. 151 sq. Même situation chez Duns Scot : Cf. *Sur la connaissance de Dieu...*, *op. cit.*, intr. p. 55-56.

plus récurrentes de la métaphysique est précisément celle de « science recherchée¹ », et nulle part Aristote ne présente de science de l'être constituée comme telle. Est-ce parce que la métaphysique d'Aristote n'est qu'un projet qui appelle une systématisation ultérieure, en vue de faire de la métaphysique une discipline scientifique à proprement parler, au sens des *Seconds analytiques*, ou bien au contraire parce que la métaphysique répugne par nature à une telle mise en forme, et ne peut exister que comme recherche, comme *conatus* ? Dans le second cas, chercher à mettre en forme la sagesse selon les critères scientifiques des *Seconds analytiques* serait tout bonnement signer son arrêt de mort : si elle est par nature une science « recherchée » et une sagesse désirée, atteinte parfois, mais jamais pleinement possédée, alors la méthode des *Seconds analytiques* ne convient pas et ne peut que détruire la dimension sapientielle de la métaphysique. Cela rejoint les remarques faites ci-dessus sur l'impossibilité d'une science qui prétendrait posséder les éléments de tous les êtres : cette science serait détruite précisément dans sa dimension heuristique. Or la sagesse comme recherche, comme *conatus*, est justement la grande absente du traité de Bonet, qui construit une discipline scientifique en exploitant les acquis déjà capitalisés dans l'œuvre monumentale de Scot. Elle se pose comme expertise au moment même où elle se perd comme recherche.

CONCLUSION DU §1

Si la métaphysique et la théologie naturelle de Bonet correspondent donc à la sagesse au sens d'Aristote dans ses aspects les plus saillants (enquête sur les causes, universalité, expertise scientifique), il manque pourtant au diptyque de Bonet précisément quatre dimensions pour correspondre véritablement à cet idéal aristotélicien de la sagesse : l'unité de la recherche des causes, définitivement rompue chez Bonet au profit d'une métaphysique transcendantale portant sur les principes intrinsèques de tous les êtres (1) ; la sagesse comme science du vrai (2), dans la mesure où chez Bonet la vérité s'identifie tendanciellement à la vraisemblance et à la probabilité ; la tension entre les dimensions cognitive et éthique de la sagesse (3), énoncée par Aristote aussi bien dans la *Métaphysique* que dans l'*Ethique à Nicomaque* : la considération du Bien comme cause finale et accomplissement des êtres est chez Bonet tout simplement évacuée du spectre de la métaphysique ; la dynamique de recherche propre à la *Métaphysique* d'Aristote, qui est toujours désignée comme une « science recherchée » (4), et qui change radicalement de nature chez Bonet : d'un effort cognitif, la métaphysique devient chez Bonet un exposé conceptuel statique, qui semble interdire toute dimension authentiquement heuristique.

¹ Cf. supra, chap. III, p. 92.

Or, ces absences et ruptures d'équilibre ne sont ni *déjà présentes* dans le texte d'Aristote, ni même prévisibles comme conséquence nécessaire des contradictions de l'aristotélisme : la première partie de ce travail a suffisamment montré que les « contradictions internes » de l'aristotélisme étaient impuissantes à rendre compte de l'histoire de la métaphysique. Les mutations métaphysiques s'établissent au contraire chaque fois sur un maillage culturel, conceptuel et scientifique déterminé (une *épistémè* particulière), conditionnant « de l'extérieur » la compréhension de la métaphysique, et les reconfigurations successives de cette discipline. Si l'on a raison de parler d'une *épistémè* de la représentation pour caractériser l'époque de Duns Scot et de Bonet après lui, alors un détour par l'analyse de ce que l'on peut appeler la « catégorie du visuel » dans la pensée de Bonet permettra peut-être d'éclairer ces quatre manques sous un nouvel angle.

2. LA CATEGORIE DU VISUEL

*Nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres <sensations>.
La cause en est que, entre les sensations, c'est elle qui nous fait au plus haut point acquérir des
connaissances
et nous donne à voir beaucoup de différences. Aristote*

L'interrogation sur le lien entre la pensée d'Aristote et la métaphysique de Bonet amène une remarque, anodine à première vue, mais dont la portée est pourtant considérable. On s'aperçoit, à la lecture de la *Métaphysique*, que la première phrase de ce traité : « *Omnes homines, immo omnes nature intellectuales naturaliter scire desiderant* », correspond – à quelques mots près – à la première phrase de la métaphysique d'Aristote : « Tous les humains ont par nature le désir de savoir ». Mais de quelle nature est la connaissance, ou plutôt le savoir dont il est question ? Une citation plus large de la *Métaphysique* d'Aristote permet de situer le plan sur lequel se situe la sagesse aristotélicienne :

Tous les humains ont par nature le désir de savoir. Preuve en est le plaisir qu'ils prennent aux sensations, car elles leur plaisent d'elles-mêmes indépendamment de leur utilité et, plus que les autres, la sensation visuelle. En effet, non seulement pour agir, mais alors même que nous n'envisageons aucune action, nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres <sensations>. La cause en est que, entre les sensations, c'est elle qui nous fait au plus haut point acquérir des connaissances et nous donne à voir beaucoup de différences¹.

¹ Aristote, *Métaphysique* A, tr. fr. p. 71 [980a 21 sq.].

Le désir de savoir y est associé au plaisir de la sensation, et en particulier de la sensation visuelle – cette observation *semble* anecdotique ; or elle implique beaucoup : la vue est en effet le sens qui procure une connaissance directe, intuitive et contemplative – elle « nous fait au plus haut point acquérir des connaissances » ; elle requiert, pour s'exercer, une séparation nette entre l'organe de la vue et son objet, et « donne à voir beaucoup de différences » : elle est, comme l'indique l'étymologie, l'organe du discernement, donc de la distinction et de la séparation entre les objets visuels. Elle est encore l'organe qui évalue la distance qui sépare les objets, et l'un des sens les plus directement liés à l'imagination et au phantasme, si nécessaire à la connaissance abstractive pour tous les médiévaux. La catégorie du visuel correspond ainsi, par transposition, à l'intuition intellectuelle, à l'objet, à la représentation, à la distinction, à la raison discriminante.

Cette association de la sagesse à la catégorie du visuel n'est pas isolée dans le texte d'Aristote : en *Métaphysique* [992a 25], nous lisons par exemple que « la sagesse recherche la cause des êtres visibles ». Elle est traversée du phénomène qui apparaît au regard de l'homme sur le monde. La sagesse grecque commence par l'étonnement et l'admiration, c'est-à-dire par une interrogation et un sentiment d'émerveillement suscités par un *spectacle* particulier, dont l'exemple-type est souvent l'admiration des phénomènes célestes, quasi-universellement à l'origine d'un éblouissement visuel immédiatement suivi d'investigation rationnelle. *La philosophie tout entière prend donc sa racine dans la contemplation visuelle des phénomènes du monde.* Elle commence par le spectacle pour s'épanouir dans la contemplation, ou se cristalliser dans la spéculation.

Or cette catégorie du visuel est absolument omniprésente chez Bonet, dans le vocabulaire aussi bien que les concepts utilisés, qui sont ceux de la représentation et de l'intuition intellectuelle. Si l'on relevait toutes les occurrences de termes appartenant au registre du visuel dans la seule *Theologia naturalis* de Bonet, les résultats s'élèveraient à plus de deux milliers, la palme revenant au champ lexical de la forme (entre 700 et 800 occurrences), suivi dans l'ordre d'importance par l'espèce, la représentation, la (dé)monstration, la vision, l'intuition, la similitude, l'évidence, la spéculation, l'exemplarité, l'apparence, l'image, etc., et enfin une petite dernière, la contemplation, dont on ne trouve que six occurrences dans l'ensemble du traité. Corrélativement à cette omniprésence d'un vocabulaire visuel, le vocabulaire pour décrire l'activité intellectuelle et cognitive est éloquent lui-aussi : outre le champ lexical peu surprenant de l'intelligence et de l'intellectualité (plus de 1600 occurrences), on est frappé par l'omniprésence de la catégorie d'objet (près de 450) et par l'obsession de tout ce qui dit la différence : distinction, différence,

précision, altérité, diversité (environ 700 occurrences pour l'ensemble de ces termes, auxquels il faudrait ajouter les emplois fréquents de la notion de « non-identité »). La raison raisonnante (près de 700 occurrences de *racio* et dérivés) est à l'œuvre pour objectiver, discriminer, cristalliser en concepts (près de 200 occurrences du champ lexical du *conceptus*).

Outre le fondement textuel aristotélicien, qui traduit l'une des caractéristiques les plus foncières de la pensée *en tant que philosophie* (donc en tant que grecque)¹, on peut rendre compte de ce *règne* du visuel particulièrement frappant chez Bonet en relevant deux lignes de force, l'une appartenant à l'histoire de la philosophie – l'avènement d'une « épistémè de la représentation », l'autre relevant de la dynamique interne de la théologie latine depuis Augustin en particulier – nous parlerons du « désir de voir Dieu », interprété en termes de vision intellectuelle de la forme.

a) Le désir de voir Dieu – Une théologie de la vision

L'époque de Nicolas Bonet est marquée par d'intenses débats autour de la question de la vision béatifique : que signifie « voir Dieu face à face² » dans l'au-delà ? Est-il pensable de prétendre à une vision béatifique qui serait intuition directe de l'essence divine, alors que Dieu est essentiellement et radicalement *invisible* ?

Olivier Boulnois souligne l'existence de deux courants théologiques antagonistes sur cette question de la conciliation entre l'invisibilité de Dieu, répétée maintes fois dans la Bible, et la promesse de la vision face à face³ : la première (et la plus ancienne), celle de Proclus, Denys et Jean Scot Erigène, met l'accent sur l'*invisibilité* radicale de Dieu – même dans l'au-delà, la vision de Dieu ne saurait être celle de son essence incréée, mais uniquement vision de *théophanies* créées qui médiatisent cette vision, s'interposant entre la créature et l'essence divine à la fois pour rendre accessible cette dernière, et en préserver la transcendance absolue. La seconde, celle d'Augustin, pose au contraire « qu'il existe une *visibilité de Dieu* en soi, dans l'intelligible. Cette théologie s'enracine dans un néoplatonisme de la forme (celui de Plotin et de Porphyre) (...). Dieu se rend visible à l'intelligence parce qu'il est *la Forme*

¹ Le caractère profondément visuel et objectifiant de la rationalité philosophique, par opposition à la connaissance comme écoute et réceptivité de l'univers biblique, est devenu *locus communis*, signé par de grands noms comme ceux de Gershom Scholem ou de Rudolph Bultmann.

² I Cor. 13, 12 : « A présent, nous voyons dans un miroir e tde façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu. »

³ Voir O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel V^e-XVI^e siècle*, Paris, Seuil 2008, p. 179 sq.

pure.¹ » L'une des caractéristiques majeures de la tradition augustinienne est l'importance donnée à *l'image* de Dieu inscrite dans la création, cette dernière devenant « une image pertinente de Dieu » puisque « les créatures sont des images de la pensée divine »². La finitude étant déjà image de l'essence infinie de Dieu, comme en un miroir, une vision directe de l'essence de Dieu dans l'au-delà, par illumination surnaturelle, devient possible – c'est *la même chose* que l'on voit, en image en ce monde, en sa vérité plénière dans l'au-delà.

La tradition de pensée augustinienne, caractérisée par l'appréhension visuelle de la forme (vision intellectuelle), triomphe définitivement en Occident en deux vagues de condamnations parisiennes, 1241 et 1244, qui banissent de la théologie latine la proposition suivante : « Que l'essence divine ne sera pas vue en elle-même (*in se*) par l'homme ni par l'ange »³. Le débat porte très précisément sur la *visibilité de Dieu* dans l'au-delà, et la condamnation vise la résurgence de la doctrine des théophanies. Les auteurs de cette double condamnation ont pleinement conscience de la portée de leur geste : en condamnant la doctrine des théophanies « qui souligne le caractère métaphorique de toute connaissance de Dieu, y compris dans l'au-delà⁴ », c'est le caractère pleinement intelligible de toute forme, et l'adéquation des capacités intellectuelles de l'homme, qui est proclamée. Et c'est aussi le triomphe des aspirations les plus constantes de la métaphysique de tradition aristotélicienne, symbolisées par les toutes premières phrases de la *Métaphysique* d'Aristote (*cf. supra*) qui fondent le désir de connaissance dans un désir de *vision*. Le principal artisan des condamnations, l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, assume très consciemment cette filiation aristotélicienne :

La parole d'Aristote, où il dit que “tous les hommes désirent par nature savoir”, est très certaine. [...] La faim de science n'a d'autre satiété que celle qui épuise la plénitude de la science ; et il est nécessaire que le connaissable, dont la science est la satiété plénière de notre puissance intellectuelle, ait une telle luminosité qu'il ne laisse absolument aucune ténèbre.⁵

La première phrase de la métaphysique d'Aristote donne ainsi le ton, non seulement à la métaphysique, mais à la théologie de la révélation – c'est sur elle que s'appuie l'évêque de Paris pour trancher une question portant, non sur la connaissance des quiddités sensibles, mais

¹ *Ibid.* p. 179.

² *Ibid.* p. 180.

³ *Ibid.* p. 253 sq.

⁴ *Ibid.* p. 256-257.

⁵ Guillaume d'Auvergne, *De anima* VII, 1 (204 b). Cité par O. Boulnois, *op. cit.* p. 257.

bien sur la vision béatifique de l'essence divine. Invoquée à l'appui d'une métaphysique de la forme, l'autorité aristotélicienne fonde une béatitude de la satiété intellectuelle.

Guillaume d'Auvergne affirme en outre, non seulement que Dieu peut être *pensé* adéquatement, mais encore qu'il peut être *atteint* et *appréhendé sans intermédiaire*, cet intermédiaire fût-il un concept, puisqu'il s'agit de vision béatifique¹. Comme le souligne O. Boulnois, par cette thèse de l'atteinte directe et sans intermédiaire, l'évêque de Paris pose le cadre conceptuel de ce qui sera plus tard nommé, par Duns Scot le premier, connaissance intuitive – par opposition à la connaissance abstractive². Guillaume d'Auvergne pose, enfin, que dans la vision béatifique sera vue non seulement l'essence même de Dieu, mais encore, *comme en un miroir*, l'univers entier tel qu'il est représenté dans l'essence divine³. Or chacun de ces thèmes se retrouve, sous une forme ou une autre, dans la théologie *naturelle* de Bonet : la visibilité intellectuelle de Dieu n'est plus seulement affaire de vision béatifique, mais de connaissance formelle *ex puris naturalibus*.

A la lecture du chapitre de la *Theologia naturalis* que Bonet consacre à l'invisibilité du premier moteur⁴, rangée parmi ses propriétés négatives, on est frappé d'abord par l'acception très restrictive donnée aux termes visible/invisible : que Dieu soit invisible signifie pour Bonet *qu'il n'est pas possible de l'appréhender par les sens* – Dieu est en somme incolore, inodore, sans saveur et impalpable. Il est en outre inimaginable, au sens d'une mise en images sensibles.⁵ Mais Bonet se garde bien de restreindre aucunement la vision intellectuelle de l'essence divine ou des formalités en Dieu : c'est au contraire l'un des thèmes majeurs de sa théologie et de sa métaphysique. Citons par exemple les passages suivants, où Bonet s'interroge sur la possibilité de voir intuitivement les formalités dont le premier moteur est constitué, voire l'essence même du premier moteur – et ce naturellement :

¹ « Et si quelqu'un disait qu'il n'est pas possible à l'intellect d'appréhender le créateur sans intermédiaire, il lui faudrait nécessairement confesser que le créateur est *par lui-même* (*per se*) impossible à appréhender ; en disant « par lui-même », je veux dire « par sa nature », ou par son essence. C'est la même chose si l'on disait que le créateur ne peut être appréhendu qu'à partir des témoignages de réalités sensibles ou intelligibles ; il faudrait alors demander à ces hommes si le créateur est aimable par lui-même et en lui-même ; et quand ils auront dit que oui : [il faudrait ajouter] donc il est atteint. » Guillaume d'Auvergne, *De anima* VII, 1 (203 b), cité par O. Boulnois, *op. cit.* p. 257. On remarque ici l'adéquation posée par Guillaume d'Auvergne entre l'ordre de l'amour et celui de l'intellection, alors que chez Thomas ou chez Scot, l'ordre de la charité dépasse celui de l'intellection, puisqu'elle permet une union directe à l'objet que l'appréhension conceptuelle ou la vision intellectuelle gardent à distance, comme l'œil est à distance de son objet. Ici, l'atteinte par l'amour est considérée comme preuve d'une appréhension intellectuelle.

² *Ibid.* p. 257-258.

³ *Ibid.* p. 258.

⁴ *Theol. nat.* lib. II, p. 370 sq.

⁵ Nicolas Bonet discute en revanche assez longuement une objection selon laquelle une espèce spirituelle pourrait être reçue par l'organe corporel qu'est l'œil, pour n'avoir finalement pas de réponse définitive à opposer aux derniers contre-arguments de son objecteur. C'est dire à quel point s'est perdu, dans l'univers intellectuel de Bonet, le sens fort de l'interdit de la vision.

(...) si <l'on admet que> la quiddité de l'étant puisse être vue par les pures <facultés> naturelles dans la rose, sans que soit vue la rose, et qu'une telle connaissance peut être acquise naturellement, de même est vue par les pures <facultés> naturelles la quiddité de l'étant dans la première intelligence sans que soit vue la première intelligence¹.

Il s'agit ici à l'évidence de vision intellectuelle – et intuitive – des formalités, et non de vision sensible : il n'y aurait aucun sens en effet à affirmer que la quiddité de l'étant pourrait être vue sensiblement sans que soit vu l'être dans lequel elle existe. Et Bonet d'affirmer dans la *Métaphysique*, avec beaucoup d'aplomb, la possibilité d'une connaissance intuitive naturelle du premier moteur (autrement dit de Dieu) par un intellect fini :

(...) on dit que la première intelligence peut être vue intuitivement au moyen des pures <facultés> naturelles par un intellect fini : tel fut l'avis des premiers philosophes, qui posèrent que la première intelligence meut la seconde sous la raison d'aimé, de désiré et d'intelligé, et que la seconde intellige la première et jouit d'elle nécessairement et naturellement, appréhension de laquelle découle nécessairement et naturellement le mouvement du premier mobile, comme Aristote le traite plus explicitement à la fin de sa *Métaphysique*. Et tous les sages antiques sont d'accord sur cette thèse, et ne voient ni contradiction ni impossibilité dans cette question, et c'est pourquoi ils la soutinrent de façon pleinement affirmative (*cum omni affirmatione*). Or les philosophes modernes, suivant la raison naturelle qu'ils ont en commun avec les premiers, sont d'accord avec eux dans cette conclusion.²

Suit l'exposé des raisons des philosophes à l'appui de cette thèse – très forte, et qui eut été scandaleuse quelques siècles voire quelques décennies plus tôt – de la pleine intelligibilité naturelle de Dieu pour un intellect fini (fût-il celui d'un ange). Bonet se retranche au cours de ce développement sur la cohérence interne de ces raisons, qu'il donne comme probables et comme découlant des principes philosophiques, sans prendre position lui-même. Qu'en est-il lorsqu'il s'exprime en 'théologien naturel' ? On trouve la même thèse, exprimée peut-être plus fortement encore, dans un très long développement sur la visibilité intellectuelle *naturelle* de Dieu – des formalités univoques en lui mais également, et particulièrement, de son essence même, et sous sa raison propre :

Plus encore, en examinant dans le détail la question de la connaissance du premier moteur, soit la conclusion affirmative suivante : l'essence du premier moteur et sa quiddité propre, et sous la raison qui lui est propre en tant que cette quiddité-ci et cette essence-ci, est naturellement connaissable par un intellect fini séparé.³

¹ *Theol. nat.* lib. III, p. 438.

² Cf. *Metaph.* lib. II, « De objecto intellectus », fol. 18v-19r.

³ *Theol. nat.* lib. III, p. 442.

Quelques paragraphes plus bas, de la notion de connaissance énoncée dans la première formulation de cette conclusion, Bonet passe à une *vision intuitive* de l'essence du premier moteur dans sa singularité :

Donnons donc des moyens particuliers pour démontrer la conclusion proposée – à savoir que « l'essence du premier moteur, sous sa raison propre et en tant que cette <essence>-ci, peut être vue intuitivement naturellement par un intellect fini et limité » ; soit la démonstration suivante : l'essence du premier moteur meut naturellement son intellect propre à la connaissance de soi, donc aussi l'intellect distinct.¹

Le texte de Bonet manifeste, dans l'ensemble de ce développement sur la connaissance naturelle du premier moteur, un certain flottement quant au sens du terme 'naturel', qui oscille entre le mode de nature (par opposition à la volonté libre), et la nature par opposition à la surnature (ce qu'il exprime ordinairement par le syntagme '*ex puris naturalibus*'). La conclusion proposée n'en est pas moins nette : la thèse est celle d'une vision naturelle et intuitive de la quiddité divine dans sa singularité par un intellect fini, et Bonet y répond par l'affirmative – cette thèse est probable.

Une certaine métaphysique de la forme – métaphysique de l'affirmation et de la vision, métaphysique de l'objet – manifeste ici son triomphe définitif au sein de la rationalité théologique. Quels sont, dans le XIV^e siècle de Bonet, les fondements épistémiques d'une telle vision intellectuelle de Dieu volontiers posée comme *claire, distincte et intuitive*², sans ombre de négation ?

b) Représenter la forme

Dans ce qu'elle a de propre à Bonet et à l'école de pensée dans laquelle il s'inscrit, la primauté du visuel s'ancre dans ce qu'Olivier Boulnois a nommé une *épistémè* de la représentation, structurant de part en part la métaphysique scotiste et, plus largement, la conceptualité qu'il met en œuvre dans l'ensemble de sa pensée. Nous relèverons quelques-uns de ses caractères principaux : [1] l'idéal de la représentation comme calque, *via* l'espèce, de l'ordre intelligible inscrit dans les choses – il se traduit en théologie par la tentative de donner une définition *quidditative parce que représentative* de Dieu ; [2] le primat de la *production* intellectuelle qui tend à éclipser la réceptivité de l'acte de connaissance ; [3] l'invention du

¹ *Theol. nat. lib. III, p. 444.*

² *Ex hiis concludit quidam filius cujusdam evidenter quod primus motor clare et distincte et intuitive ex puris naturalibus naturaliter potest videri. Theol. nat. lib. III, p. 445.*

plan de *l'objectité* qui, rompant le caractère relationnel de l'acte intellectuel, inaugure comme un décollement entre le monde des objets et l'extériorité qu'ils représentent. Ces différentes lignes de force qui structurent l'univers intellectuel de Bonet rendent compte de la rationalité particulièrement visuelle, affirmative et objectifiante qu'il met en œuvre pour penser Dieu, en même temps qu'ils permettent d'éclairer les principaux points de décrochement vis-à-vis de la compréhension aristotélicienne de la sagesse que nous avons relevés ci-dessus.

i. Transposer la forme – ou comment la définition est devenue représentative

A lire Bonet, on est immédiatement frappé par la confiance qu'il place dans la correspondance entre l'ordre des concepts et celui du réel – voire : la confusion des deux registres, en particulier dans sa façon de traiter la constitution interne des êtres. Bonet analyse en effet la structure interne d'un être comme s'il était *réellement* et positivement constitué de genres et d'espèces comme de strates ontologiques successives : les catégories, les genres, les espèces et les hecchéités ne sont pas pour lui de simples intentions secondes, mais de véritables composantes de l'être¹. C'est précisément la seule raison pour laquelle il refuse d'inclure Dieu dans le genre – parce que le genre est quelque chose de réel et non seulement une catégorie conceptuelle². De même dans le traitement de l'être divin : c'est réellement que Dieu est constitué de principes intrinsèques. Du concept de Dieu tel qu'il est forgé par Bonet on peut dire que, tel il est représenté dans sa définition, tel il est censé être réellement, si bien que Nicolas Bonet affirme que l'on peut *voir intuitivement et distinctement* n'importe quelle quiddité existant en Dieu, précision faite des autres, puisqu'on peut les *concevoir* indépendamment les unes des autres. A chaque quiddité intelligée est donc attribuée une consistance ontologique et une unité propres, à part des autres quiddités, de même que chaque concept, chaque objet intellectuel est distinct et autonome. Comment rendre compte d'un tel jeu de miroirs entre la réalité et l'ordre conceptuel ?

Une telle correspondance entre la pensée et l'extériorité est assurée par un isomorphisme absolu entre la vie intellectuelle et la perception visuelle : le phénomène de perception aussi bien que l'intellection sont expliqués uniformément par la théorie de la *species*, tantôt espèce sensible ou ressemblance émise par la chose qui est vue, tantôt espèce intelligible causée par la quiddité de la chose intelligée. La vision est décrite comme captation de la ressemblance émise par la chose même, *alias* l'espèce sensible : la chose vue cause, de

¹ Cf. *supra*, chap. VII, Section 2, §2 (« Un réisme des universaux), p. 165 sq.

² *Theol. nat.* lib. I, p. 309.

façon directe et univoque, une ressemblance d'elle-même qui s'imprime dans le sens qui la reçoit, avant d'être stockée par la mémoire comme représentation ou image de la chose. Cette représentation est elle-même riche de contenus quidditatifs intelligibles, qui, libérés par l'intellect agent, sont constitués par lui en objet intellectuel, ou représentation quidditative de la chose. Une fois transposée dans l'ordre quidditatif, et transformée en objet intellectuel, la chose devient décomposable par l'intellect en ses différents constituants formels, que l'intellect *reconnaît comme présents* dans la chose, qui les cause en lui de façon efficiente et univoque. Par exemple, un cheval blanc qui, dans l'ordre du sensible et de la singularité, est un tout complexe et indivisible qui ne cause qu'une espèce sensible globale de lui-même, faite tout à la fois et unitairement de toutes ses caractéristiques propres, sera décomposable dans l'ordre de la quiddité (universelle) en équinité, animalité, corporéité, substance, blancheur, grandeur, etc. que l'intellect discerne comme étant des composants essentiels de la chose, parce qu'ils sont causés dans l'intellect par la représentation quidditative de la chose¹. Dans la mesure où l'intellect peut se représenter une réalité indépendamment d'une autre, il est en présence de deux contenus quidditatifs différents, dont la distinction est fondée dans la chose – *ex natura rei* : par exemple, lorsque l'intellect produit une représentation définitionnelle de l'intelligence, il peut ne rien se représenter de la volonté – ces deux réalités, intelligence et volonté, sont donc distinctes l'une de l'autre quant à leur nature propre hors de l'intellect ; en revanche, il ne peut pas se représenter l'esprit sans se représenter dans un même acte l'immatérialité, car cette dernière entre dans la définition de la spiritualité – immatérialité et spiritualité ne sont donc pas deux quiddités ni deux réalités formelles distinctes. Une telle théorie de l'abstraction rend possible de former séparément autant d'espèces intelligibles qu'il y a d'éléments réels de l'être. Elle rend compte de la façon dont Bonet s'attache à rechercher les éléments constitutifs des êtres par une analyse de leurs concepts : de façon très schématique, et volontairement durcie, si toute chose est apte à causer dans l'intellect la notion de chose, c'est que tous les êtres partagent une même choséité comme l'un de leurs

¹ « L'espèce intelligible est nécessaire, d'abord pour expliquer la présence de l'objet à la pensée. – L'intellect aperçoit des différences que la sensation ignore, parce que le phantasme ne les représente pas : seul l'intellect est tourné vers l'universel et discerne la quiddité de l'objet ; à partir des conditions individuelles fournies par le phantasme – qualité, quantité, figure, lieu, temps –, l'intellect sépare les notions appréhendées dans un tout complexe. Scot intègre sous cette forme le travail discursif de la pensée révélé par Aristote. Abstraire, c'est former séparément des espèces qui représentent chacun de ces éléments dans l'absolu : l'objet, la blancheur, la figure, etc. Le plan noétique reflète l'analyse linguistique de la prédication : le prédicat (*albus*) renvoie à une qualité substantive (*albedo*) que l'on peut nommer distinctement. Or « le phantasme ne concourt pas à ces espèces » : tout ce qu'il représente, il le représente en tant que singulier, en relation à un autre, et conjointement. Quand l'intellect abstrait, il le représente en lui-même les espèces représentant ces notions : espèces séparées les unes des autres et qui servent à la science, ayant un objet universel et autonome. Il permet d'appréhender l'objet sous sa raison essentielle, détaché de ses caractères accidentels. » O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 82-83.

constituants essentiels. En bref, une chose ne peut rien causer dans l'intellect qu'elle ne contienne véritablement en elle-même, de même que la vision ne peut rien recevoir qui ne soit causé par la chose vue – la causalité efficiente de la chose, qui produit une représentation d'elle-même dans l'intellect, est la garantie que tout ce que l'intellect conçoit à propos d'elle est causé par la chose, donc se trouve véritablement dans la chose – pour peu que l'on sache distinguer et composer. Cela vaut pour les étants créés accessibles à l'expérience, et peut être transféré à la compréhension de l'être divin.

Dès lors, définir une chose n'est rien d'autre qu'élaborer la représentation conceptuelle la plus adéquate de l'être que l'on cherche à définir¹ – ce qui requiert d'affiner son regard pour percevoir sans confusion ni multiplication indue tout ce que contient la chose en elle-même. C'est exactement ce que fait Bonet lorsqu'il cherche à donner la meilleure définition de la *prima intelligencia* : chacun des concepts employés représente un élément réel de l'être divin, et la définition consiste en la composition de ces éléments de la façon la plus représentative possible. La définition du premier moteur comme *substance spirituelle illimitée représentative de tous les autres que soi* (il faudrait dire : étant illimité substantiel, spirituel et représentatif de tous les autres que soi) est ainsi à comprendre comme une représentation conceptuelle de Dieu : la combinaison de ces concepts reflète la structure réelle de l'être qu'est Dieu dans son expression la plus concise et la plus complète à la fois². Le terme de *descriptio* utilisé par Bonet pour désigner sa première approche définitionnelle de l'être divin est éloquent à cet égard : on ne décrit que ce que l'on voit, ou ce que l'on se représente.

C'est encore le primat de la représentation qui rend compte de l'univocité de l'être comme quasi-genre et englobant ultime chez Bonet, puisque l'être ou le 'quelque chose' est un *a priori* de la représentation – l'intellect humain est incapable de se représenter l'être de Dieu autrement que comme l'être des créatures finies. L'être est ce qui est donné dans la totalité du réel³ – c'est-à-dire du représentable¹.

¹ Chez Duns Scot, la définition *ens infinitum* est un concept qui *représente* Dieu. Cf. *Etre et représentation, op. cit.* p. 317.

² « L'idéal noétique est celui d'une représentation exhaustive, ressemblance très parfaite, reproduction de tous les caractères de l'objet. La représentation n'est pas polysémique, mais univoque. Ce n'est pas seulement une ressemblance, mais l'imitation d'un modèle : elle s'y rapporte comme une de ses copies. » O. Boulnois, *Etre et représentation, op. cit.* p. 97-98.

³ Cf. Paul Tillich, *Religion biblique et ontologie* : « Tout le monde, sans doute, ne se demande pas ce que ce mot « est » signifie quand il est appliqué à Dieu. La plupart des gens, y compris les auteurs bibliques, prennent ce mot dans son sens commun : une chose « est » dans la mesure où elle est donnée dans la totalité de l'expérience possible. Ce que l'on peut rencontrer au sein de la totalité du réel, est réel. Même les discussions les plus scolastiques sur l'existence ou la non-existence de Dieu conservent cette empreinte du sens commun. Mais si l'on peut trouver Dieu dans la totalité du réel, cette totalité du réel devient alors le concept fondamental et dominant. Dieu est alors soumis à la structure de la réalité. De même que, dans la religion grecque, le destin était

ii. Co-naître ou produire ?

Mais « se représenter » quelque chose n'est pas uniquement recevoir en soi un reflet, comme un miroir représenterait passivement ce qui se mire en lui – c'est aussi, et essentiellement, faire effort de figuration, d'imagination au sens d'une mise en images. L'acte de connaissance avait pu être défini, notamment par Thomas, comme « acte commun du connaissant et du connu » - produit de l'expression de la chose et du *conatus* de l'esprit vers elle. Dans une théorie de la représentation, il ne s'agit pas seulement de se laisser informer par la chose, mais d'en produire une similitude représentative qui tient lieu d'objet pour l'intellect². Le cas exemplaire est celui de l'intellect divin, pure spontanéité qui produit les objets dans l'être-connu sans être aucunement déterminé par eux : l'objet n'est pas origine de la connaissance divine, mais le terme de sa visée. Cas-limite de la théorie de la connaissance, le fonctionnement de l'intellect divin éclaire pourtant la compréhension de l'activité intellectuelle en générale, dans la mesure où l'intellect créé est image de la vie divine. C'est la

placé au-dessus de Zeus, le dirigeant et lui dictant ses actes, Dieu serait ainsi soumis aux polarités et aux catégories de la réalité qui constitueraient son propre destin. » p. 51-52.

¹ Au sens où *res* est synonyme de *non-nihil* : ce qui n'inclut pas de contradiction, autrement dit le représentable, dont Duns Scot fait le premier objet de l'intellect. Cf. *Métaphysiques rebelles*, *op.cit.* p. 303-305 (« L'ambiguïté de la *res* »), étude plus détaillée dans *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 444-452. « La *res* en général est le pur représentable, antérieur au possible et à l'essence. Au sens moins commun, l'*ens* désigne simplement tout ce qui existe ou qui peut exister hors de l'intellect, l'ensemble de tout ce qui a l'être d'existence et l'être d'essence : l'*entité*, la réalité métaphysique. – Au premier sens, la *res* des dit aussi *aliquid*, au second, *ens*.

² Le travail de production représentative de l'intellect dans la théorie scotienne de la connaissance est décrit comme suit par Olivier Boulnois : « L'intellect aura donc deux activités : d'abord, engendrer l'intelligible en acte, sous la forme d'une espèce intelligible, puis engendrer l'intellection en acte. Cette seconde activité, due soit à l'intellect agent (dans l'hypothèse la plus probable, selon le *Quodlibet* XV), soit à l'intellect possible (dans la seconde hypothèse), redouble la première à un niveau supérieur. L'objet étant désormais présupposé, elle permet de passer de l'intelligé en puissance à l'intelligé en acte. Car l'espèce intelligible, quoique pleinement connaissable, est encore seulement une image de l'objet que l'intellect n'a pas encore connu. Mais la seconde étape, l'intellection actuelle, accomplit cette actualisation sur le plan du connu. C'est aussi une production réelle, celle de l'*intellectio*. Par la puissance de l'intellect agent, se produit un second engendrement réel, une seconde fabrication (*factio*) : l'intellection actuelle. Cette seconde production est une nouvelle reproduction de la chose perçue : elle entraîne, comme la première, une fabrication métaphorique des objets correspondants : de l'objet intelligible en acte (ou intelligé en puissance) elle fait un objet intelligé en acte. Ce qui est frappant dans une telle description, c'est le redoublement des fonctions de l'intellect ; il y aura deux fabrications réelles de « ce par quoi l'intellect tend vers les objets », c'est-à-dire deux niveaux de représentation : l'espèce intelligible, tirée du fantasme, et le verbe, tiré de l'espèce intelligible. Sur le plan des formes intentionnelles, l'intelligence actuelle produit une réalité formelle, distincte de l'espèce intelligible. Cette nouvelle représentation est bien la production réelle d'une forme. Cela entraîne, respectivement, la fabrication métaphorique de deux objets : l'objet intelligible en acte (à partir de l'intelligible en puissance), l'objet intelligé en acte (à partir de l'intelligible en acte, ou intelligé en puissance). Espèce intelligible et verbe ne représentent pas la même forme-modèle, mais renvoient à deux êtres objectifs différents. Le redoublement de la présence intelligible va jusqu'à permettre (dans la seconde hypothèse), d'envisager que l'intellect patient en soit la cause active. Le statut de l'être-pensé est donc radicalement modifié : ce n'est plus, comme chez Aristote, le même être que celui de l'intellect, en tant que récepteur de l'acte de connaître, mais c'est une seconde fonction, active et productrice, de l'intellect, qui se distingue de celle de l'intellect agent et qui s'y ajoute. » *Etre et représentation*, p. 122-123.

théorie de l'intellection développée par Pierre de Jean Olivi, au XIII^e siècle, qui manifeste le mieux ce nouveau primat donné à la spontanéité productrice de l'intellect humain : pour ce dernier, l'intellection *humaine* est une pure *protension* de l'intellect vers ses objets. Ni Scot, ni Bonet ne vont aussi loin, réservant au cas-limite de Dieu la représentation d'une intelligence conçue comme spontanéité indépendante des objets extérieurs¹.

L'intellect humain quant à lui est partiellement déterminé par la chose, mais n'en demeure pas moins cause efficiente, partielle et concourante, de l'intellection : la réalité extérieure lui a donné la matière, en puissance d'intellection, et c'est lui qui, à partir de cette matière intelligible, produit un objet représentatif de la quiddité de la chose, universel et abstrait. Cet objet imite la structure de la chose, mais sur le mode d'universalité et d'abstraction propre à l'intellect.² Ce n'est qu'une fois transposé dans la représentation intellectuelle que la chose devient objet véritable pour un intellect qui ne peut tirer directement son information à même le sensible³.

iii. Quand l'objet termine le regard

Si donc l'objet intellectuel est *ce que l'intellect produit* pour tenir lieu de substitut quidditatif – intelligible, universel, abstrait – de la chose dans l'acte d'intelliger, alors il n'est plus le concept *au moyen duquel* l'intellect se rapporte à la chose⁴, mais il est *ce que l'intellect intellige* lorsqu'il pense la chose. Ob-jeté devant l'esprit dans sa consistance propre, l'objet s'interpose entre l'intellect et le monde, récapitulant en lui tous les paradoxes de l'image figurative qui peut aussi bien renvoyer à l'original qu'elle représente qu'arrêter le regard par son épaisseur propre⁵. L'invention d'un plan de l'objectivité, neutre et autonome

¹ *Theol. nat.* lib. II, p. 356 ; lib. III, p. 423-424.

² « La connaissance n'est pas la communication directe d'une forme, mais la représentation imitative, la production, sur un autre mode d'être, d'une copie à l'image de la chose même, son original. L'image mentale n'est pas dans le prolongement d'un être-reçu, mais elle est constituée dans et par l'intellect. La représentation est une imitation de l'objet : *l'eidos* (qu'on traduise ce mot par idée, espèce ou forme) n'est pas atteint en lui-même, mais dans sa conformité objective à la représentation, à partir de sa donation imparfaite dans une image de l'objet, c'est-à-dire dans son « être objectif ». » O. Boulnois, *ibid.* p. 96.

³ « L'intellect agent pense par lui-même, il n'est pas affecté par les objets. Le principe d'intellection n'est pas le sensible, car l'intellect peut penser sans être affecté par une chose extérieure. Le concept n'est donc pas *formé* par l'objet. La *forme* de l'intellection est de nature intellectuelle, et donc séparée de la réalité matérielle de l'objet. Mais elle n'est pas non plus formée par l'intellect agent, car celui-ci se borne à faire passer l'intelligible en puissance à l'intellect en acte. Cela suppose que l'action de constitution de l'intelligible soit achevée avant l'intellection actuelle, et donc avant le concept. Il n'y a pas de relation directe entre l'intellect et l'objet : le verbe reçu dans l'intellect nu n'est pas produit par l'objet même, mais par l'intellect lui-même, en tant qu'informé – en tant qu'acte de penser telle ou telle forme. » O. Boulnois, *Etre et représentation, op. cit.* p. 130.

⁴ C'est le cas chez Thomas d'Aquin. Voir *Etre et représentation, op. cit.* p. 118.

⁵ « *L'objet est toujours l'objet d'une représentation, la représentation est toujours la représentation d'un objet.* La théorie de l'être objectif, en insistant sur le double statut ontologique de l'objet et de la

dans l'intelligibilité qui lui est propre, signe la rupture du caractère relationnel de l'acte d'intelligence¹ : si ce dernier peut s'arrêter à sa propre production comme à son terme et à son objet adéquat, il cesse alors d'être effort incessant pour se rapporter aux choses telles qu'elles sont données dans la réalité de leur présence, pour devenir investigation rationnelle d'un donné intelligible tel qu'il est stocké dans la mémoire représentative. La spéculation abstraite mérite ici pleinement son nom, puisqu'elle est à proprement parler réflexion sur le miroir intelligible des choses absentes, analyse et recombinaison des éléments donnés dans la représentation. Cette dimension de l'*absence* propre à l'abstraction représentative explique sans doute en grande partie comment la métaphysique a cessé d'être une *science recherchée* lorsqu'elle est devenue ontologie transcendantale reposant sur l'unité d'un concept représentatif (l'étant en tant qu'étant, qui tient lieu pour l'intellect de tous les étants qu'il représente univoquement *en leur absence*) : dans ce schéma de pensée, l'intellect ne se laisse plus précéder par l'être, ou le phénomène, qu'il cherche à ouvrir, pénétrer et percer à jour dans sa présence propre, mais manipule au contraire des objets intellectuels déjà constitués par lui, appartenant pleinement à la dimension du passé compris comme non-présence des choses.²

Elle rend compte également de la rupture observée entre spéculation et éthique comme recherche et amour du bien : si l'image, en tant qu'elle renvoie à l'original, peut être support d'intellection et donner à voir des caractéristiques véritables de l'être qui s'y trouve représenté, elle ne peut en revanche être l'objet d'aucun amour ou désir. Pour détourner une phrase célèbre de Duns Scot : nous n'aimons pas souverainement des représentations. Or qu'est-ce précisément que l'abstraction, dans la pensée représentative, sinon la représentation d'un absent ? Un concept représentatif de Dieu permet sans doute de spéculer sur l'amour, il est impuissant à le faire naître – contrairement à l'intellect, l'amour ne produit pas ses objets, et ne peut naître que d'une *présence*. L'intellection intuitive elle-même est encore modelée par la théorie de la représentation : elle n'est pas accueil de la présence nue de la chose, mais

représentation, réifie d'une manière substantielle la représentation : celle-ci n'est pas seulement un acte, mais une chose, et substantialise indirectement l'objet, celui-ci est le correspondant stable de la représentation, engendré métaphoriquement par la pensée. » O. Boulnois, *Etre et représentation, op. cit.* p. 104-105.

¹« L'intellect se rapporte à l'objet par un substitut qui en tient lieu médiatement, il admet une représentation déjà élaborée. L'intellection n'est donc pas une relation, mais une « forme absolue » dans l'intellect, séparée de l'objet. » O. Boulnois, *Etre et représentation, op. cit.* p. 130. Pourtant, on trouve chez Bonet des développements où l'*ens diminutum* est défini comme *être de relation* (Annexe I, p. 692 sq. : l'être diminué est constitué par deux relations, action immanente et passion immanente) – ambiguïté qui pourrait se comprendre à la lumière de l'interpénétration théologie-psychologie : l'*ens rationis* serait alors une forme de relation subsistante, à la manière des suppôts dans la Trinité.

² Cette notion d'*absence* est radicalisée dans les théories scotistes et ockhamistes de l'objet représentatif renvoyant à un non-existant.

elle est encore, dans l'acte même de visée de la chose présente, perception d'une représentation élaborée au préalable par la mémoire¹. C'est cette conception paradoxale de l'intellection intuitive qui rend compte de la possibilité d'une intuition des formalités, indépendamment les unes des autres, par l'intellect qui envisage une chose présente.

Elle fragilise encore la dimension aléthique de l'activité du « sage », puisque désormais la vérité est pensée non plus comme dévoilement de l'être, correspondance entre l'esprit et le réel, mais comme exactitude de la représentation, adéquation formelle de l'objet représentatif à la chose qu'il représente². Dès lors un espace joue entre le plan du réel, celui de l'objectivité, et celui de l'intellect – et la possibilité d'une tromperie est bientôt là, tapie dans les interstices³.

La philosophie de Bonet, dominée par catégorie de la « représentation », c'est-à-dire par l'empire du visuel, de la distinction, de l'objet, de la rationalité, correspond à ce que Martin Buber appelait « le monde du *Cela*⁴ », règne des objets appartenant déjà au passé de la connaissance humaine. Il correspond encore à une différence entre deux types de pensée, pointée du doigt par Thierry-Dominique Humbrecht, cité plus haut en épilogue de notre introduction⁵ : [1] une pensée qui se laisse précéder par l'être, et dont l'acte de connaissance cherche à appréhender tant bien que mal ce qui est aperçu au-delà des mots – l'exemple-type

¹ Voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 104.

² « La connaissance est désormais pensée, non plus comme communication de la forme de la chose même à la puissance pensante, ou comme « acte commun du sentant et du senti », selon la formule d'Aristote, mais comme une correspondance de la pensée à la chose, de « la ressemblance à ce dont elle est la ressemblance. Ressemblance, veux-je dire, non par communication de la même forme, mais par imitation, comme la ressemblance de l'idéal à l'idée ». Celle-ci est une relation entre deux choses, réellement existantes, l'objet hors du connaissant, et la représentation dans le connaissant.

La théorie de l'*esse obiective*, telle qu'elle est développée par Scot, modifie les rapports de l'intelligence à la réalité. Elle transforme la connaissance de la chose même en constitution de l'objet dans la pensée. A la place d'un rapport direct à l'essence de la chose définie dans sa forme, la connaissance devient la production d'une image représentative. Celle-ci est un terme subsistant, qui n'est plus rapporté à la chose (car elle-même est aussi un terme subsistant) que par une relation de correspondance ou d'adéquation. » O. Boulnois, *ibid.* p. 129.

³ « La vérité est passée sous le régime de l'objet. Ce n'est plus la réception sensible de la chose même, mais la correspondance entre l'objet poursuivi par l'activité de l'intellect, découpé par une forme immanente à celui-ci, et sa forme conservée dans l'âme par un doublet en réduction. L'être de la chose pensée ne peut plus se rabattre sur l'être de la chose en elle-même. Le plan de l'objectivité s'est décollé de la surface du monde. » O. Boulnois, *ibid.* p. 90.

⁴ « Le mot fondamental *Je-Cela* est le mot qui sépare. (...) la réalité du mot fondamental *Je-Tu* naît d'une liaison naturelle, alors que la réalité du mot fondamental *Je-Cela* naît d'une distinction naturelle. (...) L'homme devenu un Je, qui dit *Je-Cela*, se plante en observateur devant les choses au lieu de les placer en face de lui pour l'échange vivant des fluides réciproques. Penché sur les choses, une à une, avec la loupe objectivante de son regard de myope, ou les ordonnant en un panorama grâce au télescope objectivant de son regard de presbyte, il les isole pour les considérer sans aucun sentiment de réciprocité exclusive, ou il les groupe pour les considérer sans aucun sentiment de l'unité cosmique ; la relation seule lui donnerait, dans le premier cas, un pareil sentiment ; il n'y arriverait, dans le second cas, que s'il partait d'une relation. A présent il éprouve les choses comme des sommes de qualités. » Martin Buber, *Je et Tu*.

⁵ *Supra* p. 138.

en seraient les *conceptiones animi* inventées par Thomas d'Aquin pour désigner le type d'acte cognitif par lequel l'homme tente d'approcher intellectuellement l'être divin ; et [2] une pensée qui tend à déterminer le réel en le manipulant par la représentation, grande forgerie des concepts-écrans sur lesquels s'exerce librement la domination intellectuelle de l'homme. La *Théologie naturelle* de Bonet, fondée sur une épistémologie de la représentation, serait sans nul doute rangée par Humbrecht dans cette dernière catégorie.

Conclusion

de la section 1

Le primat donné à l'image représentative et abstraite – signe d'un objet *absent* –, et, corrélativement, à une représentation de la vie intellectuelle comme relation entre l'intellect et l'objet qu'il produit, met ainsi en lumière le soubassement épistémique de la *visibilité intellectuelle et naturelle* de Dieu chez Bonet, au paroxysme d'une théologie de l'affirmation, de la forme, de la vision – qui bascule dès lors vers une théologie de l'*objet divin*¹. Nous touchons ici du doigt la différence la plus radicale qui sépare la métaphysique et la théologie naturelle de Bonet de la sagesse telle qu'elle est conçue par l'Écriture sainte, désormais évacuée de la considération du théologien *naturel* – ce dernier ne se préoccupe que d'un « Dieu en général, c'est-à-dire d'un Dieu absent »². Nous reviendrons sur cette altérité radicale entre théologie naturelle et théologie biblique dans la section 2 de ce chapitre.

Elle éclaire également les points de rupture de la pensée de Bonet avec la tradition sapientielle héritée d'Aristote, en même temps qu'elle exacerbe certains de ses traits : la représentation quidditative permet l'analyse indéfinie du concept en ses éléments, et par conséquent la prétention à *posséder les éléments de tous les êtres* qui était justement refusée par Aristote ; projection intellectuelle d'objets passés, elle permet une fixation disciplinaire statique ('scientifique') de la métaphysique, détruisant sa dimension de recherche dialectique (au sens platonicien du terme) ; jeu de représentations abstraites qui ne renvoient

¹ La dénomination 'objet divin' a précisément fait florès dans la scolastique, et ce jusqu'à une date très tardive : on se rappelle des reproches adressés par le thomiste Garrigou-Lagrange à son élève Wojtla, parce que ce dernier refusait d'employer, dans sa thèse de théologie, la notion scolastique – et fort peu thomiste – d' 'objet divin'.

² « Ce qui est en question, finalement, est le statut de la théologie : l'image naturelle ne conduit qu'à la théologie naturelle, c'est-à-dire à la vanité de l'idolâtrie. La vérité abstraite ne permet pas le salut éthique. En revanche, l'humanité du Christ peut illuminer l'homme, c'est-à-dire le rendre capable de recevoir sa forme. La théologie « de ce monde » signifie un Dieu en général, c'est-à-dire un Dieu absent, tandis que seule la théologie « divine » de l'Écriture et de la grâce signifie un Dieu présent. Ainsi la théologie « divine » ou « mystique » est performative : elle réalise dans le mystère ce qui est simplement énoncé par la théologie scolastique. » O. Boulnois, *Au-delà de l'image*, *op. cit.* p. 180.

qu'à une absence, elle détruit le lien et la tension vitale entre la sagesse comme science de la substance et de l'accomplissement – de l'être et du bien, puisque l'objet de spéculation, dans son caractère proprement spéculaire, ne saurait jamais être objet d'amour ; rompant le caractère relationnel de l'acte de connaissance par l'invention d'un plan de l'objectivité interposé entre l'intelligence et l'extériorité, elle fragilise enfin la sagesse comme science du vrai.

Il nous reste dans la section suivante à analyser les implications, quant à la pensée du divin, d'une pensée métaphysique fondée sur *la catégorie d'étant comme a priori objectif de toute représentation*¹. Qu'en est-il de Dieu, des dieux ou du divin lorsque toute pensée est structurée selon les impératifs d'une représentation abstraite ?

*

* *

Section 2

YHWH, l'ontologie et le sacré

L'ontologie, c'est donc la parole de l'être, la parole qui s'empare de l'être, dévoile sa nature, l'amène à divulguer son secret à la lumière de la connaissance.

L'ontologie est le centre de toute philosophie.

Paul Tillich

Pour les « primitifs » comme pour l'homme de toutes les sociétés pré-modernes, le sacré équivaut à la puissance et, en définitive, à la réalité par excellence.

Le sacré est saturé d'être.

Mircea Eliade

Lorsque l'on pense avec Bonet, les jeux de l'imagination liés aux termes qu'il emploie peuvent donner lieu à deux types de représentation quant à l'articulation Dieu/être : la première, fondée sur l'emploi de la terminologie logique supérieur/inférieur, porte à imaginer l'être dans son acception la plus universelle comme une sorte d'englobant non seulement 'supérieur' comme n'importe quel genre, mais ultime, un méga-genre en quelque sorte, au-delà duquel s'étend le règne de l'irreprésentable – ne s'étend, en définitive, rien du tout. A l'intérieur de ce 'méga-genre' seraient contenus 'tous ses inférieurs', selon la terminologie

¹ On pourrait appliquer à Bonet l'interprétation proposée par Olivier Boulnois des analyses scotistes de la *res* : il s'agit d'une « déduction transcendantale de l'être à partir de sa représentation, opérée sur l'horizon de la finitude, du point de vue d'un intellect quelconque, sans faire intervenir la participation exemplaire à un Dieu rtanscendant. » *Etre et représentation, op. cit.* p. 450.

même de Bonet, qui range Dieu – selon les règles de la logique – comme un inférieur de l'étant¹, à la façon dont l'homme compte parmi les inférieurs du genre animal. On aurait alors une représentation – ou imagination – type oignon, reflétant l'idée de contractions successives de l'être à tous ses inférieurs jusqu'à l'individualité². Dieu est alors pensé comme un tout, infini certes, mais inférieur au grand tout qu'est l'être et inclus en lui, et juxtaposé en outre à l'univers du créé. Telle serait ce que l'on pourrait appeler une schématisation logique du Dieu de Bonet, en assumant pleinement le fait que l'*ens* y fonctionne logiquement comme un genre supérieur – Bonet lui-même affirme en effet que si l'être n'est qu'une catégorie de pensée, alors il n'y a aucune difficulté à faire de l'être un genre dans lequel Dieu serait inclus³.

La constitution métaphysique interne à chaque être pourrait encore être symbolisée par un jeu de cercles concentriques exactement inverse au schéma logique, dans la mesure où l'étant constituerait le noyau irréductible et inanalysable, le plus petit parce que le plus imparfait, autour duquel seraient montées en série toutes les déterminations successives de l'être⁴.

Chacun de ces schémas est imparfait, mais donne à voir les caractères essentiels du style métaphysique dans lequel pense Bonet, et de l'univers intellectuel qu'il dessine. Quel que soit le schéma, la réalité primordiale au-delà de laquelle il est impossible d'aller est constituée par quelque chose de neutre⁵, d'inerte et de très-imparfait (*imperfectissimum* dans le texte de Bonet⁶), quelque chose d'indéterminé et radicalement homogène (puisqu'univoque), parfaitement statique, nommé *étant* ou être. Cet étant ou être est la potentialité métaphysique par excellence, conçue non comme puissance au sens d'une virtualité qui se déploierait ensuite de façon protéiforme en vertu de sa dynamique interne, mais au contraire comme *pure passivité*, indétermination même, en attente de recevoir la forme⁷. Cette quiddité très imparfaite est, encore une fois, véritablement contenue en chaque être – puisque Bonet affirme sans ambages, comme souligné dans la section 1 de ce chapitre, que la quiddité de l'étant peut être *vue intuitivement* en tout être dans lequel elle existe⁸. Elle est donc une manière de noyau ontique, doté d'une consistance et d'une unité

¹ *Theol. nat.* lib. I, p. 324 sq. et surtout *Metaph.* lib. IX, Annexe I p. 680 sq.

² Cf. *supra*, chap. VIII, Section 3, §3, p. 225 sq.

³ *Theol. nat.* lib. I, p. 309.

⁴ Annexe I, texte 2, p. 673 sq.

⁵ Neutre, puisqu'antérieur à la disjonction limitation/illimitation conçue par Bonet comme un jeu de différences qui viennent s'ajouter à l'étant qui n'est originairement *ni* limité, *ni* illimité, donc neutre. Annexe I, p. 686 sq.

⁶ Annexe II, p. 746, §1.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Métaph.* lib. II, « De objecto intellectus », fol. 18v.

propre (puisqu'elle peut être vue), et pourtant radicalement *informe* (puisque pure potentialité). En vertu du réalisme métaphysique de Bonet – qui, contrairement à celui de Scot, peut être appelé un réalisme des universaux¹ – tous les êtres partagent en leur fonds cette même indétermination métaphysique comme la matière à partir de laquelle ils sont constitués. Cette *ontologie de la neutralité transcendantale*, platitude constitutive de tout être, y compris de Dieu, s'oppose frontalement non seulement [1] à la compréhension biblique de Dieu et de la réalité primordiale (l'*archè* de la Genèse et du Prologue de Jean), et [2] à la conception aristotélicienne du divin comme dimension de l'être même ; elle est encore radicalement étrangère [3] à l'expérience du sacré et de la divinité partagée par l'ensemble des civilisations dites 'primitives'.

*

1. LA LOGIQUE DU VERBE

*Et le Seigneur vous a parlé du milieu du feu :
une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme,
il n'y avait rien d'autre que la voix.* Deutéronome

*Dieu, nul ne l'a jamais contemplé.
Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli.*

Saint Jean

La différence radicale de perspective entre la rationalité philosophique – grecque – et la logique de la révélation biblique a maintes fois été soulignée, la plupart du temps (et en particulier chez Heidegger) pour argumenter une incompatibilité entre la « foi » et la « philosophie », la foi étant interprétée selon la structure sujet/objet, tantôt – dans une tonalité existentialiste – comme acte subjectif d'abandon et de confiance, tantôt comme adhésion volontaire à un ensemble de croyances. Dans une telle perspective, la construction d'un concept philosophique serait d'emblée invalidée comme hors propos, ruinant tout à la fois la philosophie et la foi authentique – une alliance de la carpe et du lapin qui n'aurait pas lieu d'être. Désirant éviter précisément le dualisme réducteur et stérile qui oppose la foi à la raison, c'est sur un autre terrain que nous nous placerons.

Nous rappellerons d'abord les autorités bibliques propres à fonder quelque chose comme une sagesse universelle, voire une théologie naturelle, en nous efforçant chaque fois d'analyser le statut précis de la catégorie du visuel qui s'y énonce – cette première approche ayant pour fonction d'invalider précisément une conception réductrice de l'antagonisme entre

¹ Cf. *supra*, chap. VII, Section 2, §2 (« Un réisme des universaux »), p. 165 sq.

foi et raison. Cette impasse étant évitée, nous serons en mesure de confronter d'une façon plus fructueuse, non pas *la* foi et *la* philosophie comme de deux absolus irréductibles, mais l'ontologie particulière mise en œuvre par la *Theologia naturalis*, telle qu'elle a été dégagée ci-dessus, et ce que la Bible peut nous dire de Dieu et de l'être, de la sagesse et des réalités ultimes.

a) Fondements bibliques

i. La sagesse comme connaissance universelle

La sagesse comme connaissance de toutes les choses du monde, autrement dit comme savoir universel, est un thème bien présent dans le corpus biblique, en particulier dans la littérature salomonique. Le *Livre des Rois* présente ainsi Salomon comme un sage – c'est-à-dire comme possédant une forme d'omniscience lui permettant de parler avec autorité de tous les êtres du monde.¹ La sagesse y est associée au rayonnement politique (son nom était connu de toutes les nations alentour – les peuples et les rois de la terre lui rendent visite), à la sagesse éthique (proverbes), à la mystique (chants – parmi lesquels en particulier le *Cantique des cantiques* que la tradition lui attribue), à la connaissance de la nature enfin (arbres et oiseaux, quadrupèdes, reptiles et poissons). Un second texte, tiré cette fois du *Livre de la sagesse*, est plus éloquent encore :

Que Dieu m'accorde de parler avec intelligence et de concevoir des pensées dignes des dons reçus, car c'est lui qui guide la Sagesse et dirige les sages. Il tient en son pouvoir et nous-mêmes et nos paroles, tout savoir et toute science des techniques. Ainsi m'a-t-il donné une connaissance exacte du réel. Il m'a appris la structure de l'univers et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les alternances des solstices et les changements de saisons, les cycles de l'année et les positions des astres, les natures des animaux et les humeurs des bêtes sauvages, les impulsions violentes des esprits et les pensées des hommes, les variétés de plantes et les vertus des

¹ « Dieu donna à Salomon sagesse et intelligence à profusion ainsi qu'ouverture d'esprit autant qu'il y a de sable au bord de la mer. La sagesse de Salomon surpassa la sagesse de tous les fils de l'Orient et toute la sagesse de l'Égypte. Il fut le plus sage des hommes, plus sage qu'Etân l'Ezrahite, et que Hémân, Kalkol et Darda, les fils de Mahol ; son nom était connu de toutes les nations alentour. Il prononça trois mille proverbes, et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il parla des arbres : aussi bien du cèdre de Liban que de l'hysope qui pousse sur le mur ; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons. De tous les peuples et de la part de tous les rois de la terre qui avaient entendu parler de la sagesse du roi Salomon, des gens vinrent pour entendre sa sagesse. » I R. 5, 9-14.

racines. Toute la réalité cachée et apparente, je l'ai connue, car l'artisan de l'univers, la Sagesse, m'a instruit.¹

C'est toute la réalité que l'auteur biblique affirme connaître par don de Dieu, en une sagesse qui est *science de Dieu* (génitif subjectif) d'une façon finalement très proche de celle d'Aristote. Et l'étendue des savoirs évoqués n'est pas étrangère aux ambitions du savoir aristotélicien. L'idéal est celui d'une *connaissance exacte du réel*, précisément celle à laquelle prétend la philosophie – et c'est un véritable tourbillonnement d'images dans l'esprit du lecteur qui se figure une telle science universelle : les couleurs des saisons et la lumière des astres, les plantes médicinales, les animaux, etc. ... le tableau est vivant et bariolé. Ce qui change toutefois, c'est l'origine proclamée d'une telle sagesse : alors qu'elle est chez Aristote le résultat de la contemplation philosophique et du regard scrutateur de la raison discriminante, même la connaissance universelle du visible est censée, pour l'auteur biblique, prendre sa source dans une relation d'instruction – donc d'écoute. C'est la réception de l'enseignement donné par la Sagesse qui rend capable de voir. Si l'idéal d'une sagesse universelle est assumé et exhaussé par le texte biblique qui en fait une connaissance digne d'une inspiration divine, la dimension 'naturelle' – c'est-à-dire l'origine purement humaine et rationnelle d'une telle démarche, n'existe tout simplement pas. Pour comprendre la structure de l'univers, les raisons cachées qui l'animent et les éléments dont il se compose, il faut être instruit directement par l'auteur de l'univers.

ii. La connaissance naturelle de Dieu dans les écrits pauliniens et sapientiels

Un texte toutefois, le plus fréquemment invoqué à l'appui de la légitimité d'une théologie naturelle, affirme que Dieu est connaissable *indépendamment de la révélation faite à Israël* : c'est le passage de l'épître aux Romains (1, 18-23) où saint Paul condamne sans appel les déviations du paganisme comme *inexcusables*, car la nature elle-même conduit à la connaissance de son créateur en l'absence même de toute révélation.² La condamnation de l'apôtre s'enracine elle-même dans les textes vétéro-testamentaires, notamment tel passage du

¹ Sag. 7, 15-21.

² « En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui retiennent la vérité captive de l'injustice ; car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres : se prétendant sages, ils sont devenus fous ; ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles. »

Livre de la Sagesse où est affirmée, carrément, la possibilité d'une connaissance de Dieu *par analogie* à partir de la connaissance du créé.¹ Le texte du livre de la *Sagesse* affirme nettement que *celui qui est* est connaissable à *partir des biens visibles*, et que l'idée de création elle-même – ou à tout le moins de démiurgie – est accessible à l'intellect à partir de la seule considération des œuvres de Dieu. L'idéal de contemplation du sage est clairement énoncé lui aussi dans une affirmation centrale de cet extrait : *la grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie à contempler leur Créateur*.

Pourtant nous sommes loin de l'idéal d'une compréhension quidditative de Dieu à partir de la connaissance formelle du créé : les notions centrales de ces deux extraits, celui de Paul et celui de la *Sagesse*, sont celles de *puissance*, de *supériorité* et de *gloire* : la contemplation du créé, par l'émerveillement qu'elle suscite devant les phénomènes extraordinaires et parfois démesurés dont elle est le théâtre, devant la beauté du créé et sa dignité, doit conduire selon une remontée du regard à la notion d'un *Dieu Très-haut, infiniment puissant et glorieux*, puisque la création qui n'en est que le reflet provoque déjà un tel étonnement dans l'esprit de l'homme. Dans l'ensemble du corpus biblique, c'est toujours cette idée d'une supériorité de Dieu sur toutes ses œuvres qui est soulignée, et *jamais* celle d'une compréhension de ce qu'est Dieu en lui-même – ainsi, l'intelligence de l'homme rend absurde l'idée d'un Dieu sourd et aveugle comme le Dieu suprême des religions païennes. La considération du créé conduit à l'idée que Dieu est *infiniment plus que le créé*, mais non qu'il en partage la forme et la structure. Le texte biblique le plus éloquent quant à la compréhension naturelle qu'un païen peut avoir de Dieu est sans aucun doute le *Livre de Job*, puisque Job est un « fils de l'Orient » et non d'Israël et qu'il a pourtant reçu le don d'une véritable connaissance de Dieu. Or, ce qui éclate à la fin du livre de Job, dans le dialogue du Seigneur avec Job, est précisément la toute-puissance de Dieu, auteur de la création et de tous les prodiges qu'elle contient². L'évocation, d'une grande puissance poétique, des merveilles de la

¹ « Vains sont tous ceux-là, des hommes par nature, chez qui l'ignorance de Dieu s'est installée : à partir des biens visibles, ils n'ont pas été capables de connaître celui qui est, pas plus qu'ils n'ont reconnu l'Artisan en considérant ses œuvres. Mais c'est le feu, le souffle ou l'air léger, le cycle des astres ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel réglant le cours du monde, qu'ils ont pris pour des dieux. Sont-ils séduits par leur beauté quand ils les considèrent comme des dieux, qu'ils sachent combien le maître de ces choses leur est supérieur, car celui qui est à l'origine de la beauté les a créées. Sont-ils frappés par leur puissance et leur efficacité, qu'ils comprennent à partir de ces réalités combien est plus puissant celui qui les a faites. Car la grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie à contempler leur Créateur. Cependant ces hommes méritent un moindre blâme : peut-être ne s'égarèrent-ils que dans leur façon de chercher Dieu et de vouloir le trouver. Plongés dans ses œuvres, ils scrutent et ils cèdent alors à l'apparence, car il est beau le spectacle du monde ! Toutefois même eux ne sont pas excusables pour autant. S'ils sont devenus assez savants pour pouvoir conjecturer le cours éternel des choses, comment n'ont-ils pas découvert auparavant le Maître de celles-ci ? » Sag. 13, 1-9.

² « Qui est celui qui obscurcit mon projet par des discours insensés ? Ceins donc tes reins, comme un brave : je vais t'interroger et tu m'instruiras. Où est-ce que tu étais quand je fondai la terre ? Dis-le moi puisque

création, donne le ton exact de ce que les auteurs bibliques signifient lorsqu'ils parlent d'une connaissance du Créateur à partir de la considération de ses œuvres.¹ Le spectacle du monde selon la Bible, dans ce qu'il a de plus visuel, est émerveillement devant la puissance de Dieu qui se manifeste dans la création. L'une de ses notes les plus caractéristiques est encore l'omniprésence du mystère qui signe la présence de Dieu au sein même de son œuvre : la contemplation du créé est en elle-même contemplation du mystère de Dieu, elle guide une remontée du regard vers ce qui est plus haut que soi et se manifeste à même soi.

C'est dire à quel point la démarche même de Bonet est non seulement étrangère, mais encore *opposée* à ces déterminations bibliques : en ce qu'elle est tentative d'une compréhension quidditative de l'essence divine, calquée sur la structure du créé, elle outrepassa et déforme le chemin de connaissance que les auteurs bibliques reconnaissent dans la création. En ce qu'elle prétend le faire *ex puris naturalibus*, circonscrivant un domaine de l'être qui serait pleinement déterminable par la raison, elle contredit la conception biblique de la connaissance universelle comme enseignement reçu de la sagesse divine, et évacue du domaine des êtres naturels la dimension de poésie et de mystère qui y affleurerait partout chez les auteurs bibliques et permettait précisément cette remontée au Créateur qui manifestait son mystère à même la création. Le mystère n'est plus dès lors une dimension du créé – comme l'empreinte de l'artisan sur son œuvre – mais le domaine réservé des *secrets* divins, que Dieu est libre de révéler ou non selon son bon plaisir.

Si la théologie naturelle de Bonet contredit dans sa démarche même les sources scripturaires qui auraient pu lui servir de points d'appui, on devine l'écart qui la sépare de ce que la logique (du *Logos*) biblique a de plus propre et originaire.

tu es si savant. Qui en fixa les mesures, le saurais-tu ? Ou qui tendit sur elle le cordeau ? En quoi s'immergent ses piliers, et qui donc posa sa pierre d'angle tandis que les étoiles du matin chantaient en chœur et tous les Fils de Dieu crièrent hourra ? Quelqu'un ferma deux battants sur l'Océan quand il jaillissait du sein maternel, quand je lui donnai les brumes pour se vêtir, et le lingeais de nuées sombres. J'ai brisé son élan par mon décret, j'ai verrouillé les deux battants et j'ai dit : « Tu viendras jusqu'ici, pas plus loin ; là s'arrêtera l'insolence de tes flots ! » As-tu, un seul de tes jours, commandé au matin, et assigné à l'aurore son poste, pour qu'elle saisisse la terre par ses bords et en secoue les méchants ? La terre alors prend forme comme l'argile sous le sceau, et tout surgit, chamarré. Les méchants y perdent leur lumière, et le bras qui s'élevait est brisé. Es-tu parvenu jusqu'aux sources de la mer, as-tu circulé au fin fond de l'abîme ? Les portes de la mort te furent-elles montrées ? As-tu vu les portes de l'ombre de la mort ? As-tu idée des étendues de la terre ? Décris-la, toi qui la connais tout entière. » Job 38, 2, 18.

¹ Le livre se clôt, immédiatement avant l'épilogue, sur la protestation d'humilité de Job qui reconnaît avoir outrepassé les bornes de la connaissance : « Je sais que tu peux tout et qu'aucun projet n'échappe à tes prises. « Qui est celui qui obscurcit mon projet sans rien y connaître ? » Eh oui, j'ai abordé, sans le savoir, des mystères qui me confondent. « Ecoute-moi », disais-je, « à moi la parole, je vais t'interroger et tu m'instruiras. » Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu. Aussi, j'ai horreur de moi et je me désavoue sur la poussière et sur la cendre. » Job 42, 2-6.

b) Deux logiques antagonistes ?

i. *Sh'ma Israël*

Par contraste avec l' « empire du visuel » et de l'objet qui se déploie dans l'œuvre de Bonet, on a souvent souligné à quel point l'univers biblique était dominé par les catégories de l'écoute et de la relation, constitutives du *personnalisme* biblique. Cette dimension de l'écoute est au cœur de la relation entre le Seigneur et son peuple : elle est la structure portante de la foi d'Israël. Le premier de tous les commandements, qui instaure le monothéisme en Israël, s'énonce précisément comme un commandement d'*écoute* : « Ecoute, Israël : le Seigneur est Un. » L'unicité aussi bien que la simplicité divine sont reçues comme une parole personnelle, et non discernées par le regard. Cette remarque a son importance, si l'on se souvient que la vue est justement l'organe qui permet de *distinguer* et de « voir beaucoup de différences » – la doctrine scotiste de la distinction entre les attributs divins n'aurait jamais pu prendre naissance ailleurs que dans une conceptualité *visuelle*. C'est également par la vue que Bonet tente d'appréhender ce à quoi peut ressembler la simplicité divine : la doctrine posant la simplicité absolue de Dieu, donc l'identité radicale des attributs désignés par les Noms divins, est qualifiée par Bonet d'*ymaginacio*, fallacieuse parce qu'elle est irréprésentable à l'intellect :

Unde videtur esse *ymaginacio* talis : quod essencia primi motoris est indivisibilis et simplex et infinita simplicitate, unitive continens et ydemptice sibi intellectum et voluntatem et omnem aliam perfectionem simpliciter, sive sit ejusdem rationis cum ea sive sit alterius rationis, prout tales proprietates reperiuntur in istis inferioribus.¹

On se souvient également que la définition du premier moteur proposée par Bonet est une définition *représentative*, qui exprime la façon dont l'intellect peut visualiser les différentes quiddités en Dieu dès lors qu'elles sont posées dans l'être-objectif de la représentation. C'est encore la représentation – donc la vision – qui rend compte de la conception de l'unité divine dégradée en *individualité* de Dieu au sein de la totalité de l'étant, telle qu'elle s'énonce dans la *Métaphysique* et la *Théologie* de Nicolas Bonet – puisque la conception de la métaphysique comme ontologie transcendantale propre à Bonet repose sur une unité *représentative*.

Cette visualisation de Dieu est très explicitement prohibée dans le texte biblique. Le texte du *Deutéronome* exprime cet interdit biblique de la vision avec une force particulière² :

¹ *Theol. nat.* lib. II, p. 338.

² « Tu étais debout en présence du Seigneur ton Dieu à l'Horeb, le jour où le Seigneur m'a dit : « Rassemble le peuple auprès de moi ; je leur ferai entendre mes paroles pour qu'ils apprennent à me craindre tous

ce texte concentre à lui seul les déterminations essentielles de la foi d'Israël, comme Alliance transmise de génération en génération, comme loi à mettre en pratique, comme écoute de la Parole du Dieu unique et invisible. La Parole de Dieu, comme révélation, n'est pas simple dévoilement d'une vérité *sur* Dieu, l'homme ou le monde – en tant que Parole créatrice, elle instaure un nouvel ordre de réalité, elle constitue dans sa vérité l'interlocuteur qu'elle appelle, elle le fait être. C'est la Parole de Dieu qui constitue Israël comme peuple, c'est elle qui lui donne sa structure, ses lois et son identité : la révélation de Dieu au peuple juif est donc d'une loi qui fait être.

Par contraste avec cette théologie de la Parole comme Verbe créateur, qui toujours appelle à l'être son interlocuteur, on est frappé par le caractère purement conceptuel, voire simplement informatif (au sens d'une transmission de connaissance), des locutions divines et angéliques telles qu'elles sont décrites dans la *Théologie naturelle* de Bonet :

Mais il y a un doute au sujet de la conversation (*locucione*) des moteurs entre eux (aussi bien avec le premier qu'entre eux), et au sujet du premier moteur, s'il peut converser avec les autres (*loqui cum aliis*) et avec nous, et si les moteurs seconds peuvent nous parler. Demandons-nous d'abord ce que c'est que parler (*locucio*), ensuite s'il y a entre eux une conversation ; il sera enfin question du mode de la conversation.

Nous disons donc que la conversation est la manifestation des concepts intérieurs, et ce en vertu de quelque ressemblance (*similitudinem*) avec <ce qu'est> la conversation chez nous : car c'est par un verbe sensible externe que l'on manifeste à autrui le concept intérieur.

Or il est manifeste qu'il y a nécessairement chez eux une conversation : il était (*fuit*) en effet nécessaire que, de même que nous nous exprimons mutuellement nos concepts, de même les moteurs des sphères eux-mêmes qui ont l'univers entier à gouverner.

En toute rigueur de termes, et pour reprendre le mot de Paul Tillich, nous sommes ici en présence d'une « théologie [naturelle] de la conversation », qui n'a strictement rien à voir

les jours qu'ils vivront sur la terre, et pour qu'ils l'apprennent à leurs fils. » Et ce jour-là, vous vous êtes approchés, vous vous êtes tenus debout au pied de la montagne : elle était embrasée jusqu'en plein ciel, dans les ténèbres des nuages de la nuit épaisse. Et le Seigneur vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme, il n'y avait rien d'autre que la voix. Il vous a communiqué son alliance, les dix paroles qu'il vous a ordonné de mettre en pratique, et il les a écrites sur deux tables de pierre. Et à moi, le Seigneur m'a ordonné alors de vous apprendre les lois et les coutumes pour que vous les mettiez en pratique dans le pays où vous allez pour en prendre possession.

Prenez bien garde à vous-mêmes : vous n'avez vu aucune forme le jour où le Seigneur vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu. N'allez pas vous corrompre en vous fabricant une idole, une forme quelconque de divinité, l'image d'un homme ou d'une femme, l'image de n'importe quelle bête de la terre ou de n'importe quel oiseau qui vole dans le ciel, l'image de n'importe quelle bestiole qui rampe sur le sol, ou de n'importe quel poisson qui vit dans les eaux sous la terre. » Deut. 4, 10-31.

avec une théologie (biblique) de la Parole.¹ Même lorsque le premier moteur (*alias* Dieu) parle aux hommes, cette *locution* est interprétée comme conversation au sens d'une causation de concepts dans l'intellect des hommes, voire d'une conversation s'exprimant au moyen de mots sensibles. Parmi les propositions examinées comme probables par Bonet se trouvent les suivantes :

Huitième conclusion : les moteurs seconds et les intellects séparés finis peuvent nous parler intellectuellement, puisqu'il peuvent causer en nous un concept d'une chose connue d'eux et à nous cachée ; ils peuvent même nous parler sensiblement, en formant un verbe sensible dans l'air, comme nous le faisons.

Neuvième conclusion : le premier moteur peut nous parler par une locution sensible et intellectuelle, puisqu'il contient virtuellement ces locutions, et qu'il peut les former, et en les formant les manifester et les exprimer à autrui.

Dixième conclusion : l'intellect lié <au corps> peut parler sensiblement et intellectuellement avec l'intellect séparé fini, quoique non pas avec l'<intellect> infini. On le prouve parce qu'il peut former une voix sensible, et l'intellect séparé peut l'intelliger, et <comprendre> ce qu'elle a été instituée pour signifier. Il peut même lui parler intellectuellement, en causant en lui un concept de l'objet, ou de l'espèce et de l'acte, ou de l'un de ces derniers.²

On reconnaît dans la huitième conclusion une théorie – au choix – de la révélation ou de l'inspiration par l'intermédiaire des anges, révélation interprétée comme communication d'un contenu de pensée qui nous était caché et qu'un intellect supérieur au nôtre cause en notre intellect. La neuvième conclusion pose la possibilité d'une inspiration divine sans médiation, tandis que la dixième formule une théorie naturelle de la prière – il est admis dans tout un pan de la théologie chrétienne qu'il n'y a pas d'accès direct à Dieu, mais uniquement par la médiation du Christ, des anges et des saints. On pourrait arguer ici que Bonet s'exprime en théologien naturel, et que par conséquent une théologie de la Parole créatrice, fût-elle résiduelle, serait hors de propos. Or c'est précisément dans le développement sur les locutions divine et angélique que Bonet transgresse le plus nettement le principe d'indépendance de la raison naturelle vis-à-vis de l'Écriture : il consacre tout un passage à démontrer que les

¹ Cf. P. Tillich, *Religion biblique et ontologie*, *op. cit.* p. 50 : « La Parole de Dieu est l'auto-manifestation créatrice de Dieu et non une conversation entre deux êtres. La Parole est donc un des aspects de Dieu lui-même ; elle est Dieu se manifestant à lui-même. Elle est une expression du Dieu vivant, et, comme l'a toujours compris la pensée trinitaire, un élément de la puissance de l'être. Bien qu'elle soit un symbole authentiquement religieux, elle est ontologique dans ses implications. Elle rend possibles et nécessaires les doctrines de la création et du salut par le Logos, et il devrait être impossible de confondre une théologie de la Parole avec une théologie de la conversation. La Parole est un élément de la réalité dernière ; elle est la puissance de l'être, s'exprimant dans des formes diverses, dans la nature et l'histoire, dans les symboles et les sacrements, dans le silence et les paroles prononcées. La nature de la parole est un problème aussi ancien que l'ontologie, et la Parole divine est un symbole aussi ancien que la religion. »

² *Theol. nat.* lib. III, p. 459.

intelligences séparées peuvent communiquer entre elles en une langue qui leur est absolument propre, en invoquant explicitement l'exemple du tétragramme à l'appui de cette thèse¹. Nous avons donc là un fondement textuel précis qui confirme chez Bonet une conception radicalement non-biblique de la révélation : même la révélation du Nom imprononçable de Dieu est comprise par lui comme communication intellectuelle d'un concept, sur le mode de la locution – ou de la conversation. La Parole de Dieu se révélant à l'homme est donc pensée comme communication de concepts auparavant cachés à l'homme. C'est ici la plus belle preuve à l'appui de l'interprétation que nous avançons ci-dessus² : dans sa démarche même de théologien naturel, Bonet circonscrit deux domaines de l'être auxquels sont assignés deux régimes d'intelligibilité distincts – le domaine des étants créés naturels, pleinement appréhendable par la raison et déserté par toute dimension mystérique ; le domaine des « secrets » divins qu'il est libre de nous communiquer par concepts selon l'arbitraire de sa volonté.

ii. Le Verbe créateur

En concevant la révélation comme communication et la parole de Dieu comme locution, Bonet fait l'impasse sur une dimension infiniment riche de la théologie de la Parole : sa portée ontologique. Ce qui se comprend fort bien, dans la mesure où la théologie de la Parole accentue l'incommensurabilité entre le Créateur et sa création – or c'est ce caractère incommensurable que la conception bonettiste de l'univocité estompe, voire supprime purement et simplement. La doctrine de la création par la Parole est en effet l'origine première des théologies de la création *ex nihilo* et d'une conception radicalisée de la transcendance divine : si Dieu crée par sa Parole, cela signifie qu'il crée hors de lui-même, et ne crée pas à partir d'une matière préexistente – Dieu n'est pas une mère d'où émanerait le monde comme son rejeton fait de sa propre chair, et encore moins un démiurge qui se contenterait de donner forme à une matière. Il ordonne, et de ce dire qui exprime sa volonté surgit l'être. Le symbolisme de la Parole créatrice indique par conséquent qu'il n'y a aucun être commun à Dieu et à la création, puisque Dieu est l'Éternel et que la création est appelée du Néant par la voix de Dieu.

Bonet abandonne définitivement le symbole de la création par la Parole pour une théorie, calquée sur l'ordre du créé, de la production *ad extra* dans l'être réel – comme le

¹ *Theol. nat.* lib. III, p. 467.

² *Cf. supra* p. 274.

noyer d'Ovide, le Dieu de Bonet est productif. La raison la plus probante (selon Bonet) avancée pour étayer la thèse de la puissance productive du premier moteur est la suivante, tirée de la *Physique* – donc de l'examen des étants naturels :

Disons donc qu'il y a dans le premier moteur une puissance productive dans l'être réel extérieur, et la raison de cette <proposition> peut être la suivante : car, comme cela fut abondamment montré dans notre *Physique* lorsqu'il fut question des productions, causer ou produire n'est rien d'autre qu'inférer quelque chose dans l'être après le non-être, ou dans l'être après l'être, ou dans l'être de façon absolue – <c'est-à-dire> de telle sorte que <la chose> n'est pas inférée dans l'être après le non-être, ni dans l'être après l'être, mais est inférée dans l'être tout court comme c'est le cas en tout produit éternel. Il est donc manifeste que si n'importe quelle entité en infère ou peut en inférer une autre dans l'être – de telle sorte que ceci soit consécutif à cela, et que ceci étant posé dans l'être, cela soit posé ou puisse être posé –, alors cela peut convenir au plus haut point au premier moteur (à savoir, qu'il infère ou puisse inférer quelque chose dans l'être après le non-être, ou dans l'être après l'être, ou dans l'être de façon absolue), de telle sorte qu'à l'entité du premier moteur soit consécutivement une autre entité et <qu'elle> soit inférée dans l'être, et il n'y a peut-être pas d'autre raison <à cela> si ce n'est que cela est généralement consécutif à toute entité qu'elle infère ou puisse inférer quelque chose dans l'être ; et peut-être le fait d'inférer une autre entité <dans l'être> n'implique-t-il aucune perfection dans l'inférant, ni encore aucune imperfection.¹

La création ne s'énonce plus chez Bonet en termes d'appel à l'être depuis le néant, mais en termes de *puissance productive d'objets* qui n'existaient pas auparavant, et que le premier moteur pose dans l'être réel à côté de lui ou en face de lui – l'analogie entre la création comme é-vocation depuis le néant, et la vocation comme re-création, est détruite irrémédiablement. L'univocité posée entre le schéma de la production chez les créatures et chez Dieu et remarquable : la création elle-même, apanage par excellence de Dieu, est conçue selon un modèle univoque à Dieu et à la créature. Un étant en cause un autre, selon une causalité efficiente pensée comme production – et il n'y a aucun mystère à cela. Le schéma de la puissance productrice d'objets externes pose enfin le cadre d'innombrables spéculations sur le caractère infini ou non de la puissance productrice de Dieu, étrangers en tant que tels (à notre connaissance) à l'univers de la Bible – comme en témoigne le texte de Bonet qui consacre de longues argumentations, et détaillées, à cette question².

¹ *Theol. nat.* lib. VII, p. 575-576.

² *Theol. nat.* lib. VII, p. 602-613.

iii. Une archéo-logie

Une dernière confrontation peut être menée en s'interrogeant sur la nature des *réalités ultimes* telles qu'elles sont envisagées par la métaphysique de Bonet, ou exprimées dans la Bible. Les écrits johanniques nous serviront ici de fil conducteur en raison du regard théologique qui s'y manifeste, et de leur imprégnation par la littérature sapientielle de la Bible.

La réalité ultime dans la métaphysique de Bonet, c'est le dernier concept résistant à l'analyse quidditative de la raison raisonnante : la méthode de la *resolutio* telle que nous l'évoquions ci-dessus, et appliquée uniformément à toutes les quiddités connaissables, aboutit au dégagement d'un atome métaphysique présent en toute quiddité – le concept absolument simple d'étant, en son indétermination maximale. La méthode résolutive trouve ainsi son accomplissement dernier dans ce qu'Olivier Boulnois a nommé une *tinologie*¹ : une métaphysique transcendantale fondée sur l'unité du concept d'être, autrement dit sur l'objet représentable en son indifférence première. Le dispositif est légèrement différent chez Bonet, puisqu'il conçoit une double signification de l'*ens* interdisant l'équation : étant en tant qu'étant = pur représentable opposé au néant ; mais la structure fondamentale demeure inchangée. Les caractères principaux d'une telle représentation du réel ont été énoncés ci-dessus en introduction de la section 2 de ce chapitre – ils peuvent se résumer en quatre mots : une telle représentation métaphysique consiste en un *réisme de l'être* conçu comme *neutre* (ou indéterminé), *homogène* et *satique*. Elle est dominée par la catégorie de la vision – donc de l'espace.

Or, ce que les écrits johanniques présentent comme l'ultime est caractérisé par des catégories exactement opposées : face au réisme abstrait du dernier concept atteint par analyse, un Principe de Vie qui se donne tout unitairement comme *Logos* créateur, comme Amour et comme Sagesse ; face au primat de la vision objective et de la spatialité, un monde ultimement structuré selon une temporalité où se rejoignent le Principe et la Fin, l'Alpha et l'Oméga – la substance et son accomplissement qu'Aristote hésitait à unir en une même recherche.

Le terme le plus récurrent par lequel Jean désigne les réalités ultime est celui d'*archè*, principe ou commencement – si bien que la compréhension proprement biblique de ce qui est ultime pourrait être qualifiée par le terme d'*archéologie*. L'*archè* est présent et répété deux fois à l'ouverture du Prologue de l'Évangile johannique : « *Au commencement* était le Verbe,

¹ *Etre et représentation, op. cit.* p. 513-514.

et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était *au commencement* tourné vers Dieu. Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui »¹, et c'est sur le même terme que s'ouvre la première épître de Jean : « Ce qui était dès le commencement... »² Ce double emploi du terme *dans deux prologues* différents n'a rien d'un hasard : il fait écho au prologue de la Genèse dont il constitue l'un des tout premiers mots – « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ».³ Dans chacune des occurrences de ce terme, la traduction 'commencement' pourrait être remplacée par 'principe' : dans le Principe, Dieu créa le ciel et la terre ; dans le Principe était le Verbe ; ce qui était dans le Principe. Ce même terme de commencement-principe est encore employé au cours de la première épître de Jean, avec la même connotation à la fois temporelle et ontologique,⁴ et encore dans l'Évangile de Jean où le Christ affirme à ses disciples : « vous êtes avec moi dès le commencement » (Jn. 15, 27) ; dans l'Apocalypse enfin, au dénouement du drame, le Christ affirme : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin. »⁵

La recherche de l'*archè* est recherche du principe divin qui se trouve à l'origine des êtres aussi bien qu'il en est l'accomplissement ultime⁶ – ce *principe* est tout uniment vie et lumière divine, sagesse de Dieu dans la personne du Fils, et Amour de Dieu. La 'catégorie' johannique de l'Amour constitue à proprement parler ce qui est ultime : il est le nom le plus propre de Dieu, la manifestation ultime de sa divinité, et il est ce dans quoi l'homme peut rejoindre ce qui est à la fois origine et fin des êtres – « Vous êtes avec moi dès le

¹ Jn. 1, 1-18.

² « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie – car la vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous –, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. » 1 Jn. 1, 1-3.

³ Gn. 1, 1.

⁴ « Je vous l'écris, pères : Vous connaissez celui qui est dès le commencement » (1 Jn. 2, 13) ; « Car tel est le message que vous avez entendu dès le commencement : que nous nous aimions les uns les autres. » (1 Jn. 3, 11).

⁵ « Voici, je viens bientôt, et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon son œuvre. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin. » (Apoc. 22, 12-13)

De ces nombreux passages de la littérature johanniques, on peut rapprocher le *Livre des Proverbes*, 8, 22-31, poème où s'exprime la sagesse personnifiée, au principe de toutes choses, et traditionnellement appliqué au Christ dans l'exégèse : « Le Seigneur m'a engendrée, prémice de son activité, prélude à ses œuvres anciennes. J'ai été sacrée depuis toujours, dès les origines, dès les premiers temps de la terre. Quand les abîmes n'étaient pas, j'ai été enfantée, quand n'étaient pas les sources profondes des eaux. Avant que n'aient surgi les montagnes, avant les collines, j'ai été enfantée ; alors qu'il n'avait pas encore fait la terre et les espaces ni l'ensemble des molécules du monde. Quand il affermit les cieux, moi, j'étais là, quand il grava un cercle face à l'abîme, quand il condensa les masses nuageuses en haut et quand les sources de l'abîme montraient leur violence ; quand il assigna son décret à la mer – et les eaux n'y contreviennent pas –, quand il traça les fondements de la terre. Je fus maître d'œuvre à son côté, objet de ses délices chaque jour, jouant en sa présence en tout temps, jouant dans son univers terrestre ; et je trouve mes délices parmi les hommes. »

⁶ En cela, il réalise l'unité des deux pôles de la philosophie première envisagés par Aristote : science de la substance, et science de l'accomplissement. Cf. *supra* p. 246-247.

commencement », puisque cette *archè* est Dieu même comme Sagesse créatrice et comme Amour. Les notions johanniques de lumière, vie, amour ou sagesse portent donc en leur sein, dans leur dynamisme le plus propre, une charge ontologique véritable : elles sont cet ultime que prend en vue l'ontologie au sens que P. Tillich donne à cette notion.¹

CONCLUSION du §1

YHWH et l'électrophysique

Au terme de ce court exposé thématique, nous pouvons donc apercevoir en toute évidence ce qu'il en est du rapport entre la rationalité propre de la théologie naturelle, telle qu'elle est inaugurée par Bonet, et la logique qui se lit dans les écrits bibliques : ces derniers ont des 'raisons' qu'ignore la pensée de Bonet, parce qu'elle se situe dans une sorte de système orthonormé radicalement étranger à l'univers de sens que dessine la Bible, au point que les catégories conceptuelles dont elle fait usage peuvent souvent s'opposer terme à terme avec les déterminations fondamentales de la pensée vétéro- et néotestamentaire. On peut ici prendre toute la mesure des ruptures soulignées dans notre première partie : rupture du lien explicite entre l'exégèse et la théologie, qui conduit à la construction d'un *système* théologique développant ses raisons en circuit fermé, sans plus faire appel aux mots de l'Écriture ni par conséquent à son esprit ; rupture de l'unité du savoir, inaugurant une ère de pluralisme et surtout de cloisonnement épistémologique, si bien que la rationalité naturelle à son tour peut se développer au sein de son domaine propre sans lien organique avec la théologie de la révélation. Le lien entre le sujet de la *theologia naturalis*, celui de la théologie sacré, et l'*auctor* des récits bibliques, est devenu extrinsèque, et les trois logiques tendent à se développer de façon hétérogène. A ce titre, la confrontation du YHWH de la Bible avec ce que Nicolas Bonet nomme *prima intelligentia* ne semble pas avoir plus de sens que la

¹ Cf. P. Tillich, *Religion biblique et ontologie*, *op. cit.* p. 11-12 : « nous parlerons ici d'ontologie pour désigner la recherche fondamentale de ceux qui aspirent à la sagesse (*sophia* en grec, *sapientia* en latin). D'une manière plus précise encore, nous parlerons d'*analyse ontologique* pour montrer qu'il faut regarder les choses telles qu'elles nous sont données, si l'on veut découvrir les principes, les structures et la nature de l'être, tel qu'il est incarné dans tout ce qui est.

En se fondant sur l'analyse ontologique, la philosophie s'efforce de montrer la présence d'être et ses structures dans les différents domaines de l'être, dans la nature et l'homme, dans l'histoire et les valeurs, dans la connaissance et la religion. Mais, dans chaque cas, ce n'est pas l'objet étudié comme tel qui intéresse la philosophie, mais les principes constitutifs de l'être, ce qui est toujours présent si un objet participe au pouvoir d'être et de résister au non-être. »

confrontation de la religion biblique avec l'électrophysique¹ – et il ne s'agit pas là que d'une boutade : la réflexion du théologien naturel sur l'objet philosophique nommé *primus motor* se situe dans un rapport à l'Écriture très analogue à celui qu'entretient la physique médiévale avec le texte de la Genèse, si bien qu'il n'eût peut-être pas semblé absurde à un théologien du XIV^e siècle de confronter la Bible avec notre électrophysique.

2. LE DIVIN COMME DIMENSION DE L'ÊTRE ET L'EXPERIENCE DU SACRE

Si la pensée de Bonet apparaît comme radicalement étrangère à celle de la Bible, peut-être la *prima intelligentia* qu'il décrit est-elle plus proche du dieu d'Aristote – mais y a-t-il seulement un dieu aristotélicien ? L'interprétation de Jean-François Courtine, que nous avons suivie dans la première partie de cette étude (I.2), fait du divin chez Aristote non pas un domaine de l'être, et encore moins un Dieu qui serait un être parmi les êtres, mais *une dimension de l'être même*². Et l'interprétation de Courtine peut s'autoriser de nombreux passages d'Aristote, où s'énonce la notion polysémique de divin, de divinité, de dieux, mise en symboles par la mythologie et par l'anthropomorphisme du langage – ce dernier n'étant vraisemblablement pas à prendre au premier degré.³ On trouve pourtant également nombre de passages où Aristote fait du dieu un *animal*, un être vivant – au même titre que le ciel, *magnum animal* des médiévaux.⁴ Comment rendre compte de ce flottement : le divin est une dimension de l'être, se caractérisant par son intensité, sa dimension originaire, sa supériorité, sa causalité finale, etc., et pourtant, les dieux sont des êtres vivants... voire : des « animaux » ? La distinction passe entre une compréhension originaire du divin, comme catégorie ontologique, et un usage vulgaire du même champ lexical, qu'Aristote reprend parfois à son

¹ Cf. P. Tillich, *op. cit.* p. 16 : « Peut-on définir un terme en contradiction avec ce qu'il a signifié à travers une très longue et très riche histoire ? Certains représentants de la logique moderne rejettent ainsi tout le développement de la philosophie avant l'apparition du positivisme logique et de l'analyse sémantique, et utilisent, néanmoins, le terme de « philosophie » pour désigner leur propre activité. La question ontologique leur semble dépourvue de sens et de valeur sur le plan de la connaissance. Elle ressort du domaine de l'émotion et peut tout au plus mener à une expression esthétique de ces sentiments. Si ces logiciens avaient raison, la confrontation de ce qu'ils appellent eux-mêmes philosophie avec la religion biblique serait aussi absurde que la confrontation de cette religion avec l'électro-physique. »

² Cf. *supra*, p. 107-110.

³ Pour ne citer ici que la *Métaphysique* : la sagesse comme science divine, *Métaphysique* A 982b 30-983a 10 ; éléments mythiques comme symboles ontologiques et créateurs *Métaphysique* A 983b31 ; 984b27 ; 986b25 ; K 1064a 34-b 15 ; Λ 1072b 3-31 ; critique d'un anthropomorphisme de premier degré *Métaphysique* B, 997b10 ; 1000a 11-b4 ; indétermination du divin : il existe un divin visible, mais aussi un divin invisible ; le divin existe peut-être quelque part, mais cela n'est pas affirmé de façon univoque par Aristote : *Métaphysique* E, 1026a 10-34, K 1064a 34-b 15.

⁴ *Métaphysique* Δ, 10023b32 ; N 1088a 10 ; le dieu comme nom commun désignant une catégorie d'être particuliers : Z 1028a 18 ; les astres, êtres divins : *Métaphysique* Λ, 1074a 30 ;

compte – un usage du langage courant qui n’a rien d’étonnant chez le Stagirite. Entre les deux extrêmes, il y a place pour un dégradé de nuances : à partir de la compréhension ontologique et originaire du divin, le qualificatif « divin » pourra être attribué aux êtres et aux phénomènes qui semblent manifester en eux quelque chose de cette puissance d’être originaire. C’est le passage suivant de la *Métaphysique* qui, d’après nous, explicite le mieux la conception aristotélicienne du divin et des dieux, jusque dans ses ambiguïtés :

Une tradition, laissée à la postérité par l’antiquité la plus reculée sous forme de mythe, dit que ces <corps divins> sont des dieux et que le divin enveloppe la nature tout entière. Le reste a été ajouté par la suite, sous forme de mythe, pour persuader la multitude et pour servir les lois et l’intérêt commun. On dit, en effet, que les dieux sont de forme humaine et semblables à certains des autres animaux, et on tient d’autres propos en accord avec ceux-là et proches de ce qu’on a dit. Si on en sépare le premier point lui-même pour ne retenir que lui, c’est-à-dire la croyance que les premières substances étaient des dieux, on pourra penser que cela a été divinement dit et que, chaque art et chaque philosophie ayant vraisemblablement été, dans la mesure du possible, découverts plusieurs fois et à nouveau perdus, ces opinions d’il y a bien longtemps ont été sauvegardées, comme des vestiges, jusqu’à maintenant. Donc l’opinion ancestrale, celle qui vient des premiers penseurs est, dans cette mesure seulement, évidente à nos yeux.¹

On trouve dans cet extrait quelques éléments essentiels qui peuvent caractériser pour partie la compréhension aristotélicienne du divin : le caractère originaire (les *premières* substances *étaient*), comme fondation de l’être dans un passé mythique, transmis sous formes de croyances (la croyance que...) par des hommes inspirés (cela a été divinement dit), que nous pouvons retrouver grâce aux vestiges de la tradition (il y a bien longtemps, la sauvegarde, le vestige, l’opinion ancestrale des premiers penseurs est seule valable) ; le divin comme catégorie ontologique (les premières *substances*) ; l’immanence divine comme omniprésence englobante (le divin enveloppe la nature tout entière) ; le mode particulier de manifestation du divin dans certaines catégories d’êtres (ces corps divins sont des dieux) ; la dégradation du symbolisme originaire en mythologie à fonction politique, qui s’opère par surcharge, ajouts au dépôt originaire de la tradition. A cela, il faut ajouter la compréhension du « premier ce que c’est », de la première substance originaire, comme actualité pure, qui contredit de plein fouet la conception bonnettiste de la science quidditative comme science d’un pur potentiel métaphysique indéterminé², et l’unification possible de la science de l’être et de la science de

¹ *Métaphysique* Λ, 1074b 1-15.

² « Mais tout ce qui est multiple numériquement a une matière (car il y a un seul et même énoncé qui s’applique à une multiplicité de choses, par exemple l’énoncé de l’humain, alors que Socrate est un. Or le

l'accomplissement dans le divin qui contredit le cloisonnement tendanciel de la pensée à l'époque de Bonet.¹

Cette compréhension aristotélécienne de l'être correspond à la description de la « religiosité primitive » de Mircea Eliade : pour ce dernier, le caractère profondément *ontologique* des religions primitives est hors de doute. Le *sacré* est ce qui vient rompre l'indétermination homogène du chaos, zone de rupture, centre et fondation, parce qu'elle correspond à une intensité d'être particulière – une rupture qui s'opère dans l'espace, comme centre qui fait être parce qu'il oriente au sein du chaos, mais aussi dans le temps par l'actualité propre du temps mythique. En son fond, pour les religions archaïques, l'être même, dans sa puissance et sa plénitude, est hiérophanie – c'est cette conscience d'une dimension sacrée de l'être, sensible à même l'être, que les mythologies symbolisent sous des formes personnelles, anthropomorphes parce que symboles d'une *métaphysique de la présence*.²

A ce titre, la théologie métaphysique de Bonet, qui vise un dieu abstrait – donc absent – et s'établit sur l'homogénéité d'une ontologie de l'indéterminé – donc sur un chaos –, est radicalement étrangère à ce que l'on pourrait nommer l'ontologie implicite de la religiosité archaïque. La théologie naturelle, en sa première figure scolastique, s'établit dans une situation historique inédite – elle fait fonds sur une ontologie profane de l'absence, se déploie dans une zone de rationalité *naturelle* parce que a-thée au sens premier, d'où le divin est absent, où la logique binaire étant/non étant, même/autre, supplante une conscience archaïque de l'être comme puissance et comme hiérophanie, donc profondément hétérogène et inanalysable. On pourrait ainsi radicaliser à propos de la théologie naturelle de Bonet, parce qu'elle se fonde sur une ontologie transcendantale, le reproche d'athéisme adressé aux premiers chrétiens par les derniers tenants du paganisme latin – le domaine de la rationalité naturelle tel qu'il est circonscrit par Bonet étant caractérisé par opposition à la surnature, donc au divin.

*

* *

premier être ce que c'est n'a pas de matière, car c'est un état accompli. Donc le premier moteur, qui est immobile, est un par l'énoncé et le nombre, et donc aussi est un ce qui est mû perpétuellement et sans cesse ; ainsi il y a un seul ciel. » *Métaphysique* Λ, 1074a 33-40.

¹ *Métaphysique* Λ, 1072a 25 – 1072b 30.

² Il n'est pas inutile de rappeler ici la riche et significative polysémie de la *praesentia*, qui est toujours présence d'un être *personnel*, et qui emporte une notion de puissance d'être, d'efficacité, de densité d'être sur laquelle on peut compter, voire de secours dans le cas de la présence des dieux au combat. L'*ousia* comme présence est un thème récurrent chez Heidegger, mais encore chez un historien de la philosophie comme J.-F. Courtine.

Les interprétations proposées dans ce chapitre convergent toutes vers une double conclusion : l'insertion de la pensée dans un univers logique orthonormé et homogène, caractérisé par la notion d'univocité, et sa dépendance vis-à-vis d'une *épistémè* de la représentation, consacrant le primat d'une rationalité visuelle abstractive, rendent raison non seulement de la rupture radicale des équilibres et autres paradoxes aristotéliens dans la pensée de Bonet, mais encore de la fracture profonde qui sépare la rationalité propre à la « théologie naturelle » de la « logique du Verbe » qui se déploie dans le corpus biblique. Ce double caractère supprime enfin toute possibilité d'une « métaphysique de la présence » telle qu'elle se lit sous les symboles de la religiosité naturelle du paganisme, et instaure un univers de rationalité naturelle proprement a-thée, puisque le divin est devenu l'apanage exclusif d'un étant parmi d'autres – et encore : le champ lexical *dieu, divin, divinité* brille par son absence dans la *Théologie naturelle* de Bonet.

Ces déterminations conceptuelles sont précisément celles que destitue la pensée heideggerienne, qui renoue avec certaines dimensions fondamentales de la pensée archaïque de l'être, et de la pensée hébraïque. Soit le dépassement d'une *forme de métaphysique* logiciée (celle qui prend en considération l'étant, concept abstrait et univoque), et de la forme de théologie qui en est le corollaire (celle qui prend en considération le Premier étant), vers une compréhension de l'être qui se lit aux sources de la tradition de pensée occidentale.

CONCLUSION GENERALE

Parvenus au terme de cette étude, qu'avons-nous obtenu, et qu'en est-il des quelques axes de travail formulés à son seuil ? N'ayant d'autre prétention qu'à servir d'introduction à l'étude du texte qui va suivre, le travail accompli n'est pas exhaustif, et bien des chercheurs trouveront sans nul doute un intérêt important aux aspects laissés ici dans l'ombre : nous n'avons, en tout et pour tout, rien fait de plus que d'apposer une note de bas de page au titre du traité de Bonet, en analysant les présupposés métaphysiques, théologiques, cognitifs de l'œuvre entreprise par son auteur. Mais c'est déjà beaucoup.

N'en déplaise aux adversaires de Pie X, ce n'est pas d'un vague « intellectualisme » qu'il est question avec la « théologie naturelle », mais de métaphysique, et d'une sorte bien déterminée : ramenée à ses origines, la théologie naturelle s'enracine dans une métaphysique non seulement de la forme (consacrant le primat de la vision intellectuelle), mais de la *représentation*, de l'*objet*, de l'*univocité réelle*. De métaphysique, et d'institutions : car sans l'université médiévale, point de cloisonnement des savoirs ; sans les artiens et sans Tempier, point de science *naturelle, autonome et relativement vraie* – point de théologie naturelle, donc.

N'en déplaise à son tour au Pasteur du troupeau, la théologie naturelle telle qu'elle est née dans l'histoire de l'Occident n'a que peu à voir avec la connaissance naturelle de Dieu des écrits pauliniens et de la littérature sapientielle : la théologie naturelle, dans sa figure originaire – c'est-à-dire en tant qu'elle est une science quidditative et univoque, qui n'entretient plus de rapport qu'extrinsèque avec la théologie de la révélation – est contraire aussi bien à l'esprit qu'à la lettre des Ecritures. « Théologie naturelle » fait référence à une discipline universitaire déterminée, née il y a sept siècles, et grosse de présupposés métaphysiques *datés*. Il n'y a pas de trans-historicité de la théologie naturelle en son sens strict.

La théologie naturelle que nous avons décrite, fondée sur l'ontologie neutre, transcendantale et profane (au sens de M. Eliade) qu'elle présuppose comme sa matière, fait époque dans le cheminement intellectuel de l'Occident : elle consacre en théologie – naturelle, certes, mais théologie tout de même, et de théologien – une véritable révolution silencieuse. Elle n'est possible que par l'ouverture d'un domaine de rationalité *et donc de réalité* neutre, intégralement conceptualisable parce que dépourvu de sacralité, et par conséquent a-thée au sens premier de ce terme. Dieu n'y est plus immanent à l'être autant

qu'il le transcende : à la place d'une *ontologie de la présence*, nous avons une théologie de l'absence, parce que représentative, abstraite, objective au sens précis où le XIV^e siècle entend ce terme.

Si Heidegger avait raison en décrivant la métaphysique comme l'histoire d'occultation de la « pleine essence de l'être » par l'étant, ce n'est et ne peut être *qu'une certaine forme de métaphysique* qui est visée par cette critique : une métaphysique qui articule (ou désarticule, dans le cas de Bonet) une ontologie transcendantale à une théologie métaphysique, et n'atteint son objet que par un jeu de représentations conceptuelles. L'instance critique que représente la philosophie heideggerienne gagne toute sa fécondité par l'ampleur « historique » qu'elle donne au regard du philosophe aussi bien que de l'historien, et par son appel incessant à la dimension « originaire » d'une pensée de l'être, qui est promesse de renouveau. Mais Heidegger a vu trop grand, et trop étroit à la fois : trop grand, dans la mesure où sa reprise critique ne peut porter que sur l'une des figures déterminées de la métaphysique – la métaphysique représentative née dans le sillage de Duns Scot, et la théologie qui lui correspond. Trop étroit, dans la mesure où le « retour au fondement » qu'implique une telle démarche critique réclame que la métaphysique et la théologie dont il est question soient reconduites à la source – or cette source est double, aristotélicienne et biblique. Si M. Zarader a eu raison de voir à l'œuvre ces *deux* sources dans la pensée même de Martin Heidegger en ce qu'elle a de plus original et de plus fécond, l'approfondissement de ces deux sources constitue un point de référence utile (au moins) pour toute reprise critique et même tout dépassement d'une certaine métaphysique.

Au lecteur désormais de découvrir par lui-même le texte, et d'explorer, en y ouvrant de nouvelles pistes, un espace que nous espérons avoir éclairé.



École
nationale
des
chartes

Aude Buffenoir

Diplômée de master

Thèse
pour le diplôme
d'archiviste paléographe

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU?

2015

ÉDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE
NICOLAS BONET (+1343). HISTOIRE ET
ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN
SA PREMIERE FIGURE.

TOME II. ÉDITION CRITIQUE

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU ? EDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE NICOLAS BONET (+1343), HISTOIRE ET ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN SA PREMIERE FIGURE.

Résumé

L'existence et la légitimité de la discipline nommée *théologie naturelle* fut considérée, jusque récemment, comme allant de soi : des générations de théologiens s'appliquèrent à démontrer par la raison l'existence de Dieu et ses attributs, *prouvant* à tout intellect tant soit peu porté sur la métaphysique la cohérence et la nécessité de l'*objet divin*. Or, ladite « théologie naturelle » est une invention tardive du christianisme occidental, et soumise encore à un conditionnement métaphysique, conceptuel et institutionnel déterminé : en présentant une édition critique et commentée de la *Theologia naturalis* du franciscain Nicolas Bonet (+1343), assortie d'une introduction historique et philosophique consistante, cette étude se donne pour objet de mettre en lumière le conditionnement multiple qui sous-tend cette « science naturelle de Dieu » en sa première figure, dans le détail du texte de Bonet aussi bien que dans la longue durée historique et philosophique. L'auteur de la première *Theologia naturalis* est aussi le premier à avoir constitué en un traité systématique une métaphysique comprise comme *ontologie transcendantale*, épurée de la charge théologique qu'elle portait depuis ses origines grecques : la première science naturelle de Dieu s'établit sur les bases d'une ontologie neutre, d'une métaphysique a-thée. Un regard d'ensemble sur l'histoire de la métaphysique et de la théologie – de l'être et de(s) dieu(x), met en évidence la révolution silencieuse qui rend possible ce geste. L'objet divin s'oppose frontalement au YHWH de la Bible, et la « théologie naturelle » est l'antithèse de la religiosité naturelle où se manifeste la conscience du sacré.

Mots-clés : Nicolas Bonet (+1343) ; Duns Scot ; scotisme ; histoire de la philosophie ; scolastique médiévale ; XIV^e siècle ; université ; Aristote ; aristotélisme ; Avicenne ; Thomas d'Aquin ; Augustin ; métaphysique ; transcendants ; être ; essence ; néant ; existence ; univocité ; universaux ; ontologie ; ontothéologie ; Martin Heidegger ; théologie ; théologie naturelle ; concept de Dieu ; athéisme ; sacré ; théologie biblique ; exégèse ; objet divin ; objectivité ; représentation ; science ; rationalité ; sagesse.

A NATURAL SCIENCE OF GOD ? EDITION OF NICOLAUS BONETUS'S (+1343) *THEOLOGIA NATURALIS*, HISTORY AND STAKES.

Summary

Up to the last century, the existence and legitimacy of natural theology was commonly taken for granted by generations of theologians, who claimed to demonstrate with sheer natural reason the existence and main attributes of God, so that the consistence and necessity of their 'divine object' be proved to anyone aware of metaphysics. But the point is that the so-called "natural theology" appeared in Western countries not so long ago, based on metaphysical, conceptual and institutional foundations of a narrowly determined kind. With presenting critical edition of Nicolaus Bonetus's (+1343) *Theologia naturalis*, together with an important historical and philosophical introduction, my purpose is to enlighten the various conditions that gave its first shape to a "natural science of God", paying attention to textual details as well as contemplating history and philosophy in a broad fashion. Bonetus not only wrote our first *Theologia naturalis*: he was also the first to put in a systematic treatise something like a transcendental ontology, putting aside theological matters that were part of metaphysics since Greek origins: the first natural science of God was based on a neutralised ontology, that is to say, on a metaphysic delivered from God. Looking at the history of metaphysics and theology (of being and god(s)) as a whole will make clear this philosophical situation is grounded on a long-time religious and anthropological revolution. The divine object is directly opposed to biblical YHWH, and "natural theology" is just the contrary of a natural religiousness as awareness of the sacred.

Keywords : Nicolaus Bonetus (+1343); Duns Scotus; scotism; history of philosophy; medieval philosophy; XIVth century; university; Avicenna; Thomas Aquinas; Augustine; Aristotle; aristotelianism; metaphysics; transcendentals; being; essence; nothingness; existence; univocity; universals; ontology; ontotheology; Martin Heidegger; natural theology; theology; concept of God; atheism; sacredness; biblical theology; exegesis; divine object; objectivity; representation; science; rationality; wisdom.

ÉCOLE NATIONALE DES CHARTES

DISCIPLINE : histoire des religions.

.II.
EDITION CRITIQUE

PRINCIPES D'ÉDITION

Le texte proposé ci-après constitue la première édition après l'édition vénitienne datée de 1505, du traité de théologie naturelle de Nicolas Bonet, le premier historiquement à porter le titre de *Theologia naturalis*. Nous présentons ici un premier travail, destiné à être enrichi par des recherches ultérieures.

Manuscrits utilisés

Sur une dizaine de manuscrits, nous en avons retenu trois, à savoir le ms. lat. 314 de la Bibliothèque Amploniana d'Erfurt, le ms. lat. Z 303 de la Biblioteca Marciana de Venise, et le ms. Vat. lat. 11504 de la Bibliothèque apostolique vaticane. Le manuscrit d'Erfurt (noté E dans l'apparat), daté du XIV^e siècle, représente sans doute le témoin le plus ancien de la tradition manuscrite de la *Theologia* ; c'est ce manuscrit qui a le premier attiré notre attention – il s'est avéré que le texte était d'une qualité remarquable pour ce qui est de la *Theologia*, malgré quelques erreurs et lacunes çà et là. Le manuscrit de Venise (noté V dans l'apparat), copié sur un témoin très similaire de la même famille, présentait l'avantage d'avoir été transcrit dans une écriture humanistique plus que lisible, et moins abrégée que celle du ms. E : il nous a permis de corriger certaines de nos propres erreurs de lecture du ms. E, copié dans une écriture de travail dont la lecture pouvait présenter quelques difficultés.

Le choix du manuscrit romain (noté R dans l'apparat) est en partie le fruit du hasard de la recherche : ayant pu consulter une bonne part des manuscrits de Bonet conservés à Rome, à l'occasion d'une bourse de recherche de l'École française, nous n'avons découvert qu'à la fin du séjour l'existence d'une copie de la *Theologia naturalis* dans ce manuscrit, contrairement aux informations recueillies auparavant qui ne la signalaient pas. N'ayant pu lui consacrer sur place l'attention requise, nous avons par conséquent demandé copie de ce manuscrit – d'où son utilisation dans l'édition. D'une autre famille textuelle, il a constitué un manuscrit de contrôle très utile pour corriger les lacunes et erreurs communes des deux premiers manuscrits.

Choix éditoriaux

Structure du traité

Les subdivisions du texte étant flottantes dans les manuscrits (seule la division en livres est fixe), le traité est présenté ici selon une structure qui se veut respectueuse des articulations de la pensée de l'auteur. Un travail ultérieur pourra perfectionner ce découpage par une confrontation avec celui proposé par les différents manuscrits et par l'édition vénitienne.

Les chiffres (<1>, [2]) et les lettres ([c]) entourés de crochets ont été introduits à titre de points de repère, afin de faciliter l'identification des arguments et le jeu des renvois.

Graphies

Nous avons choisi de restituer les graphies les plus proches de la langue latine telle qu'elle était pratiquée à l'époque de Bonet : les *i* consonne sont notés *j*, les *u* consonnes sont notés *v*, et les *t* sifflants sont notés *c*, conformément à la prononciation de l'époque ; les diphtongues ayant disparues depuis longtemps, *ae* et *oe* sont notés *e* ; les graphies suivantes : *-mpn-*, dans des mots tels que *calumpniabilis*, *ydemptitas*, etc., *y-* au début de mots comme *ydea*, *ydolum*, *ymmo*, etc., *-np-*, *-nm-*, *-nb-* dans des mots comme *inpressio*, *immobilis*, *conburere*, soit lorsque le *-n* termine un préfixe, *diffinicio* pour *definitio*, *habunde* pour *abunde*, *phistica* et *methaphistica* pour *physica* et *metaphysica* ont été respectées. Nous n'avons en revanche pas conservé les idiosyncrasies du copiste du manuscrit E comme *lingwa* ou *distingwuntur*. Un certain flottement étant perceptible dans l'usage des graphies (*stupa/stuppa*, *proiciens/projiciens*), ces dernières ont été uniformisées pour un plus grand confort de lecture, à l'exception de *idem/ydem*, la première version du mot étant trop courante pour être supprimée d'autorité.

Ponctuation et typographie

La ponctuation a été entièrement retravaillée de façon à donner au texte un maximum de lisibilité – voire d'« ergonomie ». La présentation des dialogues posait difficulté en raison du flottement incessant entre les styles direct et indirect, le statut indéfini des expressions introductives de type *et si dicas quod...respondeo quod...*, et les nombreuses ruptures syntaxiques interdisant une cohérence parfaite de la ponctuation. Nous avons choisi de restituer le dynamisme du dialogue par des tirets, avec retour à la ligne : l'intervention a cela d'artificiel qu'elle brise la continuité entre les expressions introductives évoquées ci-dessus, et qu'elle est opérée parfois dans des phrases rédigées intégralement au discours indirect, mais elle a l'avantage de rendre les différents arguments plus facilement repérables visuellement dans un texte facilement maniable, tout en évitant d'insérer chaque fois des mots comme <contra>, <responsio>, <adhuc contra>, <dubitaciones>, etc. qui surchargeaient visuellement une première version de notre texte, et de différencier ce type de dialogues argumentatifs des véritables arguments *contra* et des *dubitaciones* plus développées et traitées comme telles par l'auteur. Chaque fois que cela a semblé possible, nous avons considéré les arguments de l'une et l'autre partie comme une forme de style direct, signalé dans l'édition par les deux points et/ou la majuscule – choix qui évite la multiplication des guillemets et maintient dans une certaine mesure l'ambiguïté entre les styles direct et indirect du discours rapporté. Ce procédé implique de traiter lesdites « expressions introductives » comme des opérateurs textuels sans valeur propre.

Les *quoniam*, *quia* et *quod* à valeur nettement causale sont précédés d'une virgule dans le texte ; ceux n'ayant de valeur que supplétive ne sont, la plupart du temps, précédés d'aucune ponctuation. Du point de vue du sens, ces derniers équivalent la plupart du temps à un signe de ponctuation (deux points).

Les guillemets simples sont introduits pour signaler tantôt des citations remaniées, tantôt les mots ou propositions pris en « supposition matérielle », tantôt les propositions à valeur de sujet, tantôt pour aider la lecture en relevant les mots employés dans un sens technique qui pourrait échapper à un œil trop rapide ou non-initié, tantôt enfin pour signaler l'originalité de certains termes philosophiques. Nous avons renoncé à l'usage des italiques, précédemment utilisés pour aider la lecture en soulignant les termes les plus importants d'une argumentation : ils sont ici réservés aux rares réminiscences bibliques et aux titres des œuvres citées par Bonet. Les termes clés de l'argumentation sont signalés, lorsque cela s'est avéré possible, par les guillemets simples – dans tous les autres cas, ils sont laissés à l'intelligence du lecteur. Lorsqu'ils sont employés dans les intertitres, les italiques signalent un changement de niveau dans l'articulation du texte.

Les majuscules ont été utilisées exclusivement en début de phrase, pour les noms propres et les noms d'œuvres, ainsi qu'à *Philosophus* et *Commentator*, traditionnellement gratifiés d'une majuscule lorsqu'ils désignent respectivement Aristote et Averroès.

Notes critiques

Nous présentons ici une édition à manuscrit de base (ms. E), enrichie de la confrontation avec deux manuscrits de contrôle (mss V et R). Nous avons par conséquent privilégié la fidélité au texte de base : les leçons du ms. E ont été systématiquement retenues dès lors qu'elles étaient intelligibles, y compris lorsque les mss V et/ou R proposaient des leçons plus faciles ou plus évidentes ; il nous a semblé en particulier que le copiste du ms. V avait la réécriture facile. Chaque écart par rapport aux leçons de E a été signalé en notes, même dans le cas de variantes mineures habituellement négligées (v.g. temps verbaux et déclinaisons). Les ajouts *ex ingenio* sont signalés par des crochets triangulaires, les corrections par un astérisque.

Des mss V et R nous n'avons retenu que les variantes modifiant tant soit peu le sens du texte : n'ont été prises en compte ni les variantes des désinences verbales, ni les erreurs manifestes de déclinaison, ni les flottements entre des mots de liaison (v.g. *quoniam/quod, autem/enim/namque*) ou formules introductives (*exemplum ponitur tibi/exemplum, conclusio prima ponitur talis/sit ista conclusio prima, ratio est ista/ratio hujus videtur esse*) jugés équivalents, ni les différences dans l'ordre des mots, sauf lorsque ces variantes s'avéraient significatives. Le cas échéant, les variantes dans l'ordre des mots sont présentées comme suit, pour gain de place : s. p. c. s. p. g. de p. E] p. g. de p. s. p. c. s. V, c. s. s. p. p. g. de p. R.

Ont été écartées d'office certaines absurdités de transcriptions, fréquentes chez le copiste du ms. V, telles *contractus specularis* pour *conceptus specificus*.

Les omissions et additions, passages illisibles ou à peine lisibles ont été signalés respectivement par les abréviations *om.*, *add.*, *non leg.* et *vix leg.*

Sources et références

Nous avons systématiquement précisé dans l'apparat critique les renvois internes à l'œuvre de Bonet : dans le cas de renvois internes à la *Theologia*, nous donnons l'indication des pages correspondantes dans notre propre édition ; s'il s'agit en revanche de renvois à la *Metaphysica*, à la *Physica* ou aux *Predicamenta*, nous donnons la référence précise à l'édition vénitienne, la plus facilement accessible au chercheur, ainsi que l'indication des pages de ce travail pour les extraits présentés ici en annexe.

L'identification des sources aristotéliennes du texte a été faite à partir de traductions françaises du texte intégral d'Aristote, dont les références sont données en bibliographie. Plus de temps nous eût permis de fournir également les références à l'*Aristoteles latinus* et aux florilèges d'autorités aristotéliennes ; à défaut de tout faire, les références aux éditions françaises de l'œuvre du Stagirite nous ont semblées plus intéressantes historiquement et philosophiquement, dans la mesure où elles rendent évident le décalage entre le texte aristotélien original et la traduction et l'emploi médiévaux de ce même texte.

Nous avons fourni les références aux œuvres latines d'Avicenne et d'Averroès chaque fois que nos recherches furent concluantes.

Les références aux auteurs médiévaux dont le nom n'était pas précisé dans le texte posait problème : ne prétendant pas à une érudition pour l'heure hors de notre portée, nous n'avons pas visé à l'exhaustivité. Les références, explicites ou implicites chez Bonet, à l'œuvre de son maître Duns Scot, ont été systématiquement données chaque fois que notre connaissance de l'œuvre du Docteur subtil le permettait. Les références au *Commentaire des sentences* de Pierre d'Auriol, essentielles à la compréhension de problématiques essentielles à l'œuvre de Bonet, ont été systématiquement données, dans les limites permises par l'édition critique dont nous avons pu disposer, indiquée en bibliographie au début de ce travail. L'identification des références à d'autres auteurs, parmi les prédécesseurs ou contemporains de Bonet, eût nécessité plusieurs années de fréquentation des œuvres philosophiques et théologiques du siècle de Nicolas Bonet ; ce travail étant pour l'heure hors de portée, ces références ont été laissées en attente.

THEOLOGIA NATURALIS

Nicolas Bonet (+1343)

<Prologus>

Motor immobilis simpliciter primus, cum de numero
studencium scribencium participem me fecisset, cogitanti michi de
multiplici quidditate scibili¹ in noctis silencio visum ac secrete fuit
dictum ut ad motorem meum ac doctorem meum intellectum
5 converterem, de ipso quoque de cetero cogitarem ac scriberem illa
ad que ratio naturalis se extendit,^a atque secundum principia
communia modernis philosophis et antiquis.² At vero licet hoc
aggredi et de tam excellenti majestate perscrutari sim insufficiens et
indignus, obedire proposui, et, pro captu intelligencie mee, que
10 cogitavi temptabo scribere, salva tamen semper reverencia
secretorum³ in quibus nichil est temerarie asserendum, sed
probabiliter ex principiis naturalibus nobis et philosophis
communibus procedendum.⁴ *Anchoram spei mee* (*He. 6, 18-19*) in
motore meo, ymmo doctore, fixi : quoniam, cum immobilis motor
15 meus, si quod non credo, quiescat me movere,⁵ necessarium esset
michi quiescere ab opere jam incepto, quia non moveo nisi motus.⁶
Palam autem sit cuilibet hoc legenti quoniam de motore communi
immobili est michi gratissimum speculari, nec mirum, quoniam
contemplacio ejus nobilissima, perfectissima, summe desiderata
20 cum sit suavissima et tota voluptuosa – in cujus contemplacione
moderni philosophi et antiqui perfectam posuerunt felicitatem
cujuslibet intellectus.⁷ Et si queras quare de ente et de natura et
decem primis generibus volui scribere primo,⁸ respondeo tibi quod
perscrutacio de ente ordine doctrine simpliciter est prior,^b cum sit ex
25 natura rei prius motore immobili sicut per se superius suo per se
inferiori ;^c de natura autem et decem primis generibus me excuso,
quoniam fuit ordo preposterus sed necessario commutatus,⁹ ut a
sensibilibus* et corporalibus ad insensibilia et invisibilia et omnino
abstracta, sequendo vestigia progenitorum nostrorum,¹⁰ possem
30 ascendere per gradus scale qui in illis formaliter sunt inclusi.^d

2 participem *Ed*] principem *EVR* – 4 ad motorem meum *ER*] *add.* immobilem *V* –
ac doctorem meum *RV*] *om.* *E* – 5 quoque *EV*] *om.* *R* – 6 secundum *VR*] *om.* *E* – 9
proposui *E*] disposui *VR* – 13 communibus *RV*] quibuscumque *E* – mee *RV*] mei *E*
– 15 esset *R*] est *EV* – 16 opere *EV*] *add.* meo *R* – quia non moveo *ER*] cum non
moveam *V* – 18 immobili *EV*] qui immobilis est *R* – 22 quare *EV*] *add.* prius *R* – 23
primo *E*] *om.* *VR* – 26 decem primis *EV*] de primis *R* – 27 preposterus *EV*] prepost
R – 28 commutatus *EV*] commutatis *R* – a sensibilibus*] ex sensibilia *E*, ex
sensibus *V*, ex sensibilibus *R* – 31 inclusi *EV*] *add.* commutatus *R*.

^a Cf. Scotus, *Tract. de primo princ.* I, 5 ; *Ord.* I, 3, q. 4., trad. cit. p.168
sq.

^b Cf. *Metaph.* lib. II, cap. 6 (*bis*), fol. 18a, trad. Annexe I, 1, p. 671 sq.

^c Cf. *Metaph.* lib. VII, cap. 1 fol. 38, trad. Annexe I, 2, p. 673 sq.

^d Cf. *infra* lib. I pars 3 p. 322 sq.

<LIBER PRIMUS>

<Pars prima>

<De subjecto theologie naturalis>

Primum autem ante omnia in hac nostra *Theologia naturali* est stabilire subjectum, deinde ejus per se passiones inquiremus. Perscrutemur autem an primus motor immobilis possit esse subjectum in hac *Theologia*.¹¹ Palam autem quod primum motorem
5 immobilem pro subjecto stabilire non possumus nisi primo sciamus an sit et quid sit, et an proprietates subjecti scibilis sibi conveniant, quoniam ‘de subjecto oportet presupponere si est et quid est’.^a

<An sit>

Palam autem quod de motore primo immobili presupponit quilibet intellectus quod sit, cum ipsum esse sit propositio per se
10 nota, vel sillogismo inperceptibili conclusa.¹² Presupponamus autem de ipso quod non sit ens prohibitum,¹³ quoniam, si sic esset, omnia essent encia prohibita propter ordinem essencialem primi motoris ad alia, et maxime in reali existencia, quidquid sit de esse quidditativo.¹⁴

<Quid sit>

15 Perscrutandum autem de secunda supponicione (quid sit). Varie et multum alta de hoc loquuntur moderni philosophi et antiqui, ymmo novi philosophi adinvicem discrepant de primo motore quid sit.

<Opinio Aureoli>

20 Fertur autem a quodam quod primus motor, sive prima intelligencia, est ‘omne ens¹⁵ eminenter subsistens’^b;¹⁶ non enim potest esse ‘omne ens’ realiter et formaliter, quoniam tunc primus motor non esset aliud nisi acervus et congregacio omnium entitatum, ut lapidis, ligni, bovis et sic de aliis. Adhuc autem nec potest dici

4 hac E] hac nostra V, nostra R – primum VR] primo E – 5 primo E] prius VR – 6 sciamus EV] sciverimus R – 15 quod sit E] an sit VR – cum VR] om. E – 19 alia EV] add. omnia R – existencia ER] essentia situata V – 22 perscrutandum E] perscrutatio VR – suppositione E] presuppositione VR – 23 varie E] om. VR – et E] est VR – de hoc ER] et de hoc V – loquuntur E] add. varie VR – 29-30 quoniam tunc primus motor VR] om. E – 30 et congregacio E] et agregacio VR – 24 bovis EV] add. asini R.

^a Cf. Aristote, *Seconds analytiques*, chap. 1, p. 61 [71a 1-17].

^b Cf. Pierre d’Auriole, *Scriptum super primum Sententiarum*, t. II, éd. E. M. Buytaert, Franciscan Institute Publications, Louvain-Paderborn 1956 : « Deus est tota natura entitatis simpliciter, non arctatae, extra intellectum subsistens » dist.3, q.12, a.1, §62, p. 626, et surtout dist.3, q.12, a.3, a) « Probatur quod deitas sit tota entitas eminenter subsistens » p. 641-644.

quod primus motor sit ‘omne ens’ virtualiter et causaliter, quoniam, secundum plures, extra se nichil causat¹⁷ nec producit ; non enim potest omnem entitatem producere, quoniam non actionem et passionem quibus encia inferiora agunt et paciuntur, quoniam una
5 actio numero non potest simul nec successive a pluribus elici agentibus distinctis numero, sicut scriptum est capitulo de actione et passione in libro *Predicamentorum*^a.¹⁸

<**Non est omne ens precise exemplariter**> Amplius autem non potest dici quod prima intelligencia, seu primus motor, sit
10 ‘omne ens’ precise exemplariter, et nichil aliud nisi exemplar omnium, quia non repugnat entitati finite et limitate, ut intellectioni, quin possit esse exemplar omnium : nam per unum actum intelligendi numero possunt omnia distincte apprehendi, ut alias ostendetur^b. Iste autem actus intelligendi esset exemplar omnium,
15 licet diminutum.

<**Non est aliqua natura determinata**> Ulterius autem nec potest dici quod primus motor sit aliqua natura determinata hec vel illa, ut si ymaginaretur¹⁹ quod prima intelligencia esset una natura singularis determinate entitatis, et quod haberet infinitos gradus
20 entitatis infra illam naturam determinatam – sicut albedo esset nobilissimus color si contineret infinitos gradus albedinis : nam si prima intelligencia esset talis natura, jam non esset entitas infinita simpliciter, sed infinita secundum quid, quia diceret porcionem entitatis, quod est falsum, cum sit ‘substancie pelagus infinitum^c’.

<**Conclusio**> Ex hoc autem concluditur predicta descriptio primi motoris : quod non est hec entitas nec ista nec aliqua determinata, sed est omnis entitas exemplariter eminenter
25 subsistens ; est enim exemplar omnium, non diminutum sed perfectum et eminens. Modus autem ponitur talis : quoniam sicut minus universale (sicut species) est exemplar omnium singularium
30

2 plures EV] philosophos R – causat EV] creat R – 3 enim VR] tamen E – 4-5 agunt et paciuntur V] agunt E, aguntur R – 6 elici ER] eligi V – distinctis ER] differentibus V – 12 ut intellectioni VR] nec intellectioni E – 13 omnium EV] immo omnium R – 15 alias ER] add. scilicet sillogismo tercio V – 19 prima intelligencia V] materia prima ER – 20 singularis VR] simpliciter E – infinitos EV] multos infinitos R – 21 albedo EV] non leg. R – 22 esset EV] sic enim esset R – 23 talis ER] tunc V – 25 porcionem VR] porcionem E – 29 exemplariter EV] exemplar R – 32 sicut species est exemplar EV] est exemplar sicut species R.

^a *Predic.*, cap. « De actione », fol. 85vb-86.

^b Cf. *infra*, p. 319 sq.

^c Jean Damascène, *De fide orthodoxa* I, 9 (31, 10-13).

sub illa specie contentorum, ut homo per se est exemplar eminens et
subsistens omnium singularium hominum actu existencium, et
etiam possibilem, sic magis universale, ymmo supremum
universalium quod est ens inquantum ens est exemplar eminens et
5 subsistens omnium per se contentorum sub ente. Prima igitur
intelligencia nichil aliud est nisi quoddam universale, scilicet
supremum, correspondens conceptui entis, quod est exemplar
eminens et per se subsistens omnium aliorum a se. Et fertur quod
ista fuit posicio platonica et perypathetica, sicut in nostra
10 *Methaphisica* prolixius fuit dictum capitulo de ydeis^a.

<Inprobacio>

Nunc autem inquiramus quid veritatis contineat posicio dicta,
an sit possibilis, necessaria, vera vel non. Dicamus autem quod licet
posicio sit multum alta et subtilis, et fuerit de mente progenitorum
15 nostrorum^b, videtur tamen quod modus ponendi non sit possibilis :
nam cum dicitur quod minus universale, utpote illud quod
correspondet conceptui specifico hominis, si poneretur extra existere
sicut objective existit in intellectu sub esse diminuto²⁰, iste per se
homo sic positus extra existere esset exemplar et ydea eminens
20 omnium particularium hominum, hoc non videtur verum ; cujus
ratio est quoniam homo specificus objective existens in intellectu
non dicit aliud nisi realitatem omnium singularium hominum actu
existencium et possibilem, iste eedem que sunt extra, quoniam illud
idem objectum quod est extra subsistit in intellectu objective sub
25 esse diminuto ; si igitur iste conceptus specificus hominis qui est in
intellectu objective, qui claudit infra se omnes formaliter realitates
omnium hominum, poneretur extra existere realiter, non esset aliud
nisi acervus et congregacio omnium hominum particularium,
formaliter et non exemplariter, quoniam sicut conceptus specificus
30 hominis in intellectu non esset exemplar conceptuum singularium
hominum in intellectu, sic nec illud quod correspondet conceptui

3 possibilem EV] impossibilem R – magis ER] maius V – 4 universalium ER] et
ultimum V – ens EV] li ens R – 7 supremum EV] quoddam suppositum R – 7-8
correspondens...et per se] om. R – 13 dicta E] predicta VR – necessaria E]
necessario VR – 14 mente E] intencione VR – 15 ponendi ER] positus V – 18
existere ER] subsistere V – objective EV] objectum R – existit E] subsistat V,
consistit R – 19 extra ER] per se V – existere ER] subsistere V – dicit E] est VR –
realitatem E] realitates V realitas R – 24 est ER] om. V – 26 iste conceptus
specificus hominis ER] homo specificus V – 27 infra se ER] intra se V – omnes
formaliter realitates ER] formaliter realitates V – 28 extra EV] add. se R – existere
E] subsistere VR – 29 congregacio E] aggregacio VR – particularium EV]
singularium R – 30 hominis EV] om. R.

^a Cf. *Metaph.* lib. VII, cap. 2, fol. 38va. sq.

^b L'emploi du terme *progenitores* semble signaler ici que Nicolas Bonet
range Pierre d'Auriol parmi ses prédecesseurs.

specifico, si poneretur in re extra, esset exemplar singularium
hominum²¹. Certum est enim quod in conceptu specifico hominis
qui subsistit objective in intellectu capiunt unum esse diminutum
omnes realitates omnium hominum, in quo esse individuuntur,
5 quoniam non habent in conceptu specifico proprium esse
diminutum, sed tantum unum esse commune omnium ; tamen est
semper verum quoniam omnes realitates formaliter omnium
hominum subsistunt in illo esse diminuto communi ; ergo iste eedem
realitates hominum que habent illud esse diminutum, si tam ipse
10 quam suum esse diminutum possent poni extra subsistere realiter in
uno esse reali communi omnibus hominibus, adhuc esset verum
dicere quod in isto esse reali esset formaliter Sortes et realiter, et
quilibet homo singularis. Ex hoc patet manifeste quod iste homo
simpliciter, quem tu ponis correspondere conceptui specifico
15 hominis, esset realiter et formaliter omnis homo, et per consequens
ille homo simpliciter non esset exemplar nec eminens nec
diminutum particularium hominum, quia idem non est exemplar sui
ipsius. Amplius autem manifeste eciam videtur quod iste homo
simpliciter, loquendo platonice, non est iste homo qui correspondet
20 conceptui specifico, quoniam per istum actum intelligendi per quem
apprehenditur et intelligitur homo in universali in conceptu specifico
non apprehenditur iste homo simpliciter qui est ydea et exemplar
omnium hominum singularium, sed, si deberet intelligi, per alium
actum intelligendi intelligeretur ; ergo iste homo simpliciter
25 platonice non correspondet conceptui specifico hominis²².

<**Conclusio**> Concludamus igitur quod licet sit possibile, sicut
progenitores nostri²³ asserunt, dare hominem simpliciter qui
eminenter contineat et exemplariter omnem hominem singularem,
non tamen verum quod ille homo correspondeat conceptui specifico
30 hominis, sic quod sicut subsistit objective in intellectu, sic ponatur
realiter extra existere. Non tamen negatur quin sit possibile quod sit
unum exemplar eminens subsistens omnium particularium hominum
in quo omnis homo singularis contineatur eminenter, et nichil aliud ;
illud tamen exemplar non correspondebit conceptui specifico
35 hominis ita quod, sicut subsistit in intellectu objective, sic ponatur
in re extra subsistere.

2 hominis ER] om. V – qui subsistit EV] existit R – 3 omnes E] om. VR – 4 esse ER] om. V – individuuntur ER] dividuntur V, omnia dividuntur R – 8 illo ER] om. V – iste E] si iste VR – 9 hominum ER] om. V – 11 uno EV] illo R – 12 in isto esse reali E] in illo formali V, in illo R – 13 et realiter EV] om. R – quilibet E] add. alius VR – singularis ER] singulariter V – 17 idem EV] add. numero R – 18 sui EV] om. R – 23 ydea ER] ydolum V – omnium hominum E] om. R hominum V – 24 deberet*] debent E diceret V – 25 intelligeretur VR] intelligerentur E – 28 dare EV] sic dare R – 30 verum ER] est verum V – 32 negatur VR] negant E – 33 eminens ER] add. omnium V.

Palam autem quod uniformiter est dicendum de prima intelligencia : quod ipsa non est correspondens conceptui entis inquantum ens, quasi nichil aliud sit nisi conceptus entis qui ponitur extra realiter existere²⁴ ; hoc namque videtur impossibile ex predictis,
5 licet bene concedamus quod prima intelligencia sit exemplar eminens omnium encium aliorum a se. Quid ergo sit prima intelligencia difficile est videre.

<Opinio propria>

Dicamus autem quid de primo motore communis scola teneat (quid sit), quoniam in nono nostre *Methaphisice* fuit dictum quod
10 prima intelligencia per se perseitate primi modi includit ens inquantum ens, quod est sibi commune univocum et omni enti limitato ; includit autem substanciam et spiritum quidditative et primo modo, non dico substanciam que est quidditas predicamentalis, ut quoddam constitutum ex quidditate entis limitati
15 et quadam differencia contrahente, sed – ut ibi fuit dictum – includit differenciam constitutivam substancie que constitutiva est substancie predicamentalis limitate et substancie illimitate et infinite – legas nonum *Methaphisice*, et hec invenies prolixius explicata^a.

Concluditur ergo quod prima intelligencia non est ‘ens
20 eminenter subsistens’ sic quod correspondeat conceptui entis inquantum ens, sicut quoddam universale abstractum ab omni singularitate, quod equipolleat omnibus entibus et quod nichil includat commune sibi et aliis : ut homo in communi non est univoce predicabilis de isto per se homine – si poneretur – et de aliis
25 hominibus singularibus, sic nec ens in communi esset univoce dictum de prima intelligencia et aliis entibus, si esset quoddam ‘universale entis eminenter subsistens’²⁵.

Prima igitur intelligencia est quoddam ens illimitatum et spiritualis substancia : hec sit descriptio²⁶ ejus. Nam prima
30 intelligencia includit spiritum et substanciam, ens illimitatum et ens inquantum ens. Bene ergo concedimus quod prima intelligencia est ‘ens omne eminenter subsistens’, non sicut quoddam universale

3 quasi ER] cum illa V – 7 videre EV] add. sequitur R – 9 quoniam EV] add. ut R – 10 quod E] om. VR – per se...includit EV] per se concludit per se habente primi modi R – 13 quidditas ER] quantitas V – 14 quoddam EV] quod R – 17 limitate E] et limitate V, et finite R – substancie EV] constitutiva substancie R – 22 inquantum ens E] om. VR – abstractum ER] absolutum V – 24 aliis EV] omnibus aliis R

^a Cf. *Metaph.*, lib. IX, cap. 2 « De predicatis univoce convenientibus prime intelligentie et aliis », éd. Venise 1505 fol. 43va-44va.

correspondens conceptui entis, sed sicut quoddam individuum entis, ut entis illimitati, et substancie illimitate²⁷. Non est ‘omne ens’ exemplariter et eminenter, sed tantum est quoddam individuum spiritus: ista namque differentia ultimate constitutiva prime
5 intelligencie in esse ejus est ‘exemplar eminens et ydea representativa aliorum omnium a se’²⁸, ut infra dicetur^a.

Manifestum est autem ex hoc quod prima intelligencia est diffinibilis, cum habeat conceptum quidditativum et differentiam contrahentem essencialem, determinantem et constituentem, nec
10 habet conceptum simpliciter simplicem sed resolubilem in plures conceptus explicantes distincte quidditatem ejus, sicut diffinicio explicat ejus diffinitum²⁹; et ex illis principiis constituitur unum per se perseitate primi modi. Hinc est quod ista propositio ‘prima intelligencia est ens’ est in primo modo dicendi, quoniam ibi per se
15 inclusum predicatur de includente.

<De conposicione>

Et si arguas quod, secundum predicta, <1> prima intelligencia erit conposita ex actu et potencia, contrahibili et contrahente, <2> ac eciam principiata principiis intrinsecis quod est dimittere omnem scolam in contradictionem.

20 <1> Dissolucio autem hujus stat in hoc: quoniam prima radix conponibilitatis est ratio partis, quoniam nichil potest conponere cum alio nisi habeat racionem partis respectu tocius resultantis ex illa parte et quadam alia que potest habere racionem partis et conponere cum alio, seu esse in potencia ad conponendum cum alio.
25 Radix autem quod aliquid habeat racionem partis dependet ex hoc quod sit finitum, nam gradus intrinsecus alicujus, scilicet ipsa finitas, est illud quod facit quod aliquid habeat racionem partis – quod probatur, quoniam nullum infinitum potest habere racionem partis, cum omne totum sit majus sua parte: nichil autem est majus
30 infinito^b. Ad propositum autem applicando, dicimus quod nichil positivum quod sit in primo motore habet racionem partis, cum

2 ut V] nec E, et R – et R] nec E, ut V – 4 tantum ER] add. quantum V – 5 in esse E] et essencie VR – ejus EV] ipsius R – 10 contrahentem essencialem determinantem et constituentem EV] essencialem determinantem contrahentem constituentem R – 13 explicat EV] exprimit R – principiis E] add. intrinsecis VR – 15 dicendi R] dicere (?) E, differencie V – 19 ac ER] erit V – principiis EV] intellectionis R – intrinsecis EV] add. et per consequens extrinsecis R – quod EV] om. R – 24 et EV] in R – que potest EV] quod non potest eciam R – 25 et conponere cum alios seu EV] om. add. non potest R.

^a Cf. *infra*, p. 310.

^b Cf. Duns Sot, *Ord.* I, dist. 8, q. 1, a. 2, trad. cit. p. 209, §17-18.

nichil ibi sit finitum, et per consequens nulla potest ibi esse conponibilitas³⁰.

– Et si arguas quod : Quidditas entis que est in prima intelligencia non est de se infinita, sic nec quidditas substancie nec spiritus – alias, cum iste eedem quidditates reperiantur in creaturis, essent infinite formaliter ; ergo tales quidditates in prima intelligencia poterunt habere rationem partis, et per consequens possunt conponere,

– respondetur quod : Ad hoc quod aliquid possit habere rationem partis, non sufficit quod non sit infinitum, sed requiritur, ad hoc quod conponat in aliquo et quod ad constitucionem concurrat cum aliquo, quod ex se sit finitum positive et quod habeat finitatem pro gradu intrinseco. Nunc autem quidditas entis, substancie et spiritus in quibus univocantur* prima intelligencia et alia non habent finitatem pro gradu intrinseco, quoniam nec infinitas nec finitas est gradus intrinsecus illorum^a.

– Et si adhuc arguas quod : Secundum istam viam, quidditas substancie communis prime intelligencie et aliis eadem ratione non conponet in aliis sicut nec in prima intelligencia, et per consequens substantia predicamentalis non erit conposita, cum sit constituta ex ista differencia que ex se nec est finita nec infinita,

– respondetur quod : Ad hoc quod aliquid faciat conposicionem, sufficit vel quod ambo extrema sint finita formaliter, vel quod alterum eorum sit finitum formaliter et alterum non finitum nec infinitum ; licet ergo ista differencia constitutiva substancie predicamentalis non sit ex se finita formaliter, cum non habeat aliquam magnitudinem nec finitam nec infinitam, quia tamen illud quod contrahit et perficit – scilicet natura limitata communis ad decem prima genera³¹ – ex se est finita formaliter, ergo talis differencia constitutiva substancie predicamentalis conponit cum natura limitata quam contrahit, et per consequens substantia predicamentalis est quidditas conposita. Palam autem quod ad tollendum conposicionem inter aliqua sufficit quod ambo extrema

I ibi VR] om. E – finitum VR] infinitum E – 4 sic EV] similiter (vel simpliciter) R – 5 spiritus EV] quidditas spiritus R – 7 poterunt EV] potuerunt R – 8 possunt EV] potuerunt R – 7-10 et per consequens ... rationem partis R] om. EV – 11 et VR] om. E – 15 univocantur] univocatur EVR – 20 in EV] cum R – in EV] ipsa R – 21 predicamentalis EV] predicabilis R – 26-27 sit finitum formaliter...nec infinitum EV] nec sit finitum nec infinitum R – 33 conponit cum EV] om. R – 35 tollendum] intelligendum R.*

^a Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q., pars. 3, trad. cit. p. 237, §101.

sint formaliter infinita, vel quod alterum sit formaliter infinitum et alterum nec finitum nec infinitum formaliter ; omnis autem quidditas formaliter existens in primo motore vel est ex se infinita formaliter, vel quantum est ex se non est formaliter finita, ergo in primo motore
5 nulla est conposicio.

– Et si queras an formaliter infinitum et finitum formaliter possent conponere,

– dicitur quod si de ratione tocus sit quod sit ‘majus qualibet sua parte seorsum capta’, finitum formaliter et infinitum formaliter
10 non possunt conponere, quia totum non esset majus altera sui parte, scilicet parte infinita ; si autem sufficit quod totum sit majus altera sui parte et non qualibet, tunc dicitur quod finitum formaliter et infinitum formaliter possunt conponere. Aliter respondeo : Solucionem quere.

– Et si arguas contra istam proposicionem communiter concessam : ‘infinitum non potest habere rationem partis formaliter, quia ipso nichil est majus, et semper totum est majus sua parte’, quia : Videtur quod ista proposicio non est omnino vera : nam si sunt duo formaliter infinita quorum quodlibet habet magnitudinem
15 virtualement infinitam intensive, si illa duo infinita sunt alterius rationis, manifestum est quod illa duo infinita plus habent positive de entitate quam alterum illorum tantum, ex quo quodlibet eorum dicit aliquod positivum,

– respondetur communiter quod plus et minus sunt passionis
25 magnitudinis finite, non autem infinite.

– Et si dicas quod : Decem infinita formaliter sunt plura infinita quam quattuor formaliter infinita,

– dicitur quod : Ibi plus et minus non dicitur nisi de numero finito qui est numerus illorum infinitorum.

– Et si dicas quod : Saltem unum infinitum, ex quo dicit
30 aliquid positivum, addit aliquid ad aliud infinitum,

– respondetur quod : Hoc tibi concedo ; ex hoc tamen non sequitur quod illud quod resultat ex illis duobus infinitis sit majus altero illorum.

35 <2> Ad dubium autem secundum, cum dicis quod ‘sequitur quod prima intelligencia habeat principia intrinseca constitutiva ipsius et per consequens extrinseca’, respondetur quod habet

I vel quod alterum *EV*] vel saltem quod unum *R – 8* sit *R*] *om. EV – sit VR*] *om. E – 9* qualibet sua parte *R*] sua parte qualibet *EV – capta EV*] accepta *R – 10* possunt *EV*] potuerunt *R – quia ER*] *add. tunc V – 12* altera *EV*] aliqua *R – 15* proposicionem *EV*] conposicionem *R – 16* infinitum *ER*] *add. formaliter V – 17* formaliter *ER*] *om. V – 18* quia *R*] quare *E* quod *V – 19* si *VR*] sicut *E – 20* infinita *EV*] *om. R – 22* entitate *EV*] ente *R – tantum VR*] encium *E – 31* addit aliquid ad aliud infinitum] et addit ad aliquid infinitum *R*.

principia intrinseca constituencia ipsam et priora prioritate aliqua ;
sed quando infertur ‘ergo habet principia extrinseca’, omnino
negamus, sicut fuit dictum in *Phisicis*^a.

**<An prima intelligencia sit
in genere>**

Habet autem dubitacionem ex predictis trahens originem : <1>
5 nam cum dictum sit quod ‘prima intelligencia est diffinibilis
diffinicione proprie dicta, cum habeat conceptum resolubilem in
conceptum quidditativum et qualitativum essencialem, videtur
omnino concludendum quod prima intelligencia sit per se in
10 genere³², quoniam omnis diffinicio per se fit ex genere et
differenciis, ergo omne diffinibile per se continetur in genere.

<2> Tum secundo quia per se nichil includit differenciam nisi
species constituta per ipsam, vel individuum illius speciei ; species
autem et individuum per se includunt genus, ergo vera est propositio
15 includit differenciam divisivam substancie predicamentalis et
constitutivam generis, scilicet substancie spiritualis et incorporee,
ergo per se includit substanciam predicamentalem.

<3> Amplius autem habet dubitacionem de illis que formaliter
dicuntur de prima intelligencia et de illis que sunt per se in genere,
20 cujusmodi sunt perfectiones simpliciter – ut bonitas et veritas, nec
non et de multis relacionibus communibus prime intelligencie et
aliis : an sint per se in genere vel non³³.

<4> Adhuc autem est difficultas specialis an respectus rationis
qui sunt in prima intelligencia habeant esse in genere, quoniam, cum
25 ipsum genus sit quidam respectus rationis, tunc sequitur quod
generis erit genus, et in infinitum abibit, ex quo omnis respectus
rationis per se continetur in genere.

37 constitutiva ipsius R] om. E constituencia ipsam V – sequitur...extrinseca EV] sequitur quod prima intelligencia principia intrinseca R – respondetur EV] add. concedimus R – 2 infertur EV] infers R – habet EV] om. R – 3 negamus EV] non concedimus R – dictum EV] prolixè perscrutatum R – 6 proprie dicta EV] propria R – 7 et EV] add. conceptum R – 9 fit R] sit EV– 10 in EV] sub R – 11 per se nihil EV] nihil per se R – 12 ipsam EV] illam differenciam R – 14 jam scripta E] jam assumpta V, assumpta R – 16 generis EV] ergo R – scilicet EV] om. R – 22 bonitas et veritas E] sapientia, bonitas et veritas V, sapientia et bonitas et veritas R – 23 an EV] om R – 27 tunc sequitur quod] sequitur tunc R – 28 in] sub R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 1, fol. 49 rb – 49 vb.

<Responsiones aliquorum>

Ad dissolvendum istas difficultates, cum queritur an prima intelligencia (<et> quidquid in ea est formaliter) sit per se in genere vel non, multipliciter responditur.

5 [1] Primum dictum negativum cujusdam^a est illud : quod
prima intelligencia non est per se in genere. Et ratio ejus talis est :
secundum eum prima intelligencia est omne ens eminenter existens
correspondens adequate conceptui entis, et per consequens non
potest contineri infra ambitu alicujus generis, quia tunc contentus
esset majoris ambitus quam continens et inclusum quam includens,
10 quod est impossibile^b. Istud dictum quod ‘prima intelligencia est
omne ens eminenter subsistens conceptui entis correspondens’ fuit
superius inprobatum.

[2] Secundum dictum negativum unius alterius^c est illud :
quod prima intelligencia non est per se in genere. Et ratio ejus talis
15 est : quoniam nullum necesse esse potest esse in genere, quia statim
ydemptificaret se cum differentia, alias essent duo necesse esse ;
prima autem intelligencia est quoddam necesse esse³⁴. Sed nec hoc
est sufficienter dictum, quoniam omnes coordinaciones
predicamentorum abstrahunt ab existencia actuali³⁵ et sunt quoddam
20 necesse esse in esse quidditativo ab eterno – cum ista tamen
necessitate stat distinctio generis et differentie que sumitur ex alia et
alia realitate ;³⁶ in prima autem intelligencia non est alia et alia
realitas, cum sit simplex realitas. Sed nec illud est sufficienter
dictum, quia in prima intelligencia est aliquid contrahibile et
25 contrahens, et determinabile et determinans et actuans, inter que
necessario est non-ydemptitas ex natura rei ; ergo in prima
intelligencia potest sumi ratio generis et differentie ex alia et alia
quidditate : est enim ibi quidditas substancie que contrahitur per
incorporeitate tanquam per differentiam, ex quibus constituitur
30 substancia incorporalis et spiritualis³⁷.

7 existens E] subsistens VR – adequate EV] om. R – 15 ratio ejus talis est EV] ratio talis assignatur R – in genere EV] vel in genere R – 19 predicamentorum EV] predicamentales R – 20 ista EV] om. R – 21-22 distinctio...realitate EV] tercium dictum negativum quod prima intelligencia non est in genere quia ratio generis et differentie sumitur ex alia et alia realitate R – 25-26 et actuans EV] et actuale et actuans R – 29 per incorporeitate EV] ad incorporeitatem R – 30 incorporalis EV] incorporea R.

^a Sc. Pierre d’Auriole.

^b L’argument est inspiré de la pensée de Pierre d’Auriole, mais ne se trouve pas tel quel dans le Commentaire des Sentences. Voir *Script. super I Sent.* dist.2, q. 9, éd. cit. p. 471-523.

^c Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3, trad. cit. p. 240 §110.

[3] Tercium dictum negativum est illud : quod prima intelligencia non est in genere. Racio talis assignatur : quoniam nullum infinitum est in genere per se, quoniam genus habet rationem partis et potencie ; nullum autem infinitum potest habere rationem partis nec esse in potencia ut conponat cum alio^{a.38} Sed licet illud dictum sit probabile, non tamen videtur omnino verum, quoniam non videtur quod cuilibet infinito repugnet esse in genere : quoniam si linea esset infinita posset esse in genere.

– Et si dicas : Infinitum simpliciter non potest esse in genere, quia ydemptificat sibi omne conpossibile in eodem,

– dicitur quod : Licet ydemptificet sibi realiter omne conpossibile, non tamen ydemptificat formaliter sibi omne conpossibile in eodem quidditative, quoniam cum infinitate utriusque extremi stat distinctio formalis et quidditativa extremorum^{b.39}.

Quod autem additur quod ‘genus habet rationem partis et potencie’, diceretur forte quod hoc accidit generi, quia accidit sibi quod sit quidditas finita et per consequens potencialis et quod habeat rationem partis⁴⁰ – sicut accidit differencie quod sit finita formaliter, quoniam (sicut dictum fuit superius^c) quedam sunt differencie que de se nec sunt finite nec infinite formaliter, sicut differencia constitutiva substance incorporee, et breviter omnis differencia predicabilis univoce de prima intelligencia et aliis.

Hec autem ratio magis est probabilis quam alie priores, quoniam ab omni scola est communiter concessum quod genus habet rationem partis et potencie.⁴¹

<Opinio propria>

Dicamus ergo quod prima intelligencia nullo modo est per se inclusa in aliquo decem generum⁴². Racio est quoniam nulla quidditas predicamentalis reperibilis est positive secundum se totam

I tercium *EV*] quartum *R* – 3 est in genere per se *EV*] per se est in genere *R* – 8 repugnet *EV*] repugnat *R* – 12-14 licet...quidditative *EV*] licet ydemptificet sibi realiter omne sibi conpossibile, non tamen ydemptificat sibi formaliter et quidditative omne sibi conpossibile in eodem *R* – 20 habeat *EV*] proprie habeat *R* – 21 sicut *R*] *om. EV* – 23 substance incorporee *E*] substantia predicamentalis et substance incorporee *V*, substance predicamentalis et differencia constitutiva substance incorporee *R* – 24 et aliis *EV*] *add.* de hoc habet quomodo dicit in ix methaphisice hujus *R* – 25 hec autem...priores *EV*] licet tamen ratio sit magis probabilis quam priores *R* – 26 omni scola *VR*] eternum *E* – 29 ratio est] et ratio brevis est talis *R*.

^a Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3, trad. cit. §103-107, p. 237-238, et *Lectura*, lib. 1, dist. 8, pars 1, q. 3 (vol. XVII, p. 34).

^b Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 4, pars 2, trad. cit. p. 283 sq., §191 sq.

^c Cf. *supra* p.302 ; *Metaph.* IX, cap. 2, fol. 44 ra, trad. Annexe I, p. 686.

in prima intelligencia⁴³ – dictum enim fuit supra^a quod quidditas predicamentalis non est communis prime intelligencie et aliis, sed tantum univocantur in differencia constitutiva substancie predicamentalis. Sic conformiter est dicendum de aliis generibus
5 subalternis et speciebus specialissimis : quia non univocantur in illis, sed tantum in aliquibus differenciis constitutivis ipsorum.⁴⁴

<Ad dubia>

<1> Dissolutio autem prime dubitacionis quod ‘prima intelligencia est diffinibilis, et per consequens in genere, quia diffinicio consistit ex genere et differencia’ : non concludit,
10 quoniam ad veram diffinicionem sufficit quod illud quod diffinitur resolvatur in conceptum quidditativum et conceptum qualificativum essencialem ; sed quod conceptus quidditativus habeat rationem generis, et qualitativus essentialis rationem differencie, hoc accidit.^{b 45}

<2> Dissolutio autem secunde dubitacionis, que dicit quod
15 ‘omne includens differenciam necessario includit genus’ : non concludit, quoniam propositio non est vera de differenciis transcendentibus, quoniam non tantum includuntur in per se contentis sub isto genere cujus sunt differencie, ymmo in prima
20 intelligencia includuntur.⁴⁶

<3> At vero de tercia dubitacione, qua dubitatur an illa que formaliter dicuntur de prima intelligencia – sive sint perfectiones simpliciter sive non, absoluta vel relativa – sint in genere :
25 respondetur quod, regula generali, dicendum est quod nichil formaliter dictum de prima intelligencia, nec inclusum in aliquo quod sit formaliter in illa, est per se species vel individuum alicujus generis ; bene tamen est in genere sicut dicimus quod differencia est in genere⁴⁷, quoniam – sicut dictum est – prima intelligencia et ea que sunt formaliter in ea bene univocantur in differencia alicujus
30 generis generalissimi, non tamen in quidditate generis vel speciei.^{c 48}

2 predicamentalis EV] om. R – 4 conformiter EV] uniformiter R – 15 dissolutio autem secunde dubitacionis EV] dissolutio secunda vel secunde dubitacionis R – 17 concludit EV] concluditur R – 19 sub isto genere EV] sed in isto genere vel sub isto genere R – 21 an -EV] in R – 22 sive R] om. EV – 24 respondetur quod, regula generali EV] reponditur et est tenendum pro regula generali R – 30 generalissimi E] add. subalterni V generalissimi vel subalterni R – non tamen] non autem includitur R.

^a Cf. *Metaph.* lib. IX, cap. 2, fol. 44 ra, trad. Annexe I, p. 686.

^b Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 5, trad. cit. p. 253, §136.

^c Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3, trad. cit. p. 241-242, §112-

<4> De respectibus rationis qui sunt formaliter in prima
intelligencia, an sint formaliter in genere vel non : dicendum quod
sunt in genere relacionis per se, quoniam, sicut in nostra
Methaphisica fuit dictum^a, relacio predicamentalis univoce
5 predicatur de relacione reali et rationis^b.⁴⁹ Et quando arguis quod ‘in
infinittum abibit, quoniam generis erit genus’, ad hoc fertur a
quodam quod respectus generis, ymmo iste respectus rationis qui
‘genus’ dicitur, diffinitur, et ejus diffinico constituitur ex genere et
differencia, et sic generis est genus ; resolvitur tamen usque ad
10 ultimum genus, super quod fundari potest alius respectus rationis, et
ille respectus est ejusdem rationis cum primo, et in tali potest
procedi in infinitum.

Manifestum est autem quod, quantum ad illud quod dicis,
quod ‘illi duo respectus rationis sunt ejusdem rationis’, non est
15 verum : quoniam ubi sunt fundamentum et terminus alterius
rationis, et respectus sunt alterius rationis – sic est hic, quoniam
primus respectus fundatur super primam intencionem, secundus
autem super secundam ; tum secundo quia respectus non est
ejusdem rationis cum suo fundamento proximo ; tum tercio quia
20 respectus rationis qui dicitur ‘genus’ fundatur super animalitatem et
terminatur ad hominem et ad asinum, <et> ille respectus rationis
fundatur super illud potenciale in quo resolvitur respectus primus
tanquam in ‘genus’ : non habent ergo eadem principia potencialia
intrinsicca.

25 Dicatur igitur quod ‘genus’ dupliciter dicitur, vel formaliter et
essencialiter, et tunc est respectus rationis fundatus super primam
intencionem – ut ‘animal’ vel ‘corpus’ –, vel potest sumi
denominative et fundamentaliter, et tunc accidit sibi quod sit
respectus.

30 Unde quando dicitur quod ‘animal est genus’, ibi sunt tria
genera : primum est ille respectus qui essencialiter dicitur ‘genus’ ;
secundum, realitas potencialis per se inclusa in illo respectu,
contracta per differenciam essencialem ad talem speciem ; tertium,
respectus generis alius a primo et secundo, fundatus super istam
35 realitatem potentialem – ista est ‘tercia possibilitas generis’.

I qui sunt *VR*] an sint *E* – 7 fertur a quodam *EV*] aliquod formatur *R* – qui *EV*] *add.* est ejusdem rationis *R* – 10 alius *EV*] aliquis *R* – 11 in tali *EV*] in talibus *R* – 13 dicit *EV*] dicit *R* – 16 sic est hic *VR*] sicut est hic *E* – 18 secundam *EV*] *add.* intencionem *R* – non *EV*] rationis *R* – 21 ille *R*] *om.* *EV* – 23 ergo *EV*] *om.* *R* – 26 et *EV*] vel *R*.

^a Cf. *Metaph.* lib. I, Annexe II, p. 728-729.

^b Cf. *Predicamenta*, Lib. « De relacionibus », fol. 83rb.

Et cum dicis quod ‘in infinitum abibit’, non est inconueniens in potencia, non sequitur tamen quod ibi sit actualis infinitas, quoniam non est necessarium quia intellectus conparet istum respectum vel ejus fundamentum ad suas species, causando in isto
5 fundamento respectum rationis qui dicitur ‘genus’, licet hoc possit causare – sicut non est necessarium, si intelligo ‘animal’, quod propter hoc conparem eum ad suas species, causando in ‘animali’ respectum rationis qui dicitur ‘genus’ formaliter et secunda intencio, licet hoc possim facere.

10 Concludamus igitur quod respectus rationis qui sunt in prima intelligencia et in aliis intellectibus sunt per se in genere ; nichil tamen quod sit idem prime intelligencie realiter et quod sit in illa formaliter per se est in genere, bene tamen sunt per se contenta sub differencia alicujus generis et illam per se includunt.

15 – Et si adhuc queras : Si univocacio non esset realis extra animam sed tantum in conceptu et in uno actu intelligendi, sic quod prima intelligencia et alia univocarentur tantum in conceptu substantie et non in aliquo positivo extra animam, nunquid prima intelligencia posset claudi sub genere predicamentali ?,

20 – respondetur quod : Non esset aliqua impossibilitas quin possit per se esse in genere, quia non repugnat sibi et aliis habere unum conceptum communem talem. Nos autem ponimus ea que sunt in genere ibi esse per suas quidditates includentes et inclusas, et hoc totum extra animam, non autem ponimus animal esse genus in
25 genere per conceptus, et per consequens primam intelligenciam in genere predicamentali non possumus includere.⁵⁰

<Quid sit prima intelligencia in speciali>

Amplius autem de prima intelligencia quid sit in speciali inquirendum est, de quo dicantur iste propositiones per ordinem.

30 <1> Prima sit talis : ‘primus motor est substantia immaterialis et incorporea’. Hoc probatur, quoniam differencia constitutiva substantie immaterialis et incorporee est nobilior quam differencia constitutiva substantie corporee et materialis, nam incorporalia et immaterialia nobiliora sunt materialibus et corporalibus ; at vero per

2 actualis VR] actualitas E – 3 quia EV] quod R – 4 istum ER] primum V – 9 possim facere R] posset facere E, possit fieri V – 11 intellectibus EV] intellectionibus R – 13 bene tamen sunt EV] est per se R – 18 non VR] om. E – nunquid EV] nunquam R – 19 posset claudi EV] possit concludi R – 24 non E] nos VR – animal R] illa EV – 24-25 animal esse genus in genere per conceptus E] a. e. in g. per c. V, per corpus esse in genere R – 27 possumus includere ER] ponimus inclusive V.

istam immaterialitatem intelligo primum motorem carere materia que
est altera pars compositi, cum illa materia habeat rationem partis et
potencie, de quo principio materiali dictum est in *Phisicis*^a. Adhuc
autem immaterialitas primi motoris opposita est quantitati et
5 corporeitati et omni dimensioni, quoniam primus motor non est
corpus nec virtus in corpore. Verumptamen non intelligo quod
primus motor sic sit immaterialis immaterialitate opposita hecceitati
et difference individuali, quoniam in primo motore sunt multe
difference individuales et multa individua, ut individuum entis et
10 individuum substance, et sic de aliis.

<2> Secunda propositio sit talis : primus motor est substantia
spiritualis atque intellectualis. Probatio hujus dependet ex prima
propositione, quoniam immaterialitas opposita quantitati et
corporeitati est causa spiritualitatis et intellectualitatis : unde omnis
15 substantia incorporea et immaterialis est substantia spiritualis et
intellectualis. Sed immaterialitas opposita materie que est altera pars
compositi et opposita hecceitati non infert naturam esse spiritualem
atque intellectualem, similiter nec materia que est altera pars
compositi et hecceitas non inpediunt naturam esse spiritualem et
20 intellectualem, sed tantum materia accepta pro corporeitate inpedit
naturam esse spiritualem et intellectualem.

<3> Tercia propositio sit talis : primus motor est exemplar et
ydea representativa aliorum a se.⁵¹ Hoc patet ex secunda
propositione, quoniam substantia spiritualis et intellectualis liberata
25 simpliciter ab omni materia videtur esse exemplar aliorum a se
representativum ; et hinc est quod secunda intelligencia movens
orbem aspicit ad primum motorem tanquam ad artem suam, in qua
illa producibilia representantur distincte, et ex tali aspectu et
representatione vel apprehensione movet orbem.

30 – Et si queras an sit exemplar omnium producibilium,
– respondetur quod est exemplar omnium terminorum
simplicium et omnium complexionum necessariorum, quia ista
semper ibi invariabiliter et uniformiter representantur.

34-1 quam difference...corporalibus EV] substantia corporea et materiali que
dicitur constitutive non incorporalia et immaterialia R – 1 immaterialitatem EV]
add. istam R – 4 dictum EV] satis dictum R – 5 opposita est EV] opponitur R –
quantitati EV] qualitati R – corporeitati VR] incorporeitati E – 7 sic R] si EV (?) –
13 hujus EV] add. consequencie R – 17 sed EV] om. R – 19 que EV] \ut/ R – 24
representativa EV] repugnancia R corr. mg. representativa R2 – 25 spiritualis et
intellectualis EV] immaterialis R – 26 liberata EV] add. est R – 26-27 aliorum a se
representativum EV] repugnantium omnium aliorum a se R – 27 intelligencia EV]
intencio R – 29 distincte EV] add. et essentialiter R – 30 et representatione vel
apprehensione EV] apprehensione R.

^a Cf. *Physica*, lib. I, cap. 3, fol. 46 va sq., trad. Annexe I, t. 6.A, p. 689 sq.

<4> Quarta propositio sit talis : primus motor non est exemplar omnium contingencium atque possibilium. Racio hujus dicti est ista : quoniam possibile est contradictionem evenire in sensu divisionis – bellum navale esse cras et non esse cras est possibile contingens. Inpossibile est autem quod contradictio possit representari in exemplari aliquo, quoniam si utraque pars contradictionis esset exemplata, cum utraque non eveniat, exemplar esset falsum et aliter representaret quam eveniret.

– Et si dicas quod : Utramque partem contradictionis representat ut possibilem evenire in tali nunc.

– Hoc non sufficit, quia non tantum representat alteram partem ut possibilem evenire, sed representat eam quod de facto et in esse eveniat in tali nunc, aliter exemplar erit falsum, quoniam utraque pars contradictionis non eveniret.

<5> Quinta propositio sit talis : primus motor non est exemplar alicujus partis complexionis contingentis nec affirmative nec negative. Racio est ista : quoniam eadem ratione qua unius, et alterius, tum quia illa pars que esset exemplata eveniret et alia nunquam eveniret.

– Et si arguas : [1] Primus motor immobilis nullius est exemplar ex tempore quin sit ab eterno et inmutabiliter, alias esset in eo vicissitudo et mutacio ; quoniam autem, quando contingens est actu, primus motor est similitudo et exemplar illius complexionis contingentis actualiter existentis, ergo et ab eterno. [2] Adhuc primus motor est similitudo et exemplar omnis entitatis necessarie ; contingens autem cum actu existit est necessarium, quoniam omne quod est, quando est, necesse est.

– Attamen ista non inpediunt, [1] quoniam nec ex tempore nec ab eterno primus motor est exemplar alicujus complexionis contingentis de facto pro instanti pro quo erit, licet bene sit de possibili exemplar (scilicet quod potest esse in tali instanti).

– Et si arguas : Per quid intelligit illud contingens quod existit ?,

3 possibile est contradictionem evenire EV] contradictoria sunt possible evenire R – 4 esse...esse EV] erit...erit R – 5-6 contradictio possit EV] contradictoria possint R – 6 representari EV] repugnari R – 7 cum EV] et R – 8 et EV] quia R – eveniret EV] \e/veniret R – 13 in esse EV] de in esse R – in tali nunc EV] add. igitur si utramque partem repugnat quod de facto eveniat in tali nunc R – aliter EV] alterum R – 18 tum vel tamen R] tamen EV – esset EV] add. ibi R – 22-23 quoniam ... actu EV] sed quando contingens est actu tantum R – 25 exemplar VR] om. E – 26 omnis entitatis necessarie V] omnis necesse entitas E, omnis necessarie entis R – 27 necesse est EV] add. esse R – 29 nec ab eterno VR] om. E – 31 possibili EV] possibile R – esse EV] add. exemplar R.

– Dicitur quod : Per determinacionem sue voluntatis, de quo alias erit sermo.

[2] Secundum non impedit, quia illud quod non semper est non est necessarium absolute quin subjectum possit carere predicato, licet non cum reduplicatione hujus quando est.

<6> Sexta propositio sit talis : primus motor est unum exemplar et similitudo omnium istorum quorum est exemplar, nec est ibi alia et alia ydea respectu diversorum. Et ratio est ista : quoniam ‘non sunt ponenda plura sine necessitate’ – hic autem nulla necessitas. Probat, quoniam unum exemplar limitatum, ut una species intelligibilis et similiter actus intelligendi, est similitudo equivoca diminuta plurium dissimilium, sicut primus motor immobilis est similitudo equivoca una eminens respectu omnium simplicium terminorum et complexionum necessariorum. Nec intendo negare quin quidditas primi motoris, que per unam rationem absolutam equivocam est exemplar aliorum, fundet bene diversos respectus ad diversa exemplata – et ita illud exemplar absolutum sub uno respectu dicitur exemplar istius, et sub alio respectu similitudo alterius.

<7> Septima propositio sit talis : primus motor immobilis potest dici rosa, lapis, granum frumenti, sic quod rosa verius habet esse in deo quam in se ipsa, et sic de omnibus aliis exemplatis.⁵²

Ratio hujus est ista : quoniam rei et ejus similitudini potest idem nomen inponi, ut homini picto et homini vero, et domui in anima et domui extra ; dictum est enim supra quod primus motor est exemplar rose et lapidis et omnium aliorum a se, ergo primo motori et rose (et sic de aliis) potest unum nomen inponi, ita quod hoc nomen ‘rosa’ erit commune ad rosam que est extra animam in esse reali formaliter et ad rosam que est in primo motore eminenter. Palam autem quod verius habet esse rosa in primo motore quam in se ipsa : quando similitudini et rei inponitur idem nomen, si similitudo est eminens verius dicitur illud nomen de similitudine quam de re ipsa, ubi autem est similitudo diminuta verius dicitur nomen de re quam de similitudine⁵³ ; primus autem motor est

3 non semper est EV] est simpliciter R – 4 necessarium absolute EV] absolutum necessarium R – 5 predicato EV] predicatum R – 6-7 unum exemplar VR] exemplar E – 7 similitudo EV] una similitudo R – 8 est ista EV] talis assignatur R – 10 ut EV] nec R – 28 exemplar EV] similitudo R – 22-24 de omnibus aliis exemplatis ratio hujus est ista EV] de omnibus aliis et non hujus exemplatis est talis R – 25 idem EV] unum R – 26 extra EV] in re extra R – 33 idem VR] illud E.

similitudo eminens rose, ergo primus motor eminencius et verius est rosa quam rosa in se ipsa.

Adhuc autem constat quod primus motor est lapis formaliter vivens, ymmo ipsa pura vita, et rosa in primo motore est rosa vivens
5 et quedam vita, similiter lapis in primo motore est lapis vivus – et ut breviter me expediam, omnia exemplata a primo motore sunt vita in se ipso.⁵⁴ Debes autem diligenter advertere quod ista nomina que sunt communia primo motori et aliis, cum dicitur quod primus motor est ‘rosa vivens’ et ‘lapis vivus’, sic sunt accipienda quod similitudo
10 rose in primo motore est quedam vita, non autem quidditas ejus, similiter similitudo lapidis est quedam vita quia quidam lapis vivus, non autem ipsa quidditas lapidis.

Ex istis ergo septem propositionibus apparet in speciali quid sit primus motor immobilis.

<Conclusio>

15 Manifestum igitur ex dictis an primus motor sit et quid sit, quoniam est quoddam ens positivum quod sic describitur : primus motor est substantia spiritualis et illimitata.⁵⁵

<Quod omnes proprietates subjecti scibilis primo motore conveniant>

Oportet igitur stabilire hujus *Theologie* subjectum, quod assignamus primum motorem immobilem. Racio hujus dicti est ista :
20 quoniam omnes proprietates subjecti tam affirmative quam negative sibi conveniunt, sicut dictum est primo *Methaphisice* nostre capitulo de subjecto^a.

<De proprietatibus negativis>

Nam septem proprietates negative ibi scripte sibi conveniunt.
<1> Prima scilicet quod non ens prohibitum includens
25 contradictionem, <2> secunda quod non est ens equivocum, <3> tertia quod non est ens per accidens sed est unum per se, <4> quarta quod non est ens prescise in anima sed extra animam realiter

I motor *EV*] *add.* est *R* – rosa *EV*] *add.* sit *R* – 4 ipsa *EV*] *om.* *R* – et *EV*] igitur *R* – 5 rosa vivens et quedam vita *EV*] rosa et quedam vita vivens *R* – 8 que *VR*] *om.* *E* – 10 vivus *EV*] vivens vel vivus *R* – 12 quia *EV*] et *R* – ipsa *EV*] *om.* *R* – 14 in speciali *EV*] *om.* *R* – 17 est quoddam *VR*] *om.* *E* – 22 dictum est *EV*] scripsimus *R* – 24 negative *EV*] *om.* *R* – 25 non *EV*] *add.* est *R*.

^a Cf. *Metaph.*, lib. I, cap. 3, fol. 4 ra sq., Annexe II p. 710 sq.

existens, <5> quinta quod non est ens corruptibile sed necesse esse,
<6> sexta quod non est ens incommunicabile, (licet hec condicio et
proprietas sit multum dubia apud varios philosophos qui asserunt de
singularibus posse esse scienciam, non tantum de universalibus),
5 <7> septima proprietas quod non sit demonstrabile, saltem in ista
Theologia, quoniam nulla sciencia probat suum subjectum sed
supponit ; tum eciam quia primus motor est quedam substancia seu
'quod quid est', ergo non est demonstrabilis in aliqua sciencia.
Declaraciones autem istarum proposicionum quere in *Methaphisica*
10 si habeas^a.

<De proprietatibus affirmativis>

Adhuc autem manifestum est quod septem proprietates
affirmative subjecti scibilis motori primo immobili conveniunt, <1>
quarum prima talis est : quoniam 'subjectum scibile est diffinibile',
cum diffinicio subjecti sit medium ad concludendum passionem de
15 subjecto. Primus autem motor immobilis est diffinibilis diffinicione
proprie dicta, cum habeat conceptum resolubilem per se unum
perseitate primi modi constitutum ex conceptu per se contrahibili et
conceptu contrahente per se, sicut superius fuit dictum capitulo
tercio primi tractatus primi libri *Theologie*^b.⁵⁶

20 <2> Secunda proprietas subjecti scibilis convenit primo motori
immobili, que talis est : quoniam 'subjectum scibile est causatum
causis intrinsecis', cum sit diffinibile, et diffinitum constituitur ex
partibus diffinicionis que sunt ejus principia intrinseca, ex quibus fit
unum per se perseitate primi modi.

25 <3> Tercia sibi convenit, que talis <est> : quod 'subjectum
scibile est prius quidditate scibili', et hoc triplici primitate – originis,
perfectionis et noticie seu cognicionis. Primus autem motor
immobilis prior est hac triplici primitate quidditate scibili de ipso
attribuibili et passionali.

I extra animam realiter existens *EV*] vere realiter extra animam subsistens *R* – 2
sed *EV*] ymmo est *R* – 3 hec condicio et proprietas *EV*] ista propositio *R* – 4
varios *E*] novos *V*, modernos *R* – 4-5 de singularibus posse esse scienciam *EV*] quod de singularibus potest esse sciencia *R* – 10 declaraciones *EV*] declaracionem
R – propositio *EV*] *add.* negativarum *R* – 11 in methaphisica si habeas *EV*] primo in primo nostre methaphisice *R* – 13 immobili *EV*] *om.* *R* – 15 cum *EV*] patet cum *R* – 16 immobilis *EV*] *om.* *R* – 19 et conceptu contrahente per se *EV*] et per se contrahente *R* – 20-21 capitulo...theologie *EV*] *om.* *R* – 23 immobili *EV*] *om.* *R* – 30 quidditate *EV*] omni quidditate *R* – 31 attribuibili *ER*] *add.* et de ipso demonstrabili *V*.

^a Cf. *Metaph.*, lib. I, cap. 3, fol. 4 ra – 5 ra, Annexe II, p. 710-714.

^b Cf. *supra*, p. 303 sq.

<4> Quarta proprietas affirmativa sibi non repugnat, que est quod subjectum scibile est posterius medio ex natura rei, sicut diffinitum est posterius per se diffinitioni, et constitutum principiis et constituentibus.

5 <5> Quinta proprietas affirmativa subjecti scibilis primo motori convenit, que talis est : quod quidditas scibilis formaliter est in subjecto scibili, cum sit ejus propria passio per se predicabilis secundo modo de eo – subjectum autem non potest carere sua propria passione, alias conclusio demonstrata esset falsa. In primo
10 autem motore sunt plures quidditates scibiles de ipso demonstrabiles, de quibus erit sermo prolixior, ut quod sit unus, bonus, verus, et sic de aliis.

<6> Sexta proprietas subjecti scibilis est quod quidditas demonstrabilis de subjecto est idem realiter cum subjecto, cum sit ab
15 eo inseparabilis ; per se autem passiones primi motoris sunt idem realiter cum ipso, quoniam inseparabiliter sibi insunt, et ex natura rei distinguuntur ab ipso sicut passio distinguitur formaliter a suo subjecto (per se autem passiones primi motoris per se dicuntur de eo perseitate secundi modi et non primi, ergo ex natura rei
20 distinguuntur ab ipso formaliter).

<Conclusio>

Concludamus igitur quod primus motor est subjectum scibile, cum proprietates subjecti scibilis tam affirmative quam negative sibi conveniant – ideo primum motorem in hac sciencia stabilimus pro
subjecto. Quid autem sit primum subjectum in hac sciencia et de
25 racione formali subjecti sufficienter dictum est in nostra *Methaphisica*^a, nec est hic necessarium repetere, sed sufficit quod intellectus tuus sit semper applicativus istorum principiorum communium* que dicta sunt in *Methaphisica* ad tuum propositum.

I non repugnat *EV*] convenit *R* – 3 per se diffinitioni *V*] per se diffinitionis *E*, parte diffinitionis *R* – 4-5 et constitutum principiis et constituentibus *EV*] et principiis constituentibus constitutum *R* – 5 affirmativa *VR*] *om.* *E* – 6 quidditas scibilis *VR*] quidditas subjecti *E* – 7-8 per se predicabilis secundo modo de eo *EV*] per se in secundo modo dicendi eo probabilis *R* – 9 demonstrata *EV*] demonstrativa *R* – esset *EV*] posset esse *R* – 10 sunt *EV*] *add.* formaliter *R* – 12 verus *E*] *add.* productivus *VR* – 13 quod *EV*] *om.* *R* – 14 demonstrabilis *V*] *om.* *ER* – 15 sit *EV*] *add.* omnino *R* – 16 sibi *EV*] *add.* realiter *R* – 20 ex natura rei distinguuntur ab ipso formaliter *EV*] ab illo ex natura rei et non formaliter distinguuntur *R* – 22 subjecti *EV*] *om.* *R* – 23 sciencia *EV*] theologia *R* – 25 sciencia *EV*] nostra theologia *R* – formali *EV*] *om.* *R* – subjecti *EV*] subjectiva *R* – 28 applicativus...communium*] applicatus ad ista principia communia *E*, applicativus ad ista principia communia *V*, applicatus illa principia communia *R*.

^a Cf. *Metaph.* lib. I, cap. 3, 4 & 5, fol. 4 ra – 7 ra, Annexe II p. 718-722.

<Pars secunda>
<De qualitate habitus
theologici>

Perscrutandum est ergo de qualitate habitus theologici, an sit scientificus vel opinativus, seu habitus qui dicitur ‘intellectus’ ; an etiam sit practicus vel speculativus, et de ordine hujusmodi habitus ad alios habitus scientificos ; adhuc autem an habitus theologicus sit
5 intuitivus vel abstractivus ; postremo autem inquiremus de unitate habitus theologici (qua unitate est unus).

<An sit scientificus vel
opinativus>

De habitu autem theologico an sit scientificus vel non. Palam ex dictis in nostra *Methaphisica* quod iste habitus est proprie scientificus qui est de subjecto scibili et diffinibili, sic quod per se
10 passio demonstratur de subjecto scibili per diffinitionem subjecti scibilis, et propositio formata de subjecto et passione non sit propositio immediata ; propter hanc enim causam dicimus subjectum methaphisicum non esse scientificum, quia omnes propositiones formate in methaphisica sunt immediate, ut iste : ‘ens est bonum’,
15 ‘ens est verum’, et sic de aliis, cum non possint a priori subjecto et predicato demonstrari.⁵⁷ Palam autem ex dictis quod primus motor est diffinibilis et proprie subjectum scibile, ergo et habitus iste theologicus de primo motore et ejus per se passionibus est scientificus, quoniam omnes propositiones theologice formate de
20 primo motore et suis passionibus sunt conclusiones demonstrate seu demonstrabiles a priori subjecto et predicato, quoniam per diffinitionem primi motoris possunt omnes ejus per se passionibus de ipso demonstrari.

Hec ergo theologia nostra est proprie scientifica, non autem
25 opinio que est de possibilibus aliter se habere, quoniam per se passionibus primi motoris necessario sibi insunt ; nec est habitus qui dicitur intellectus, quoniam talis habitus est respectu propositionis

I theologici EV] theologie R – 3 hujusmodi EV] hujus R – 5 habitus theologicus EV] istius habitus theoloci R – intuitivus vel abstractivus EV] intuitus vel abstractus R – postremo EV] posterius R – 6 theologici EV] theoloci R – est EV] sit R – 7 scientificus VR] unus E – 9 et diffinibili EV] atque diffinibile R – 12 propter hanc enim EV] quia propter enim R – 15 iste ens est bonum ens est verum EV] istud ens est unum ens se bonum R – possint R] possunt EV – 17 diffinibilis et proprie subjectum scibile EV] subjectum diffinibile et proprie scibile subjectum R – 18-19 et ejus per se passionibus EV] om. R – 19-20 quoniam...passionibus VR] om. E add. et – 21 subjecto EV] de subjecto R – 23 per se ER] om. V – omnes ejus per se passionibus EV] omnes passionibus per se ejus R – 24 theologia nostra EV] theologia naturalis R – 26 necessario V] om. E necesse R – 28 nostra EV] om.R.

immediate – in hac autem theologia nostra nulla est propositio
immediata formata de primo motore et suis passionibus, cum omnes
sint demonstrabiles a priori.⁵⁸

**<An sit practicus vel
speculativus>**

Amplius autem de isto habitu theologico, an sit practicus vel
5 speculativus, est perscrutandum. De speculatione autem et praxi
prolixior fuit sermo in nostra *Methaphisica*^a : et quid sit ‘praxis’, et
quid ‘practicum’, de subjecto praxis et objecto, quid ‘speculatio’,
quid ‘speculativum’ et de subjecto speculationis et ejus objecto, a
10 universali, secundum quod ars ista requirit, et habent locum in omni
sciencia et arte : sit ergo tuus intellectus applicativus istorum
principiorum ad tuum propositum.

At vero cum queris an hujusmodi habitus theologicus sit
practicus vel speculativus, respondeo quod non est practicus sed
15 speculativus, quoniam primus motor immobilis non est objectum
practicum sed speculativum : objectum practicum non est, cum non
sit per essenciam praxis vel operatio, sed sit vere ens absolutum,⁶⁰
quoniam ‘spiritualis substancia illimitata’ ; objectum autem habitus
practici est prescise ipsa praxis per essenciam, ut in nostra
20 *Methaphisica* fuit dictum^{b, 61} cum habitus practicus sit prescise
directivus praxis et exemplar et similitudo illius, sicut noticia est
similitudo et exemplar objecti.

– Et si arguas quod : Primus motor, licet non sit per essenciam
praxis, est tamen illud circa quod est vere praxis dirigibilis, scilicet
25 amor, dilectio seu volicio – noticia autem primi motoris est directiva
volicionis conformis circa ipsum primum motorem, quoniam movet
alios motores a se sicut amatum et desideratum movet ipsum amans,

– respondeo tibi, sicut in nostra *Methaphisica* fuit dictum^c,
quod : Ad hoc quod aliquis habitus dicatur ‘practicus’, non sufficit
30 quod circa objectum proprium illius habitus possit esse praxis
dirigibilis, sed necessario requiritur quod objectum talis habitus sit
per essenciam praxis – alias omnis habitus scientificus esset
practicus, quoniam circa objectum cujuslibet habitus potest esse

2 cum omnes sint EV] omnes sunt R – 6 objecto EV] de objecto praxis R – 8 et
ejus objecto EV] de objecto speculationis R – 9 in universali EV] in specifico (?)
et ejus objecto universali R – requirit EV] acquirit R – 12 hujusmodi habitus ER]
actus hujus habitus V – theologicus ER] theologi V – 17 absolutum EV] om. R – 20
directivus EV] ipsa R – 24 noticia autem EV] nos enim R – 25 directiva volicionis
conformis EV] directa volvitur R. 34

^a Cf. *Metaph.*, lib. II, cap. 4, fol. 14 ra sq.

^b *Ibid.*, fol. 14 va.

^c *Ibid.* fol. 14 va.

praxis dirigibilis, saltem volicio. Debes tamen advertere quod habitus ille qui habet volicionem respectu primi motoris pro objecto bene est practicus, quia illa volicio vere est praxis dirigibilis – sed talis habitus non est habitus theologicus de quo nunc est sermo, cum non habeat primum motorem pro objecto, sed magis aliquam praxim que terminatur ad ipsum.⁶²

<An sit intuitivus vel abstractivus>

Perscrutandum igitur de actu habitus theologici: an sit intuitivus vel abstractivus^a. De noticia autem intuitiva et abstractiva prolixior fuit sermo in *Methaphisica*, et quid sit ‘intuitiva’ et quid ‘abstractiva’, et quomodo distinguuntur et quomodo non, an etiam ‘intuitiva’ possit esse sine objecto presente vel non – sit semper tuus intellectus applicativus istorum ad tuum propositum in qualibet sciencia. Attamen de hoc quod queris in speciali: an actus hujus habitus theologici respectu primi motoris sit ‘intuitivus’ vel ‘abstractivus’, vel ‘speculativus’ sic quod talis habitus sit generatus ex actibus intuitivis vel abstractivis. – Respondeo tibi distinguendo de subjecto habitus theologici: vel prout habet esse in intellectu sui, vel in intellectu secundi motoris, vel in intellectu nostro convicto magnitudini: in primo intellectu est intuitiva et in secundo (sicut fertur), sed in tercio est abstractiva.⁶³

Utrum autem de primo motore vel de aliquo incluso formaliter in ipso possit aliquis intellectus convictus vel separatus habere noticiam intuitivam ex puris naturalibus, posterius erit perscrutatio in libro de cognitione primi motoris (qua cognoscit et qua cognoscitur^b).

<An sit subalternans vel subalternatus>

Amplius autem de habitu theologico an sit subalternans vel subalternatus est perscrutandum. De subalternacione scienciarum

I praxis EV] aliqua praxis R – 6 sed EV] secundum R – 9 prolixior fuit sermo in methaphisica] fuit dictum in universali prolixie in nostra methaphisica R – 11 possit esse EV] posset R – 14 de hoc quod queris in speciali EV] in speciali cum queris R – 16 ex actibus intuitivis vel abstractivis EV] ex actibus intuicionis vel ex actibus abstractionis R – 19 magnitudini VR] viag...m (?) E – 23-24 possit...habere EV] possit haberi... R – 24 noticiam EV] aliquam noticiam R.

^a Sur la distinction intuition/abstraction, cf. Duns Scot, *Lect.* 2, dist. 3, pars 2, q. 2, §285; *Ord.* 1, dist. 1, pars 1, q. 2, §34-36; *Ord.* 2, dist. 3, pars 2, q. 2, §321; *Quodl.* q. 6, §18-19; *In Metaph.* 7, q. 15, §18; *Collatio* 36, §11.

^b Cf. *infra* p. 111 sq.

‘augentur’ enim demonstrationes et sciencie in eadem sciencia ‘non per medium sed in post sumendo et in latius’, ut in *Analeticis*^a fuit dictum. Habitus autem medii theologie est unus, et ab ista unitate dicitur habitus theologicus esse unus.

<De unitate habitus conclusionum objecti theologie>

5 Amplius autem de habitu conclusionum objecti theologie, qua unitate est unus, est perscrutandum. <1> Et sit prima propositio talis : habitus theologicus in intellectu sui objecti, id est in intellectu primi motoris, est unus unitate numerali. Hoc probatur quia est idem cum primo motore, qui est tantum unus numero ut supponitur nunc.

10 <2> Secunda propositio sit talis : habitus theologicus in intellectu primi motoris respectu omnium conclusionum est unus formaliter, sic intelligendo quod habitus hujus conclusionis ‘primus motor est incorruptibilis’ et istius ‘primus est inpartibilis et inconponibilis’ et sic de aliis conclusionibus, est unus et realiter et
15 formaliter. Hoc probatur, quoniam actus illius habitus respectu omnium conclusionum est unus numero et realiter et formaliter, ergo et habitus est unus et realiter et formaliter, quia non est major varietas in habitu quam in actu.

 – Et si arguas quod : In nobis habitus predictarum
20 conclusionum distinguuntur formaliter et quidditative, ergo, ubicumque reperiuntur, semper distinguuntur formaliter ex quo remanent rationes formales eorum,

 – respondeo : In nobis habitus conclusionum seorsum acceptarum bene distinguuntur quidditative et formaliter, ut habitus
25 hujus conclusionis ‘ens est unum’ distinguitur formaliter ab habitu istius ‘ens est bonum’ vel ‘verum’, sed habitus omnium conclusionum methaphysicalium simul causatarum vel per unum actum, formando demonstrationem de predicato copulato et de subjecto simplici et medio simplici, non distinguuntur nec realiter
30 nec formaliter, sed tantum est unus habitus numero omnium conclusionum equivalens omnibus habitibus parcialibus conclusionum sciencie illius. Palam autem quod in primo motore

2 medium EV] media R – analeticis R] analogicis analeticis EV – 4 theologicus EV] theologie R – 9 idem EV] add. realiter R – 17-18 est unus...ergo et habitus VR] om. E – 19 in actu EV] add. ergo et habitus erit unum et realiter et formaliter R – 22 reperiuntur EV] reperiuntur R – distinguuntur EV] distinguuntur R – 28 methaphysicalium] add. seu philosophalium, seu naturalium EV add. vel naturalium R – 31 numero EV] add. respectu R – 32 parcialibus EV] particularibus vel parcialibus R.

^a Aristote, *Seconds analytiques* I, chap. 12, p. 127-129 [78a 14-21].

non sunt habitus conclusionum seorsum acceptarum, ergo in primo motore habitus omnium conclusionum est unus numero et realiter et formaliter.

5 <3> Tercia propositio est talis: habitus omnium
conclusionum theologie naturalis in intellectu secundi motoris potest
esse unus unitate numerali. Hoc probatur, quoniam actus ex quo
generatur habitus est unus unitate numerali respectu omnium
conclusionum theologie, ut antiqui et aliqui moderni asserunt,
dicentes quod eodem actu numero se intelligit, et primum motorem,
10 et omnia que formaliter sunt in eo – et pro nunc supponitur, quia de
hoc inferius erit sermo.

 <4> Habitus theologicus in intellectu nostro convicto corpori
corruptibili de inesse non est unus unitate numerali. Racio hujus est
ista, quoniam actus quibus generantur distinguuntur numero et
15 specie in nobis: intellectus namque noster sic alligatus organo non
potest facere demonstracionem unam de primo motore tanquam de
subjecto simplici, et de diffinitione ejus tanquam de medio simplici,
et de omnibus per se passionibus tanquam de predicato copulato, sed
pocius quodlibet predicatum seorsum per se accipit – hinc est quod
20 generantur in intellectu nostro distincti habitus conclusionum
theologie, et ideo sunt in nostro intellectu plures theologie parciales,
et habitus talis theologicus in nobis de omnibus conclusionibus
theologie non est unus numero unitate forme simpliciter, sed tantum
est unus unitate cujusdam integritatis seu totalitatis.

25 Attamen non intendo negare quin, si esset aliquis intellectus
convinctus corpori corruptibili ita subtilis et elevatus quod posset
formare unam demonstracionem de subjecto simplici theologie et
medio simplici, et de passionibus omnibus subjecti theologie simul
acceptis, quin talis actus demonstrandi, si esset frequenter elicitus,
30 potest generare in tali intellectu habitum theologie unum unitate
numerali, sed hoc est valde difficile, licet forte non sit impossibile
formare talem demonstracionem de predicato copulato omnium
passionum subjecti theologie.

 Fertur etiam a quodam quod si intellectus separatus posset
35 loqui intellectualiter intellectui convicto de conclusionibus
theologie causando in eo actum intelligendi, quod, sicut intellectus
separatus predictus potest elicere in se demonstracionem unam de
subjecto simplici theologie et medio simplici et predicato copulato

8 aliqui EV] antiqui R – 9 dicentes EV] quoniam dicunt R – 14 generantur EV]
generatur R – 16 facere EV] formare R – 20 per se accipit EV] acceptum per se R –
21 nostro VR] om. E – 24 simpliciter EV] simplicis R – 30 quin EV] quando R – 31
potest generare E] potest aggregare V, possit aggravari R – 32 forte EV] forsitan R –
37 causando VR] causandum E (?).

passionum omnium subjecti theologie, per quem actum demonstrandi frequenter elicitum generat in se unum habitum theologie unitate numerali respectu omnium conclusionum theologie, sic conformiter est dicendum quod intellectus separatus
5 intellectualiter loquens intellectui nostro convicto poterit causare in eo demonstracionem unam de subjecto simplici theologie et medio simplici et predicato copulato omnium passionum subjecti theologie⁶⁵; et per talem demonstracionem ab ipso intellectu separato habemus in intellectu nostro (vel habere possumus) unum
10 habitum theologie, unum dico unitate numerali, respectu omnium conclusionum theologie. De hac autem locucione intellectuali intellectus separati et convicti inferius^a prolixior erit sermo, in tractatu de cognicione et locucione primi motoris et aliorum motorum ad invincem, ideo differatur.

<Dubitacio>

15 Habet autem dubitacionem ex dictis trahens originem. Sicut enim dictum est, habitus theologicus potest esse unus unitate numerali in isto triplici intellectu, scilicet primi motoris et secundi, et nostro intellectu si generetur per demonstracionem frequenter elicitam de subjecto simplici et medio simplici et predicato copulato
20 omnium passionum subjecti theologie; ergo conformiter intellectus separatus eliciens unam demonstracionem de subjecto copulato omnium subjectorum scibilium, et medio copulato, et predicato copulato omnium passionum scibilium de quibuscumque subjectis, si talis demonstracio sit frequenter elicitata aggenerabit in intellectu
25 unum habitum unitate numerali de omnibus scibilibus, sic quod talis habitus erit omnis sciencia et inclinabit formaliter intellectum ad prompte et faciliter eliciendum demonstraciones de omni conclusione scibili, – quod videtur impossibile et absurdum: <1>
tum quia ille habitus simul esset practicus et speculativus, <2> tum
30 quia esset subalternans et subalternatus, <3> tum etiam quia talis habitus haberet semetipsum pro objecto, quia de ipso habitu sunt plures passiones demonstrabiles.

2 generat EV] adgenerat R – 12 inferius EV] in fine R – 14 ideo EV] add. ad locum illum R – 16 sicut enim EV] quoniam R – 18 generetur per demonstracionem EV] argueretur per generacionem R – 19 subjecti simplici et medio simplici EV] objecto simplici R – 21 demonstracionem EV] conclusionem demonstrabilem R – 25 aggenerabit R] ad generandum EV – 32 semetipsum EV] seipsum R.

^a Cf. *infra* p. 453 sq.

<Dissolucio>

<1> Respondeo tibi : Non oportet istum habitum, cum sit simul formaliter practicus et speculativus, esse unum unitate numerali cum habitu practico et speculativo in nobis ; bene tamen concedimus quod equivalenter est simul practicus et speculativus, quoniam talis habitus habet pro objecto aliquod objectum speculativum et aliquod objectum practicum. Exemplum : actus intelligendi quo intelligo rosam habet objectum speculativum, et actus intelligendi quo intelligo productionem rose vel edificacionem domus habet objectum practicum, quoniam ipsam praxim pro objecto ; si ergo per unum et eundem actum numero simul intelligerem rosam et productionem rose, ille actus esset equivalenter practicus et speculativus. Manifestum est eciam hoc ex prioribus dictis de ydea et forma exemplari, quoniam, sicut prius dictum fuit, primus motor est unum exemplar equivocum unitate numerali et una ydea et similitudo respectu omnium terminorum simplicium – et rose, et productionis rose, et hominis, et asini, et breviter omnium ; et per consequens est exemplar objecti practici et objecti speculativi, ergo et actus unus numero equivalenter erit practicus et speculativus ; et ita necessario oportet dicere de actu seu habitu in primo motore, et eciam in secundis motoribus ut fertur.

<2> Ad dubitacionem secundam faciliter respondetur : concedimus enim quod idem habitus numero potest esse subalternans et subalternatus equivalenter sicut et actus unus generatur, quoniam, sicut potest elici una demonstracio de conclusionibus sciencie subalternantis et de conclusionibus sciencie subalternate, sic ex omnibus demonstracionibus frequenter elicitis poterit generari unus habitus unitate numerali qui erit simul subalternans et subalternatus.

<3> Dubitacio autem tertia faciliter solvitur : concedimus enim quod ille habitus idem numero poterit inclinare intellectum ad prompte et faciliter considerandum per se passiones proprias et formandum demonstraciones de illis, et sic habebit seipsum pro objecto ; quod probatur, quoniam, sicut actus intelligendi potest habere seipsum pro objecto (sic actus intelligendi in primo

2 simul...esse unum EV] formaliter simul practicus in nobis et speculativus esse videtur R – 4 concedimus EV] add. tibi R – equivalenter E] add. et virtualiter VR – 7 habet EV] om. R – 8 speculativum...intelligo EV] om. R – 16 et EV] ut R – 17 hominis EV] bovi R – 18 et EV] add. per R – 19 erit EV] add. simul R – 24 subalternans et subalternatus EV] simul subalternans R – unus EV] ex quibus R – 27 sciencie EV] om. R – omnibus EV] talibus R – 28 generari EV] aggregari (?) R – 32 et EV] add. ad R – 35 pro objecto EV] om. R.

motore, qui est tantum unus quo intelligit et seipsum et omnia alia), sic conformiter est dicendum de habitu.

– Et si arguas quod : Actus rectus et reflexus non possunt esse idem actus,

- 5 – respondetur quod : Nullum sequitur inconveniens si ponatur quod idem actus sit rectus et reflexus, quoniam hoc est necessarium ponere in primo motore ; quid autem de hoc sit in aliis, alias erit sermo.

<Pars tertia>

<De ordine theologie ad alias ciencias>

- 10 De ordine autem theologie ad artes alias est perscrutandum : an theologia aliqua prioritate sit prior aliis an non – quoniam tres sunt prioritates (scilicet originis, perfectionis et nature), inquirendum est qua prioritate sit prior, et hoc in triplici intellectu, scilicet primi motoris et secundi et nostro.

<De prioritate originis>

- 15 <1> Sit ergo ista prima conclusio : theologia naturalis origine posterior est methaphisica^a. Hec probatur, quoniam subjectum methaphisice quod est ens in quantum ens prius est primo motore sicut principium intrinsecum prius est principiatio, et inclusum includente – secundum autem ordinem subjectorum est ordo passionum, ergo et scienciarum.

- 20 <2> Secunda conclusio est ista : theologia posterior est origine naturali philosophia^b. Hec probatur, quoniam aliquid posterius origine subjecto naturalis philosophie est origine prius subjecto theologie, ergo subjectum naturalis philosophie prius est origine subjecto theologie, ergo et naturalis philosophia prior est theologia.
- 25 Quod autem aliquid posterius origine subjecto naturalis philosophie sit prius origine subjecto theologie evidenter ostenditur, quoniam differentia constitutiva substancie predicamentalis posterior est

I quo *EV*] quibus *R* – 3 possunt *EV*] potest *R* – 6 quod idem actus sit *EV*] idem actus quod sit *R* – hoc *VR*] *om.* *E* – 9 artes alias *EV*] alias ciencias *R* – 10 perscrutandum *EV*] perscrutatio *R* – 12 perfectionis et nature *EV*] nature et perfectionis *R* – qua *EV*] de qua *R* – 13 in triplici intellectu *EV*] in predicto triplici intellectu *R* – et secundi et nostro *EV*] et prior secundi scilicet intellectu separato et intellectu nostro *R* – 15 origine *EV*] ordine *R* – hec *EV*] ut *R* – 21 origine *EV*] ordine *R* – 22 origine *EV*] *om.* *R* – 24 origine *V*] *om.* *ER* – philosophia prior est *EV*] *om.* *R* – 27 ostenditur *EV*] ostenditur *R*.

^a *Cf.* Annexe 1 p. 671 sq. et commentaire p. 167 sq.

^b *Ibid.*

origine subjecto naturalis philosophie (scilicet ente limitato vel natura), cum sit ejus differentia contractiva, sicut in ultimo nostre *Methaphisice* fuit dictum^a;⁶⁶ hec autem differentia constitutiva substantie predicamentalis directe prior est subjecto theologie sicut
5 inclusum prius est includente – dictum enim fuit in *Methaphisica* quod primus motor et alia univocantur in predicta differentia, que est constitutiva substantie predicamentalis et limitate et substantie illimitate, que quidem substantia illimitata per se includitur in primo motore; ergo prior est primo motore origine, quoniam
10 quidquid est prius prioritate originis est posterius prioritate perfectionis.

<3> Tercia conclusio sit talis: scientia de substantia predicamentali prior est theologia naturali. Hec probatur sicut secunda: quoniam quidquid est posterius origine substantia
15 predicamentali est prius subjecto theologie, scilicet primo motore: quod probatur, quoniam differentia constitutiva spiritus, qui est quoddam genus subalternum contentum sub substantia predicamentali, posterior est origine substantia predicamentali sicut contrahens contrahibili et inferius suo superiori; differentia autem
20 ista constitutiva spiritus limitati contenti sub substantia predicamentali est etiam constitutiva spiritus illimitati per se inclusi in primo motore, ut in fine nostre *Methaphisice*^b fuit dictum, ergo et ista differentia erit prior primo motore sicut inclusum prius est includente.

25 Concludamus igitur quod tria sunt subjecta scibilia essentialiter ordinata priora subjecto theologie, scilicet ens inquantum ens quod est subjectum methaphisice, natura quod est subjectum naturalis philosophie, substantia que est subjectum in primo libro *Predicamentorum*, sicut ibi fuit dictum^c.⁶⁷

30 <4> Quarta conclusio sit ista: theologia posterior est natura ista triplici differentia predicta. Et intelligo ibi ‘prius natura’ a quo non convertitur subsistendi consequentia: subjecta autem trium istarum scienciarum sunt priora natura subjecto theologie, quoniam

9 prior est EV] illa differentia prior est etiam R – 10 prioritate originis EV] priori originis vel priore origine R – 11 posterius prioritate perfectionis EV] priori posteriori origine R – 12 conclusio EV] propositio R – 13 prior est EV] add. origine R – 15 quidquid...theologie EV] aliquid posterius origine subjecto theologie R – 17 qui EV] om. R – 22 in fine ER] in primo V – 26 theologie EV] theologico R – 27 quod EV] que R – 28 substantia EV] add. predicamentalis R – 29 primo VR] om. E.

^a Cf. *Metaph.*, lib. IX, cap. 2, fol. 44 rb.; Annexe I p. 686-687.

^b *Ibid.*

^c Cf. *Predic.*, Lib. « De substantia », fol. 77 ra.

sequitur ‘si est primus motor, ergo est ens’, sed non econverso ;
similiter ‘primus motor, ergo subjectum naturalis philosophie’,
saltem ratione contrahibilis in ipso sed non ratione contrahentis ;
adhuc sequitur ‘primus motor, ergo substantia’ que est subjectum
5 primi libri *Predicamentorum*, sed non convertitur consequentia –
ergo prius natura et origine sunt iste sciencie theologia naturali.⁶⁸

– Et si arguas quod : Oppositum scriptum est in secundo
Methaphisice^a, ubi dicitur quod prima sciencia ordine doctrine est
methaphisica, secunda est de ente infinito, tertia de ente finito,

10 – respondeo quod : Omnino prima sciencia ordine doctrine est
de ente inquantum ens ; que autem sit prior de ente infinito vel de
ente finito in se, dubium est quantum est ex se et apud omnem
intellectum, licet apud intellectum nostrum, qui procedit ex
sensibilibus, noticia de ente finito sit prior, et per consequens
15 sciencia ; ens tamen finitum et infinitum videntur subjecta omnino
disparata (sicut rationale et irrationale) : non habent essentialem
ordinem ad invicem, et per consequens sciencie eorum non habent
essentialem ordinem. Ex hoc tamen non habes quod hec theologia
naturalis non habeat essentialem ordinem ad philosophiam
20 naturalem sicut ad priorem scienciam, quoniam subjectum hujus
theologie non est ens infinitum sed aliquid per se contentum sub
ente infinito, scilicet primus motor immobilis, qui per se includit ens
infinitum et illimitatum⁶⁹ ; qui quidem primus motor habet
essentialem ordinem ad substantiam predicamentalem ratione
25 differentie contrahentis vel constituentis, et per consequens ad
subjectum naturalis philosophie. Ergo prioritas sciencie de ente
infinito et de ente finito non est prioritas originis et nature, sed est
prioritas perfectionis.⁷⁰

<De prioritate perfectionis>

Amplius autem de prioritate perfectionis est dicendum.
30 Clarum est omni consideranti : theologia namque prior est prioritate
perfectionis methaphisica et philosophia naturali et quacumque alia
sciencia. Racio hujus est ista, quoniam sicut se habet subjectum ad
subjectum in perfectione et nobilitate, sic sciencia ad scienciam ;
subjectum autem theologie est perfectissimum, habens in se
35 formaliter omnem perfectionem simpliciter, ergo est ens
perfectissimum.⁷¹

I econverso *EV*] convertitur consequentia *R* – 14 finito *EV*] *om. R* – videntur *EV*] *add. esse R* – 20 philosophiam *VR*] phisicam *E* – 23 qui *EV*] *om. R* – 26
contrahentis vel constituentis *EV*] continentis vel contrahentis *R* – 28 de ente finito
EV] *om. R* – et *EV*] nec *R* – 30 est *EV*] quid *R* – 36 omnem perfectionem *EV*] *subjectum omnium perfectionum R* – 37 est *EV*] *om. R*.

^a Cf. *Metaph.* lib. II, cap. 6 (*bis*), fol. 18 ra;

De ordine autem scienciarum, et que sit prior in ordine et que non, in *Methaphisica* nostra fuit dictum^a, nec est necessarium amplius hic morari.

<Conclusio primi libri>

5 Dictum est ergo in hoc primo libro de subjecto theologie et habitu theologico, et stabilimus subjectum primum motorem immobilem ; de qualitate eciam habitus theologici diximus quantum ad hanc artem pertinet. Et in hoc completur primus.

3 hic morari] immorari R – 4 libro VR] om. E – 5 subjectum EV] add. scilicet R – 6 immobilem EV] add. et dictum est R – 7 quantum EV] quoniam R – primus EV] add. liber theologie naturalis reverendi magistri nicolai boneti de provincia thuronie qui quidam magister fuit etiam ordinis fratrum minorum R.

^a Cf. *Metaph.* lib. II, cap. 6 (*bis*), fol. 18 ra, trad. Annexe I, 1, p. 671 sq.

<LIBER SECUNDUS>

<De per se passionibus primi motoris>

Quoniam autem per se passiones primi motoris in hac
Theologia inquirimus, perscrutandum est sigillatim de ipsis. Palam
autem quod quedam sunt passiones primi motoris negative seu
privative, alie sunt positive seu affirmative. De passionibus autem
5 negativis seu privativis erit prior perscrutatio, de affirmativis autem
posterior atque prolixior erit sermo.

<De passionibus negativis primi motoris>

Sunt autem passiones primi motoris negative seu privative ille
que sequuntur: primus enim motor dicitur infinitus, immobilis,
inpartibilis, inmutabilis, inconponibilis, inplurificabilis, immortalis,
10 invisibilis, illocalis seu incircumscriptibilis. De hiis autem
passionibus per ordinem inquiremus.

<De infinitate primi motoris>

Et primo de infinitate fiet sermo quid sit infinitas, secundo an
primus motor sit infinitus¹.

<Quid sit infinitas>

Finitas namque seu infinitas per se insunt quantitati et
15 magnitudini². Magnitudo autem duplex est, scilicet molis et virtutis ;
de finitate autem seu infinitate quantitatis molis non est presens
speculatio, sed tantum de finitate seu infinitate magnitudinis
virtualis. Finitas quantitatis molis est aliquod distinctum ab illa
quantitate, sicut punctus ut fertur ; in magnitudine autem virtutis
20 finitas vel infinitas non dicunt aliquid aliud distinctum a
magnitudine virtutis cujus sunt gradus. De finitate seu infinitate
virtutis inquiremus.

<De diversis generibus infinitatis>

<1> Dicamus autem quod infinitum multipliciter dictum est,
sive infinitum virtutis, sive infinitum quantitatis molis ; primum

5 perscrutatio EV] speculatio perscrutatio R – 6 erit EV] fiet R – 10 invisibilis
VR] om. E – infinitus...incircumscriptibilis EV] infinitus impartibilis immobilis
inconponibilis inplurificabilis immortalis invisibilis inlocalis [vel inlocalis] seu
incircumscriptibilis R – 11 hiis autem passionibus EV] quibus R – 15 est EV] om.
R – 18 magnitudinis EV] spiritualis R – virtualis ER] virtutis V – finitas E]
differunt, namque finitas et infinitas V, differunt namque finitas et infinitas
quantitatis molis et virtutis sic quoniam finitas R – 21 aliud EV] om. R – gradus
ER] genus et modi V – 24 sive EV] om. R.

dicitur ‘infinitem in potencia’, et est ‘illud cuius id quod acceptum est semper finitum est’: restat tamen in infinitum semper aliquid accipiendum – de quo infinito locutus est Aristoteles in tercio *Phisicorum*^a sic dicens: ‘infinitem in potencia est illud cuius
5 quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere’, et intelligit sic ‘cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid accipiendum’, et hoc in infinitum, semper accipiendo unum post alterum; illud tamen quod est acceptum semper est finitum, et pars quedam tocius infiniti potencialis. Palam autem quod infinitum sic
10 acceptum non habet rationem tocius, quoniam ‘totum est cuius nichil est extra’, sed extra illud infinitum, id est extra illud quod habet esse, de illo semper est aliquid extra. Adhuc autem infinitum sic in potencia acceptum non habet rationem perfecti, quoniam ‘perfectum est cui nichil deest’, imperfecto autem semper aliquid
15 deest: infinito autem sic accepto semper aliquid deest, quoniam semper est aliquid accipiendum.

<2> Secundo modo dicitur aliquid ‘infinitem in actu secundum quid’ et est tale infinitum quod illud quod est de illo acceptum non est finitum sed infinitum; restat tamen aliquid ipsius
20 accipiendum, ideo non est infinitum actu simpliciter. Exemplum: ymaginemur lineam rectam infinitam que ex omni parte dividitur in puncto; manifestum est tunc quod quodlibet divisum est infinitum in actu – probatur, quoniam illud est infinitum in actu ‘quod per ablacionem partis finite post partem, secundum eandem quantitatem,
25 non potest consumi’, ymmo est processus in infinitum; sic autem est de qualibet parte divisa linee infinite, quoniam per ablacionem partis post partem non potest consumi; tum eciam si ambe partes divise actu essent finite, jam linea constituta ex illis partibus non esset infinita. Verum est igitur quod tale infinitum est ‘infinitem
30 secundum quid’, quoniam, licet hoc quod est acceptum sit actu infinitum, restat tamen aliquid accipiendum et potest sibi fieri addicio, quoniam una pars linee sic divise potest addi alteri.

<3> Tercium genus infinitatis sit illud: aliquid dicitur esse ‘infinitem in actu secundum gradus proprie speciei’, et tale sic est
35 infinitum quod illud quod est acceptum de eo est acceptum actu

4 dicens infinitum in potencia EV] diffiniens infinitum in potencia infinitum R – 5 illud EV] om. R – 7 semper EV] om. R – 8 unum V] om. E alterum R – 12 illo EV] ipso R – 17 aliquid EV] om. R – 18 quod EV] quoniam R – 19 illo EV] ipso R – 20 actu EV] in actu R – 21 ymaginemur EV] ymaginemus R – 22 dividitur EV] dividatur R – 24 ablacionem EV] add. continuam R – partem EV] add. aliam R – 28 si EV] quia si R – 29 infinita VR] finita E – 31 – 36 acceptum EV] om. R.

^a Cf. Aristote, *Physique* III, p. 159-161, [206a 27 – 207a 2]

infinitum, nec restat de eo aliquid accipiendum, nec potest sibi fieri
 addicio per aliquem gradum ejusdem speciei cum eo, quoniam tale
 infinitum claudit infra se omnes gradus posibles poni in actu.
 Exemplum : ymagnetur linea infinita ex omni parte, constituta ex
 5 omnibus lineis possibilibus poni in actu, ita quod omnes linee
 posibles poni sint accepte et clause infra illam lineam infinitam ;
 talis inquam linea sic esset infinita quod nulla alia linea sibi posset
 addi, cum infra se claudat omnes. Aliud eciam exemplum tibi pono
 de infinito secundum numerum : si omnes calores posibles poni in
 10 actu esset positi et accepti, illi calores essent actu infiniti secundum
 numerum, nec illis posset fieri addicio alicujus caloris, cum omnes
 sint in illo numero infiniti inclusi ; et tales dicuntur infiniti, quia tot
 sunt quod plures non possunt esse nec sunt posibles poni in actu, et
 15 ideo nichil ejusdem nature et speciei potest eis addi. Palam autem
 quod illud tertium genus infinitatis differt a secundo, quoniam in
 secundo genere infinitatis non erant tot quin plura possent poni in
 actu, et per consequens quin aliquid ejusdem nature sibi posset addi
 in actu ; huic autem infinito nichil potest addi. Ex hoc concluditur
 quod tertium genus habet rationem tocius, quoniam nichil ejus est
 20 extra, et habet rationem perfecti, quoniam nichil sibi deest de
 gradibus proprie nature et speciei. Nec nego quin aliquid alterius
 generis vel speciei sibi possit addi, ut linee sic infinite in actu ex
 omni parte, licet non possit sibi addi aliqua linea (quoniam infra se
 claudit omnem), posset tamen addi sibi aliquid alterius generis ut
 25 superficies vel corpus ; similiter licet calori actu infinito includenti
 infra se omnes calores posibles nullus gradus caloris sibi posset
 addi, aliquis tamen gradus alterius nature sibi posset addi, ut gradus
 coloris vel albedinis et plurium aliorum ; sicut licet infinitis
 hominibus existentibus in actu, sic quod talis numerus infinitus
 30 hominum infra se clauderet omnes homines posibles poni in actu,

I de eo aliquid *EV*] aliquid sibi *R* – 4 ymagnetur *EV*] ymaginemus *R* – linea
 infinita *EV*] unam lineam actu infinitam *R* – 5 constituta *EV*] constituam *R* – 6
 poni *EV*] positi *R* – 8 omnes *EV*] omnem lineam possibilem esse in actu *R* – 9
 infinito *VR*] infinitum *E* – 10 calores *EV*] colores *R* – positi *E*] actu positi *VR* – 11
 calores *EV*] colores *R* (*ut semp.*) – illis *EV*] *om.* *R* – 13 tales *EV*] *add.* colores *R* –
 14 plures non possunt esse nec posibles *E*] plures non sunt posibles *V*, non
 plures sunt posibles *R* – 16 tertium *EV*] *om.* *R* – 18 aliquid *EV*] ad *R* – 1 nature
R] *om.* *EV* – 20 tertium genus *EV*] istud tertium genus infinitatis *R* – 21-22 de
 gradibus...alterius *EV*] *om.* *R* – 23 generis vel speciei *EV*] speciei et generis *R* –
 linee *EV*] *add.* predicte *R* – 25 omnem *EV*] omnes *R* – sibi *EV*] *om.* *R* – 26 calori
EV] calori *R* – 27 includenti *EV*] claudenti *R* – nullus *EV*] licet nullus *R* – 29
 albedinis *EV*] *non leg.* *R* – et *EV*] vel *R* – sicut *EV*] *om.* *R* – 30 infinitis *EV*] in
 infinitis *R* – 31 clauderet *EV*] claudit *R* – 1 alius *EV*] aliquis *R* – homo *ER*] cum
omnis homo claudat infra se *V*.

non posset addi alius homo, tamen posset aliquis asinus vel bos qui non est ejusdem nature.

<4> Amplius autem quarto modo dicitur ‘infinite in actu’ quod claudit in se omnes gradus posibles sui generis, et cui nichil
5 sui generis deest, et cui nichil sui generis potest addi, licet bene alterius generis aliquid sibi potest addi. Exemplum : sit aliquid corpus infinite in actu, sic quod claudit infra se lineam infinite et cludentem infra se omnes lineas posibles poni in actu, similiter claudit infra se superficiem infinite cludentem infra se
10 omnes superficies posibles poni in actu, similiter includat infra se omnia corpora posibles poni in actu, sic quod omnia sui generis acceptibilia sint accepta ; tale inquam infinite infinite est in actu claudens infra se omnes realitates sui generis, cui nulla potest fieri addicio sui generis, licet aliquid alterius generis – ut substance vel
15 qualitate – sibi posset addi. Et tale infinite in actu habet rationem totius et perfecti in suo genere. Palam autem quod illud quartum differt a tercio, quoniam tercium genus non claudat infra se nisi tantum omnes gradus sue nature et speciei, sicut linea omnes lineas et superficies omnes superficies ; hoc autem quartum genus claudit
20 infra se omnes realitates sui generis.

<5> Quintum autem genus infinite in actu est illud quod est ‘infinite transcendens’, et illud infinite est quod claudit infra se omnes realitates posibles reperiri in actu uno, sic quod non tantum claudit omnes realitates unius generis sed plurium ; et
25 tali infinito in actu nulla potest fieri addicio, nec per aliquid sui generis nec per aliquid aliud ; et dicitur signanter ‘omnes realitates posibles reperiri in aliquo uno’, quoniam omnes realitates totius universi non sunt posibles reperiri formaliter in aliquo uno, cum alique earum sint opposite vel disparate et inconpossibiles reperiri
30 in eodem.

I tamen posset *EV*] posset sibi addi *R* – aliquis *VR*] alius *E* – 2 est *EV*] sunt *R* – 7 aliquid *VR*] aliquid *E* – claudit *EV*] claudit *R* – 8 infinite *E*] *add.* actu *VR* – infra se *ER*] *add.* actu *R* – 10 cludentem infra se *EV*] includentem *R* – 11 infra se *EV*] *om.* *R* – 12 accepta *ER*] actu accepta *V* – inquam *R*] in quantum *EV* – 13 infinite est *EV*] esset infinite *R* – 15 ut *EV*] utpote *R* – qualitate *EV*] quantitate *R* – 17 quartum *E*] *add.* genus *VR* – 18 genus *EV*] *add.* infinite *R* – 19 et *EV*] vel *R* – 20 genus *ER*] *add.* infinite *V* – 23 illud infinite est *EV*] est istud infinite transcendens *R* – 24 infra se *ER*] *add.* formaliter *V* – actu *EV*] aliquo *R* – 26 et tali *EV*] *om.* *R* – 27 per aliquid aliud *EV*] *add.* quia claudit in se ut dictum est omnes realitates posibles reperiri in aliquo uno *R* – 30 disparate *EV*] multipliciter disparate *R* – reperiri *E*] *add.* formaliter *V*, *om.* *R*.

5 <6> Sextum genus infinitatis in actu ab aliquibus ponitur sic,
 et est illud quod claudit infra se omnem realitatem possibilem poni
 in actu, sive sit conpossibilis cum alia sive inconpossibilis, et sic
 universum diceretur infinitum, sicut si omnes realitates que fuerunt,
 10 sunt et erunt, et que sunt possibles in actu poni, essent posite in
 actu ; et illud infinitum dicitur ‘infinitum transcendens simpliciter’,
 et habet rationem tocus et perfecti, nec aliquid aliud potest sibi addi
 cum omnem realitatem infra se includat in actu. Palam autem ex hiis
 quod universum quod nunc est non sic est infinitum simpliciter,
 10 quoniam multe realitates possibles sunt poni in actu que adhuc non
 sunt posite.

**<Cujusmodi infinitas possit attribui
 primo motori>**

Perscrutandum igitur cujusmodi genus infinitatis possit attribui
 primo motori. <1> Palam autem quod primus genus infinitatis
 omnino sibi repugnat, cum illud infinitum sit infinitum in potencia,
 15 et illud quod est de eo acceptum sit finitum et habeat rationem
 partis, que omnia imperfectionem includunt.

<2> Secundum genus eadem ratione sibi repugnat : licet enim
 illud quod est de eo acceptum sit actu infinitum, sibi tamen restat
 aliquid addendum, ideo non habet rationem tocus et perfecti,
 20 quoniam aliquid sibi deest que sibi possibile est habere ; hec autem
 omnia primo motori repugnant.

<3> Tercium genus infinitatis [1] non repugnat primo
 motori quantum ad rationem propriam sui, [2] licet hoc sibi
 repugnat quantum ad rationem in communem sibi et aliis. Patet de
 25 primo [1], quoniam individuum seu singulare primi motoris, in
 quo distinguitur specificiter ab omni alio, claudit infra se omnes
 gradus possibles ymmo infinitos entitatis sibi proprie, nec aliquis
 gradus sue speciei vel nature sibi potest addi, cum omnes
 possibles sibi claudat in actu ; unde essentia primi motoris est de

2 et est illud ER] infinitum actu est illud V – 3 sive EV] add. sui R –
 conpossibilis...inconpossibilis EV] conponibilis...inconponibilis R – 4 sicut si*]
 licet E, sicut si haberet V, si R – 7 habet E] haberet VR – 8 nec aliquid aliud potest
 sibi addi EV] nec posset sibi addi R – includat EV] clauderet R – 9 est EV] om. R –
 12 cujusmodi EV] quod R – 16 imperfectionem EV] perfectionem R – 13-16
 palam autem ... includunt VR] primus modus omnino sibi repugnat E – 17 genus
 ER] add. infinitatis V – 18 licet enim EV] quoniam licet R – 19 addendum EV]
 accipiendum R – 20 que sibi possibile est habere EV] quia possibile est sibi habere
 R – 21 licet enim ... repugnant VR] om. E – 23 primo motori EV] sibi R – 24
 repugnat EV] repugnet R – 25 de primo EV] om. R – 26 specificiter EV] specie R –
 27 possibles EV] poni possibles R – infinitos entitatis EV] infinitas entis R – 28
 vel EV] et R – 29 claudat EV] infra se claudat R.

se claudens infra se gradus infinitos entitatis proprie nature et
speciei ; et de hoc inferius prolixior erit sermo cum inquiremus an
primus motor sit omnino inplurificabilis et contineat totam suam
speciem. Palam eciam de secundo [2] quoniam, quantum ad
5 racionem communem sibi et aliis, non est infinitus tali infinitate ;
et pono tibi tale exemplum : accipio aliquod predicatum
univocum primo motori et aliis, ut entitatem seu substanciam ;
manifestum est autem quod quidditas substancie existens in
primo motore non est infinita tali infinitate tercii generis, sic quod
10 claudat infra se in primo motore omnia singularia substancie
possibilia poni in actu, ymmo non claudit nisi unum singulare
substance et unum individuum entis, quorum quodlibet non
continet totam suam speciem sed solum singulare unum illius
universalis. Et conformiter est dicendum de omni quidditate
15 communi primo motori et aliis : quoniam talis non est infinita
infinitate tercii generis.

– Et si arguas : Substantia et ens, vel saltem quodlibet
singulare absolutum in primo motore³, est formaliter infinitum
intensive,

20 – respondeo tibi : Concedo quod quodlibet individuum
absolutum sit formaliter infinitum, non racione quidditatis per se
includere in se ipso, sed racione difference individualis constitutive
ipsius⁴ quam sequitur magnitudo infinita, et major magnitudo
consequitur eam quam consequitur omnes difference
25 individuales omnium singularium aliorum ejusdem racionis
acceptorum et acceptibilium, sive sint finita sive infinita. Sub
quidditate igitur reperitur unum individuum formaliter infinitum
claudens infra se omnes gradus posibles reperiri perfectionaliter
in aliquo uno individuo, quod quidem individuum equipollet et
30 equivalet infinitis individuis illius speciei, et talis infinitas
hujusmodi singularis potest reduci ad tercium genus infinitatis⁵,
quoniam licet non sit sic infinitum formaliter quod contineat
formaliter omnes gradus omnium singularium acceptorum et
acceptibilium contentorum sub specie, continet tamen
35 perfectionaliter et equipollenter omnes gradus acceptos vel
acceptabiles posibles reperiri in aliquo uno singulari, et excedit
ultra omnem proporcionem omnia singularia ejusdem racionis
cum illo, et equipollet in perfectione omnibus aliis singularibus ab

I de se E] add. hoc V, add. hic R – 4 eciam EV] autem est R – quantum VR] om. E – 5 tali EV] cum R – 6 tale exemplum EV] exemplum et R – entitatem seu EV] ens vel R – 8 existens EV] add. formaliter R – 9 et pono... tali infinitate VR] om. E – 11 substance possibile VR] possibile substance E – 15 aliis VR] talis E – 20 concedo EV] concedendo R – 23 sequitur ER] consequitur V – igitur E] add. entis V, quoniam R – 31 hujusmodi EV] hujus R – 33 gradus EV] add. individuales R – et EV] vel R – 37 omnia EV] add. alia R.

illo. Manifestum est autem quod individuum entis in primo motore
excedit in perfectione in infinitum^a omnia alia individua entis, et
equipollet – ymmo plus quam equipollet omnibus aliis individuis
entis. Similiter individuum substancie, bonitatis et veritatis, et sic de
5 aliis repertis in primo motore.

Restat autem inquirere de aliis tribus generibus infinitatis,
an primo motori convenient vel repugnent. <6> Palam autem
quod sextum genus infinitatis sibi repugnat, quoniam primus
motor in se formaliter non continet omnes realitates tocius
10 universi acceptas et acceptibiles, conpossibiles ad invicem et
inconpossibiles, quoniam talis modus continendi non potest esse
in aliquo uno per se, nec tales realitates possunt facere per se
unum nisi per modum cumuli et acervi. <4> Quartum genus
15 infinitatis non videtur repugnare primo motori, quoniam primus
motor non tantum est infinitus infinitate includente omnes gradus
acceptos et acceptabiles nature specificice, sed etiam includente
omnes possibles sui generis, vel saltem plurium specierum et
generum subalternorum ejusdem generis, supposito quod primus
motor esset in genere ; et si non sit in genere, saltem per modum
20 generis reductive ; est enim primus motor infinitus spiritus,
infinita substancia, infinitum ens, et sic de aliis que
reductive habent esse in genere substancie.⁶ <5> Quintum genus
infinitatis maxime sibi convenit, quoniam primus motor claudit infra
se omnes realitates possibles reperiri in aliquo uno, ita quod
25 impossibile est quod sibi possit fieri aliqua addicio vel quod sibi
aliquid desit*, ymmo habet in se omnem entitatem, non unius
generis tantum sed plurium reductive, possibles reperiri in aliquo
uno, quod pro tanto dicitur, quoniam impossibile est quod omnes
realitates formaliter reperiantur in aliquo uno, licet virtualiter et
30 eminenter possint in aliquo uno reperiri. At vero quod tale genus
infinitatis primo motori conveniat probatur, quoniam in universo
evidenter concluditur quod est dare unum perfectissimum ens quo
majus racionabiliter non potest excogitari, et per consequens cui
nichil deest, et ulterius cui nulla potest fieri addicio – ergo claudit in
35 se omnes realitates possibles reperiri in aliquo uno. Tale autem ens

2 in perfectione in infinitum ER] in perfectione infinita V – 5 sic de aliis V] aliis
E, sic de omnibus aliis R – repertis E] add. formaliter VR – 8 sextum VR]
secundum E – sibi EV] omnino sibi R – 9 tocius EV] om. R – 10 et EV] om. R –
conpossibiles EV] et conponibiles R – 11 inconpossibiles EV] conponibiles R –
continendi E] accipiendi V, concipiendi R – 12 uno per se EV] per se uno R – 13
cumuli EV] tumuli R – 14 infinitatis EV] om. R – primo motori EV] sibi R – 17 sed
etiam includente omnes EV] omnes etiam includente R – 19 per EV] ad R – 21
que ER] om. V – 22 est enim..substancie VR] om. E – 26 vel quod sibi aliquid
desit*] vel quod sibi aliquid deest EV, nec sibi aliquid deest R – 27 generis EV]
om. R – 30 at EV] ad R – 33 excogitari EV] cogitari R – 34 nulla potest fieri
addicio EV] non potest fieri aliqua addicio R – 35 in se EV] om.R.

est primus motor immobilis secundum omnem sectam, ergo primus motor est infinitus simpliciter.

Hec igitur sunt genera infinitatis que primo motori conveniunt, ut patet discurrendo inductive in quolibet genere infinitatis. Omnia namque genera infinitatis sibi convenire non possunt.

<Dubitationes>

Habet autem dubitationes ex predictis trahentes originem, <1> et prima sit talis : an infinitas sit ratio ydemptificandi sibi realiter omnia que sunt in primo motore, sic quod omne illud quod est infinitum formaliter ydemptificet sibi realiter omne sibi conpossibile formaliter^a; ⁷ <2> dubitacio secunda sit talis : an omnia que sunt in primo motore sint infinita unica infinitate, vel quodlibet existens formaliter in primo motore sit infinitum propria infinitate.⁸

<Ad primam>

Prima autem dubitacio difficilis est : manifestum est enim omnibus quod quodlibet infinitum ydemptificat sibi omne id quod continet infra se et quod claudit – hoc est commune omni toti quod ydemptificet sibi omnes partes quas claudit, vel per modum acervi (sicut partes sunt unum per modum acervi), vel quod partes sunt unum per accidens, vel unum per se perseitate generis ; verum est tamen quod totum ydemptificat sibi semper partes suas. Palam autem quod non inquiremus de tali ydemptificatione parcium infiniti ad totum infinitum, sed de ydemptificatione parcium ad invicem, sic quod una pars infiniti que est infinita formaliter ydemptificet sibi omnes partes alias sibi conpossibiles.⁹

<1> Dicimus igitur in primis quod partes infinite extensive non ydemptificant se adinvicem. Et pono exemplum : si esset linea actu infinita, licet ipsa ydemptificaret sibi et includeret omnes partes linee acceptabiles et possibles, sic una tamen pars esset extra aliam et non ydemptificaret sibi aliam ; similiter linea infinita non ydemptificaret sibi superficiem infinitam, nec superficies infinita

I immobilis *E*] simpliciter immobilis *VR* – 7 dubitationes...trahentes *EV*] dubitacionem...trahens *R* – 8 prima sit talis *EV*] sic probatur *R* – 11 conpossibile *EV*] componibile *R* – 12 sunt *EV*] *add.* formaliter *R* – 18 ydemptificet *EV*] ydemptificat *R* – omnes *EV*] *om.* *R* – claudit *EV*] infra se claudit *R* – 19 acervi *EV*] *add.* vel cumuli *R* – 20 vel quod partes sunt *EV*] vel partes fiunt *R* – vel unum *EV*] vel quod fiunt unum *R* – 22 suas *EV*] *om.* *R* – non inquiremus *EV*] non sic inquiremus *R* – 25 ydemptificet *ER*] ydemptificat *V* – 26 conpossibiles *EV*] componibiles *R* – 27 infinite *E*] infiniti *VR* – 30 possibles *E*] *add.* fieri *VR* – sic *EV*] *om.* *R*.

^a *Cf.* Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 4, pars III (ad arg.), trad. cit. p. 294-296, §218-222.

ydemptificaret sibi albedinem infinitam in ea formaliter existentem, ymmo ita distinguerentur inter se illa ac si essent finita. Infinitas igitur in talibus non est ratio quod aliquid ydemptificet sibi omne conpossibile in eodem.

5 <2> Secundum dictum negativum sit illud : quod partes infiniti intensive non ydemptificant se ad invicem, sed una est extra aliam. Et pono exemplum : si calor esset infinitus intensive, et siccitas ejus intensive infinita, et color ejus, scilicet rubedo, infinita intensive, non propter hoc calor ydemptificaret sibi
10 siccitatem realiter, nec colorem, nec econverso ; ergo videtur quod infinitas non sit ratio quare aliqua ydemptificantur realiter adinvicem.¹⁰

<Ad propositum>

Nunc autem restat inquirere de primo motore : an, cum ejus
15 essentia sit infinita formaliter, ratione sue infinitatis ydemptificet sibi omne sibi conpossibile.¹¹

<Accipiendo ‘rem’ per modum abstracti> Fertur a quodam^a quod essentia primi motoris ydemptificat sibi ratione sue infinitatis omne conpossibile sibi realiter, non tamen formaliter. Istud autem dictum sic potest habere evidenciam, quia aliter in quantitate
20 virtutis, aliter in quantitate molis : quoniam aliquod totum quantitate virtutis potest esse omnino simplex indivisibile in plures res – sicut intelligencia separata, que est quanta quantitate virtutis, est tamen simplex et indivisibilis in plures res, sicut communiter fertur. Hoc igitur concesso, apparet quod res essencie primi motoris
25 ydemptificat sibi realiter omnem realitatem sibi conpossibilem, sic quod nulla est distinctio inter realitatem essencie et realitates omnium aliorum, quoniam una realitas tanquam modus intrinsecus¹² sibi correspondet (essencie et omnibus aliis) ; nam si realitas essencie caloris esset infinita formaliter, necessario clauderet in se
30 omnes gradus caloris – sic realitas essencie primi motoris formaliter infinita claudit infra se realiter omnes realitates et ydemptificat eas sibi.

2 illa EV] ista infinita R – 4 ydemptificet VR] ydemptificaret E – 7 calor ER] add. ignis V – infinitus intensive EV] add. propter hoc unus gradus caloris ut ydemptificaret sibi alium similiter si calor esset infinitus intensive R – 9 infinita EV] infinitus R – 11 non R] om. EV – 12 adinvicem EV] sibi invicem R – 14 sue EV] om. R – 15 sibi EV] om. R – conpossibile EV] conponibile R – 16 a EV] de R – 19 evidenciam E] apparenciam VR – aliter EV] add. est R – 21 simplex EV] add. et R – 22 intelligencia EV] includencia R – 22-24 sicut intelligencia separata...plures res VR] om. E – 25 res essencie EV] essentia R – 26 realiter omnem realitatem EV] omnem realitatem realiter R – 29 caloris EV] om. R – 32 realiter E] eminenter VR.

^a Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 4, pars II, trad. cit. p. 293 sq., §217.

– Et si arguas quod : Realitas lineae infinite non ydemptificat sibi realitatem superficiae infinite, et tamen utraque realitas est infinita,

– respondeo quod : Realitas lineae infinite non est infinita simpliciter, sed tantum secundum quid, ideo non claudit infra se omnes realitates simpliciter nec ydemptificat sibi omnem aliam conponibilem, sed tantum claudit et ydemptificat sibi omnem realitatem suae speciei, scilicet omnium linearum ; realitas autem essentiae primi motoris est infinita simpliciter, ideo non tantum ydemptificat sibi omnes gradus realitatis essentiae, ymmo etiam omnes gradus realitatum sibi conpossibilia in eodem.

– Et si queras an quidditas essentiae primi motoris ydemptificet sibi omnes alias quidditates formaliter in eo existentes : videtur a quodam quod sic, quoniam ipsa quidditas essentiae est formaliter infinita, ergo propter infinitatem realitas essentiae ydemptificat sibi omnem aliam quidditatem sibi conponibilem in eodem sicut propter infinitatem realitates essentiae ydemptificant sibi omnem aliam realitatem sibi conpossibilem.^a

– Sed ista consequentia non videtur esse necessaria, unde non sequitur ‘si realitas essentiae propter infinitatem ydemptificat sibi omnem aliam realitatem sibi conpossibilem, ergo quidditas essentiae propter infinitatem ydemptificat sibi formaliter omnem quidditatem sibi conpossibilem’, sicut non sequitur ‘linea propter infinitatem ydemptificat sibi omnem lineam conponibilem, ergo ydemptificat sibi omnem superficiem’.¹³ Ratio huius est ista : quoniam infinitas bene est ratio ydemptificandi illa quae sunt ejusdem naturae et speciei, non autem quae sunt alterius rationis et speciei¹⁴ ; ideo realitas essentiae propter infinitatem simpliciter ydemptificat sibi omnes gradus suae naturae et speciei – id est omnes gradus realitatis sibi conpossibiles –, non autem propter infinitatem illa ydemptificat quae non sunt suae naturae et speciei, ut quidditatem essentiae et intellectus, et voluntatis, et aliorum attributorum. Palam autem quod conformiter est dicendum quod quidditas essentiae primi motoris

2 utraque EV] om. R – 5 claudit EV] concludit R – 10 omnes...ymmo VR] om. E – 11 realitatum EV] omnium realitatum R – conpossibilia EV] conponibilia R – 13 sibi EV] om. R – 14 quodam] quibusdam VR – 15 formaliter VR] add. omnem quidditatem sibi conponibilem in eodem sicut propter infinitatem E – infinita... infinitatem VR] om. E – 16 realitas essentiae EV] om. R – 16-18 omnem aliam quidditatem...ydemptificant sibi R] om. EV – 21 infinitatem ER] add. essentiae V – 22 ydemptificat sibi EV] add. formaliter R – 23 propter infinitatem...quidditas essentiae EV] om. R – 25 conponibilem EV] om. R – 26 ratio huius est ista EV] et ratio hic assignatur R – 28 quae EV] illa quae R – 29 infinitatem EV] add. sequitur R – 31 suae naturae et speciei id est omnes gradus EV] om. R – conpossibiles EV] conponibilis R – 32 ydemptificat E] add. sibi VR.

^a Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 4, pars II, trad. cit. p. 287 sq., §200-202.

propter infinitatem simpliciter ydemptificat sibi omnes gradus sue nature et speciei, scilicet omnes gradus essencie – nec aliquid sibi deest, sed omnes infra se claudit –; non tamen ydemptificat sibi propter infinitatem illa que sunt alterius nature et speciei, ut
5 quidditatem intellectus et voluntatis et aliorum attributorum, et econverso.

Manifestum est ergo quod ista que sunt dicta supponunt quod ‘res’ vel ‘realitas’ primi motoris sit quidam modus intrinsecus essencie primi motoris et omnium quidditatum,
10 distinctus ab illis sicut modus intrinsecus ab eo cujus est modus¹⁵; et isto modo potest sustineri quod omnia que sunt in primo motore in eodem supposito propter infinitatem ydemptificantur ad invicem realiter, non tamen ‘formaliter’, sed cum ydemptitate reali inmanet distinctio formalis.¹⁶

15 <Accipiendo ‘rem’ per modum resultantis> Amplius autem accipiendo ‘realitatem’ non per modum subtracti et modi intrinseci, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei a quidditate cujus est, sed magis accipiendo ‘rem’ per modum resultantis vel per modum predicati, sic quod omne positivum dicatur ‘realitas’ quedam, sicut
20 in nostra *Methaphisica*^a fuit declaratum,¹⁷ restat inquirere an infinitas sit ratio ydemptificandi ‘realiter’ illa que sunt in primo motore, et eciam ‘formaliter’. De hoc autem videntur esse duo dicta contradictoria.

<1> Primum autem dictum est affirmativum: quod sic,
25 nam infinitas essencie primi motoris est infinita simpliciter et transcendens, ergo non tantum ydemptificat sibi illa que sunt nature ejusdem et speciei, sed eciam ydemptificat sibi omne positivum conpossibile cum ea, ita quod nichil sibi deest nec est aliquid extra accipere quod sit positivum – alias non diceret
30 positivum infinitum simpliciter –, et omnia positiva sibi ydemptificat realiter et formaliter, quoniam realitas et formalitas sunt omnino idem secundum sic ponentem. Unde videtur esse ymaginacio¹⁸ talis: quod essencia primi motoris est indivisibilis et simplex et infinita simpliciter, unitive continens et ydemptice sibi
35 intellectum et voluntatem et omnem aliam perfectionem

3 aliquid ER] aliquis gradus V – 12 in eodem supposito EV] et in eodem supposito R – 13 adinvicem realiter non tamen EV] om. R – 14 inmanet E] manet VR – 17 ut EV] nec quod R – distinguatur VR] distinguebatur E – 18 per modum resultatit vel EV] om. R – 19 sic EV] om. R – dicatur] add. esse VR – 20 declaratum EV] dictum R – 26 illa EV] omne conpossibile R – 29 diceret EV] diceretur R – 31 realitas et formalitas ER] realitates et formalitates V – 33 indivisibilis VR] individualis E – 34 simpliciter EV] add. universale R.

^a Cf. *Metaph.*, III, cap. 1, fol. 19 rb sq., trad. Annexe I, 3, p. 676 sq.

simpliciter, sive sit ejusdem rationis cum ea sive sit alterius
rationis, prout tales proprietates reperiuntur in istis inferioribus.
Et in hoc modo ponendi conveniunt omnes moderni philosophi et
antiqui, dicentes primum motorem esse ‘unum suppositum
5 infinitum actu, continens in se unitive et ydemptice omnia que
sunt in ipso absque aliqua distinctione et non-ydemptitate ex natura
rei (nec reali nec formali), cui nichil deest sibi conpossibile, nec
aliquod positivum est in eo extra accipere’, alias non esset ‘ens
infinitum’ simpliciter et transcender. Alii autem motores
10 secundum eos non sunt sic infiniti simpliciter, quoniam non
ydemptificant sibi omne illud quod est conponibile eis, ymmo est in
eis aliquid positivum formaliter extra quidditatem eorum et
essenciam, sicut multa accidencia eis – ideo non sunt infiniti
simpliciter.

15 <2> Manifestum est autem quod, licet iste modus ponendi
sit communis pluribus, non tamen ipsum recipimus, quoniam
contrarius est principiis positus in nostra *Methaphisica*,¹⁹ et eciam in
hac *Theologia*: dictum est enim in nostra *Methaphisica* quod
quidditas entis est univoca primo motori et aliis, et quod ipsa
20 contrahibilis est per differenciam^a; similiter substancia et spiritus,
intellectus et voluntas, et sic de pluribus aliis, univoce dicuntur
‘univocacione reali’ de primo motore et aliis. Palam autem quod,
istis principiis positus, consequenter est dicendum quod essencia
primi motoris propter suam infinitatem non ydemptificat sibi
25 omne conpossibile cum ea, quoniam non ydemptificat sibi
quidditatem entis omnimode absque omni non-ydemptitate, nec
quidditatem substancie, nec aliquid predicamentum univocum
commune sibi et aliis, quoniam, cum omnia predicata univoca que
sunt in primo motore formaliter reperiantur in aliis, sequitur quod
30 essencia primi motoris in aliis eciam reperiretur formaliter et
predicaretur de ipsis, quod est falsum. Adhuc autem manifestum
est quod, si essencia primi motoris propter infinitatem suam
ydemptificet sibi intellectum et voluntatem et omnia ejus

2 sive sit alterius rationis EV] sive non R – reperiuntur EV] reperientur R – 3
conveniunt EV] convenient (?) R – omnes E] plures VR – 6 aliqua E] omni VR – 7
cui EV] cum R – 8 aliquod R] aliquid EV – 9 et transcender EV] transcendens R
– 10 simpliciter EV] om. R – 17 principiis ER] add. nostris V – 18 dictum est enim
EV] add. supra R – 19 primo motori R] primi motoris EV (?) – 23 istis principiis
EV] de istis principiis R – 25 conpossibile EV] conponibile R – 28 commune EV]
om. R – predicata ER] predicamenta V – 29 sequitur EV] frequenter R – 30 in aliis
V2] et aliorum E, et aliis R – reperiretur V] reperiatur E, reperietur R – 31
predicaretur VR] predicetur E – 33 ydemptificet EV] ydemptificaret R – sibi EV]
add. formaliter R – 1 sequitur EV] frequenter R.

^a Cf. *Metaph.* I, cap. 6, fol. 9 ra sq., Annexe II, p. 733 sq.; *Metaph.* IX,
Annexe I, 5, p. 682.

attributa, sequitur quod in primo motore non esset formaliter nisi una quidditas formalis omnibus modis una, et ista diceretur quidditas essencie, et per consequens sequeretur quod ibi non esset formaliter quidditas intellectus, nec quidditas voluntatis, et sic de
5 aliis, ita quod in primo motore non essent ista attributa secundum suas rationes formales, sed tantum essent ibi eminenter seu equipollenter, quia ibi esset una quidditas que ‘supereminenter’ et ‘superequipollenter’ esset intellectus et voluntas,²⁰ et veritas et bonitas, et sic de aliis attributis – et bene vides quod ista sunt
10 multum dissona nostris principiis methaphisicis, quoniam tunc periret omnis univocacio cujuscumque predicati ad primum motorem et ad ista inferiora.

Dicamus autem, sequendo principia nostra methaphisicalia, quod essencia primi motoris propter ejus infinitatem simpliciter
15 non ydemptificat sibi alia que sunt alterius rationis ab illa, ut intellectum et voluntatem et alia attributa, nec eciam predicata primi modi dicta de ipso, cum unum sit contrahibile et aliud contrahens – et per consequens aliququaliter ‘non-idem’, quoniam nichil contrahit se ipsum ; nec attributa propter infinitatem se ipsa
20 ydemptificant, alias non remanerent ibi secundum suas rationes formales. Attamen debes diligenter advertere quod ‘aliquid ydemptificare sibi aliud’ habet duplicem intellectum : [1] unum quod ydemptificet sibi aliud ydemptitate absoluta que excludit omnes distinctiones seu non-ydemptitates aliquorum ; [2] alium
25 autem potest habere intellectum : quod idem ydemptificet sibi aliud ydemptitate relativa qua ydemptificantur aliqua inter se vel in tercio, que indivisio relativa non excludit omnes distinctiones seu non-ydemptitates ex natura rei. Palam autem quod nostra intencio est hic loqui de ydemptitate absoluta, cum dicimus quod
30 ‘infinitas non est ratio ydemptificandi essenciam primi motoris et alia attributa’, quoniam essencia primi motoris propter ejus infinitatem simpliciter non ydemptificat sibi ydemptitate absoluta omne sibi conpossibile ; non autem negamus quin propter ejus infinitatem ydemptificet sibi omne conpossibile sibi ydemptitate
35 relativa, quoniam omnia que sunt in primo motore sunt idem per omnimodam indistinctionem relativam.²¹

1 sequitur EV] frequenter R – formaliter EV] precise V, om. R – 2 formalis E] formaliter VR – 3 sequeretur EV] sequitur R – 12 ad ista inferiora EV] add. sequitur R – 14 propter EV] per R – 16 nec ER] ut V – 18 aliququaliter non idem EV] aliqua ydemptificat R – 20 ibi VR] sibi E – 22 aliquid ydemptificare sibi aliud EV] aliquid aliud ydemptificare R – 23 aliud EV] aliquid R – 24 omnes distinctiones seu non-ydemptitates E] omnem distinctionem seu non-identitatem VR – 25 idem EV] om. R – 26 qua RV] que E – aliqua EV] add. duo R – 27 relativa ER] respectiva V – 28 omnes...ydemptitates E] omnem distinctionem seu non-identitatem VR – 33 sibi EV] om. R – 34 conpossibile EV] conponibile R – ydemptitate E] indistinctione VR.

– Et si queras an essentia primi motoris ydemptificet sibi uniformiter omne sibi conpossibile et realiter et formaliter,

– Respondeo quod: [1] Accipiendo ‘rem’ pro modo intrinseco quidditatis distincto ex natura rei a quidditate, sicut
5 supra dictum fuit,^a diceretur quod essentia primi motoris propter
infinitem ejus ydemptificat sibi omne conpossibile sibi formaliter
‘ydemptitate relativa’, ita quod intellectus et voluntas et essentia
primi motoris, et breviter omnia sint idem formaliter et una
formalitas ydemptitate relativa, quia per indivisionem et
10 indistinctionem unius formalitatis ab alia. Quidditas igitur entis que
contrahibilis est et ejus differentia contrahens sunt unum formaliter
per indivisionem, quia sunt ab invicem indistincta; cum hoc tamen
stat quod non sunt idem formaliter non-ydemptitate absoluta, licet
sint idem ydemptitate relativa – et sic intellexit positor
15 formalitatum: quod cum ydemptitate reali stat non-ydemptitas
formalis, et quod infinitas essencie primi motoris est ratio
ydemptificandi sibi omnia alia realiter ydemptitate absoluta, et ratio
ydemptificandi sibi omnia alia formaliter ydemptitate relativa, vel
indivisione cum qua stat non-ydemptitas formalis.^b Iste intellectus
20 est* probabilis, accipiendo ‘rem’ pro modo intrinseco quidditatis.

[2] Attamen accipiendo ‘rem’ in intellectu secundo per
modum resultantis, et accipiendo quod ‘quidditas’ et ‘realitas’ sunt
penitus idem ydemptitate absoluta, tunc dicendum est quod essentia
primi motoris propter ejus infinitatem non ydemptificat sibi alia que
25 sunt in ea formaliter ydemptitate absoluta, nec formaliter nec
realiter, sed tantum ydemptificat sibi illa per indistinctionem
relativam – unde nec realitas essencie ydemptificat sibi realitatem
intellectus et voluntatis realiter, sic quod extremum sit extremum, et
quod hoc sit hoc, et quod hec realitas sit illa ydemptitate absoluta,
30 sed tantum quod est indistincta relative ab ista; nec similiter
ydemptificat ista formaliter, sic quod illa formalitas sit illa
ydemptitate absoluta, sed tantum quod sit illa per indivisionem
relativam.

I queras *EV*] *queris R* – 2 conpossibile *EV*] conpossibile *R* – 3 quod *EV*] tibi *R* – 4
quidditate *ER*] *add.* *cujus est modus V* – 5 supra *EV*] singularia *R* – 6 conpossibile
EV] conpossibile *R* – 7 ita *EV*] item *R* – 8 essentia *VR*] existencia *E* – sint *EV*] que
sunt *R* – 11 et ejus differentia *EV*] et in ejus differentia *R* – 13 stat *E*] *add.* semper
VR – non sunt idem *EV*] sunt non idem *R* – 14 sic *R*] si sic *EV* – 15 positor
formalitatum *EV*] doctor formalitatum *R* – quod *EV*] *om.* *R* – 18 et ratio *EV*] et est
ratio *R* – 19 ydemptitate relativa vel indivisione *EV*] indistinctione relativa *R* – 20
est*) sunt *E*, fuit *VR* – 20-22 accipiendo ... attamen *EV*] *om.* *R* – 22 in intellectu
secundo *EV*] *om.* *R* – 24 sunt *EV*] sint *R* – 29 ydemptificat *EV*] nec ydemptificat *R*
– 33 sit illa *EV*] sic quod *R* – 34 indivisionem *E*] indistinctionem *VR*.

^a *Cf. supra*, p. 336 sq.

^b *Cf. Scotus, Ordinatio* I, dist. 2 pars 2 q. 4 ad 2 B, p. 349-361; I, dist. 8
pars 1 q. 4, trad. cit. p. 260 sq.

- Et si arguas : Si essentia primi motoris non ydemptificat propter infinitatem intellectum et voluntatem nisi tantum ‘relative’ per indistinctionem, sicut differentia cum genere est idem relative, igitur sequitur quod essentia poterit habere rationem partis quantumcumque sit infinita, et quod sit extra ipsam accipere aliquid aliud, et ulterius quod infinito sit aliquid majus ; et adhuc sequitur quod poterit componere, et quod primus motor erit compositus,
- respondeo quod quando de componibilitate et inconponibilitate primi motoris inquiremus, tunc dissolvemus istam difficultatem, ideo usque ad locum illum differatur.^a Palam autem quod ex prehabitis patet quid ad primam et secundam dubitationem sit dicendum.

<Ad secundam>

De dubitatione autem secunda*^b restat nunc aliquid perscrutandum. Est autem dubitatio secunda* ‘an omnia que sunt in primo motore sint infinita unica infinitate, vel quodlibet ibi formaliter existens sit infinitum propria infinitate’. Et de hoc sunt duo dicta opposita.

<1> Primum dictum est affirmativum : omnia in primo motore unica infinitate sunt infinita, quoniam non sunt ponenda plura sine necessitate ; nulla autem necessitas est ponere plures infinitates quia sufficit una, quoniam sicut in primo motore sufficit unica res a qua omnia que sunt in eo dicuntur ‘veri’, sicut unica existentia a qua omnia dicuntur existere, et una eternitas a qua omnia dicuntur eterna, sic sufficit unica infinitas essentie primi motoris a qua omnia dicuntur infinita ; et sicut in quantitate molis materia et forma, et compositum, et accidentia omnia dicuntur quanta unica quantitate, sic unica quantitate virtutis, scilicet infinitate, omnia dicuntur infinita.

3 per indistinctionem EV] et per i. R – sicut EV] sic quod R – 4 essentia EV] add. primi motoris R – 9 quod quando EV] tibi cum R – 10 componibilitate et inconponibilitate EV] compositione et inconpositione R – 11 tunc dissolvemus istam difficultatem EV] hanc dubitationem dissolvemus R – locum illum EV] illud tempus R – 12 quod ex prehabitis patet EV] ex dictis in phisicis R – 13 sit EV] est R – 14-15 secunda...secunda*] tercia...tercia EVR – 16 sint EV] om. R – 20 omnia in primo motore EV] quod omnia que sunt in primo motore R – 21 plures R] plura EV – 23 veri V] rei E, reari R – 29 infinitate ER] infinite V.

^a Cf. *infra*, p. 348 sq.

^b Cf. *supra*, p. 335, l. 11-14.

<2> Aliud vero dictum est oppositum ab aliis : quod non est
prescise unica infinitas in primo motore sed plures, et tot quot sunt
ibi rationes formales quidditative absolute distincte ex natura rei.
Racio hujus dicti talis est : quoniam sicut in istis inferioribus, in
5 quibus sunt formales rationes quidditative distincte formaliter,
necessario sunt diverse magnitudines virtutis et diverse finitates que
consequuntur rationes istas formales – non enim eadem magnitudo
perfectionis et virtutis consequitur essenciam anime, et intellectum
et voluntatem, similiter subjectum et propriam passionem –, sic in
10 primo motore, in quo reperiuntur tales rationes formales ex natura
rei distincte, alia et alia magnitudo perfectionis et virtutis
consequitur essenciam primi motoris et intellectum ejus, et alia
voluntatem ejus, et sic de aliis proprietatibus primi motoris.

Adhuc autem manifestum est quod si infinitas sit quidam
15 modus intrinsecus essencie primi motoris per se pertinens ad
ipsam et ejusdem generis cum ipsa (si ipsa esset in genere),
ejusdem inquam generis per reductionem – sicut existencia et
realitas substancie, que sunt ejusdem modi intrinseci, per
reductionem pertinent ad genus substancie –, sequitur necessario
20 quod quot erunt rationes formales genere distincte, tot erunt tales
modi intrinseci, scilicet infinitates.²²

Quocumque igitur modo accipiatur infinitas, vel pro modo
intrinseco immediate (scilicet perfectionis vel quidditatis), seu pro
modo intrinseco magnitudinis (et ex consequenti cujuslibet
25 quidditatis absolute), semper secundum numerum rationum
formalium erit numerus infinitatum.

– Et si dicas quod : Infinitas est ratio ydemptitatis aliquorum
in abstracto^b, ut essencie et proprietatum suarum, ergo oportet quod
sit una in specie, quoniam ratione infinitatis in qua conveniunt et a
30 qua non abstrahunt, licet prescindantur ab illis, est vera propositio
abstracti de abstracto,

– respondeo : Sive sit tantum una infinitas sive sint plures,
semper est propositio vera abstracti de abstracto quamdiu non sit
abstractio ab infinitate ; si tamen tantum possent abstrahi extrema
35 quod fieret abstractio eciam ab infinitate, tunc non remaneret
propositio vera, quia extremum non est extremum nisi ratione
tercii.²³

I aliud *EV*] at *R* – 2 unica *EV*] una *R* – 7 finitates *VR*] infinitates *E* – 8 perfectionis
EV] perfectionalis *R* – consequitur *EV*] consequuntur *R* – 13 ejus *EV*] *om.* *R* – 16
pertinens *R*] pertinentis *EV* – 17 ejusdem inquam generis *EV*] inquam generis in
quam *R* – 18 ejusdem *ER*] ejus *V* – 20 quod *EV*] *om.* *R* – 22 infinitas *VR*] *om.* *E* –
26 infinitatum *EV*] infinitum *R* – 29 in specie *E*] in se *VR* – 30 licet *VR*] *om.* *E* –
33 respondeo...abstracti de abstracto *EV*] *om.* *R* – tunc *EV*] et *R*.

^b Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 4, pars 3 (ad arg.), trad. cit. p. 295, §220.

<Ad primum dictum> At vero cum arguis quod ‘una infinitas sufficit, nec plures sunt ponende sine necessitate’, dicitur quod ibi est necessitas, quia rationem formalem cujuslibet quidditatis in primo motore sequitur infinitas, nec videtur quod omnes rationes
5 formales sibi determinant unam infinitatem, sicut nec unam perfectionem – sicut nec in creaturis rationes formales dispartate determinant sibi unam perfectionem finitam, sed aliam et aliam ; tum quia infinitas illa, si esset una tantum, vel esset per se modus intrinsecus entis et primo, et quasi per accidens aliorum, vel esset
10 eque primo modus omnium perfectionum attributabilium et essencie – utrumque est inconveniens, ergo etc.

– Et si adhuc queras an primus motor, cum sit infinitus, sit omnia alia que habet, ita quod sit omnino idem habens et illud quod habetur,

15 – respondeo : Ex prioribus patet quid sit dicendum, quoniam primus motor est idem cum omnibus que habet ydemptitate relativa, non autem ydemptitate absoluta.

Dictum est igitur de infinitate entitativa intensiva primi motoris. Nunc restat perscrutatio de infinitate duracionis et vigoris.
20 De infinitate autem duracionis primi motoris satis dictum est in *Phisicis* sicut ars ista requirit,^a nec oportet hic repetere. De infinitate autem primi motoris in vigore inferius erit sermo cum de potencia productiva primi motoris erit perscrutatio.

<De inpartibilitate et indivisibilitate primi motoris>

25 Quoniam autem primus motor dicitur ‘inpartibilis’ et ‘indivisibilis’ et ab antiquis philosophis et a modernis, ergo de ista per se passione negativa primi motoris est perscrutandum.

<1> Sit igitur prima propositio talis : primus motor est omnino inpartibilis extensive. Racio hujus est ista : quoniam nullam
30 habet extensionem vel magnitudinem, cum non sit corpus nec virtus in corpore.

4 cujuslibet quidditatis EV] cujuslibet entis quidditatis absolute R – 6 unam E] unicam V per unam R – 7 perfectionem EV] om. R – 8 aliam et aliam VR] alia et alia E – vel esset EV] vel plures esset R – 9 per se modus intrinsecus ER] modus intrinsecus per se essencie V – et primo EV] corr. eque primo R – quasi EV] om. R – 10 modus E] add. intrinsecus VR – 11 ergo etc. EV] om. R – 12 sit EV] scit R – 18 entitativa intensiva ER] extensiva et intensiva V – 19 nunc EV] om. R – 22 erit EV] fiet R – 23 erit perscrutatio EV] fiet nostra perscrutatio ideo ad illud tempus differatur R – 26 ergo de ista...perscrutandum EV] igitur de ista per se passione primi motoris perscrutemur que est negativa R – 29 extensionem vel magnitudinem E] extensivam magnitudinem VR.

^a *Physica*, lib. V, cap. 4, fol. 65 vb sq.

<2> Secunda propositio est ista : primus motor non est divisibilis in materiam et formam cum sit omnino immaterialis,²⁴ nec est divisibilis sicut perfectio dividitur secundum divisionem sui subjecti, cum nullius corporis sit perfectio – ipse enim est motor
5 primus qui nulli mobili seu corpori est appropriatus.

<3> Tercia propositio sit talis : primus motor est omnino inpartibilis et indivisibilis in plures gradus perfectionis ejusdem rationis. Et intelligo sic istam propositionem : quod essentia primi motoris est omnino inpartibilis et indivisibilis in plures
10 gradus essencie ejusdem rationis, sic quod habeat magnitudinem perfectionis resolubilem in plures gradus essencie ejusdem rationis ; sed ipsa essentia primi motoris est omnino indivisibilis. Similiter intellectus primi motoris est simpliciter indivisibilis in
15 plures gradus intellectus ejusdem rationis, et conformiter idem est dicendum de qualibet perfectione existente formaliter in primo motore – quod quelibet est simpliciter indivisibilis et inpartibilis in
plures gradus ejusdem rationis. Unde non est ymaginandum quod, sicut calor intensus continet in se gradus plures caloris
distinctos ex natura rei inter se in quos est divisibilis et resolubilis,
20 sic essentia primi motoris (et quecumque alia perfectio) contineat infra se plures gradus ejusdem rationis distinctos ex natura rei, sed magis ipsa essentia primi motoris et quecumque alia perfectio est simpliciter inpartibilis et indivisibilis in plures gradus ejusdem
rationis.²⁵

– Et si arguas quod : Albedo quanto perfectior est tanto plures gradus ejusdem rationis infra se continet, similiter
substantia plures gradus entitatis continere videtur quam accidens, et substantia spiritualis plures gradus continet quam
corporalis et sic semper ascendendo usque ad primum motorem –
30 videtur quod ejus essentia plures gradus entitatis contineat quam quecumque alia essentia, ymmo gradus entitatis infinitos infra se continet, cum sit formaliter infinita infinitate proprie nature et speciei (cui nullus gradus deest, nec ultra est aliquis alius gradus
ejusdem rationis accipiendus), ergo videtur quod ipsa sit divisibilis
35 et partibilis in istos gradus quos infra se claudit, et cum sint infiniti, erit divisibilis in infinitum,

3 in materiam...nec est divisibilis EV] om. R – dividitur VR] dicitur E – 13 intellectus EV] ipse intellectus R – 18 in se EV] infra se R – 19 distinctos EV] distincta R – divisibilis ER] dimissibilis V – 20 sic essentia EV] sic quod essentia R – 22 quecumque EV] quelibet R – 23 plures gradus EV] add. tales R – 24 est EV] om. R – 25 infra se EV] in se R – 27 plures gradus continet EV] plures gradus entis in se continet R – 29 corporalis EV] substantia corporalis R – 31 essentia EV] encia R – 32 formaliter infinita R] forma infinita V, formaliter in infinita E – 33 alius EV] om. R.

– respondeo tibi dimissa albedine, que forte est divisibilis in
 plures gradus cum sit intensibilis et remissibilis : dicamus de aliis
 que non recipiunt intensionem et remissionem. Nam concedimus
 quod substantia entitative excedit accidens non excessu
 5 mathematico (quod constet ex entitate accidentis et aliquo alio
 addito), quia tunc, sicut arguis, substantia esset resolubilis, sed
 excedit eum excessu entitativo et perfectionali equipollenter, sic
 quod substantia continet equipollenter omnem gradum entitatis
 accidentis, licet sit in se eque simplex vel simplicior quam
 10 accidens – sicut est ordo perfectionis in speciebus : species enim*
 perfectior non est conposicior, ymmo simplicior specie
 imperfectiori, unde anima rationalis simplicior est vel eque
 simplex sicut actus intelligendi, et tamen excedit entitative illum
 equipollenter ; ergo semper ascendendo usque ad essenciam primi
 15 motoris, ista excedit omnem aliam entitatem in infinitum excessu
 entitativo, et tamen simplicissima est et indivisibilis in plures
 gradus ejusdem rationis. Est igitur ymaginandum quod essencia
 primi motoris est quoddam positivum omnino simplex et
 indivisibile, et in qua essencia – stando prescise infra essenciam –
 20 nulla est omnino divisibilitas nec distinctio in ipsa, nec aliqua non-
 ydemptitas in natura ejus, sed simplex indivisibilis et
 inpartibilis ; unde qui posset eam videre intuitive quantum visibilis
 est, videret quod ipsa est simpliciter indivisibilis in plures gradus
 ejusdem rationis.²⁶

25 <4> Quarta propositio : primus motor non est simpliciter
 indivisibilis in plura alterius rationis. Hoc probatur, quoniam in
 primo motore sunt plures perfectiones et proprietates alterius
 rationis distincte inter se et ab essencia primi motoris, sicut
 intellectus ejus et voluntas, et intellectio et volicio, et sic de
 30 pluribus aliis que in primo motore ex natura rei distinguuntur,
 quoniam licet quelibet proprietas primi motoris sit formaliter
 infinita, et ydemptitate absoluta (que excludit omnem non-
 ydemptitatem), ydemptificet sibi omnes gradus posibles sue
 nature et speciei (que sunt ejusdem speciei), non tamen quelibet

4 entitative excedit EV] excedit entitatem R – non EV] in R – 5 quod constet R] sic
 quod constet VR – 9 entitatis accidentis EV] accidentis entitatis R – licet R] sed
 licet EV – 10 est R] om. EV – enim*] tamen EVR – 11 non est conposicior ymmo
 simplicior EV] est ymmo simplicior R – 16 est EV] om. R – indivisibilis EV]
 omnino indivisibilis R – 19 et EV] om. R – 21 in natura VR] tantum nature E(?) –
 sed simplex indivisibilis EV] sed est simpliciter indivisibilis R – 22 qui EV] om. R
 – quantum R] quoniam EV – 23 simpliciter EV] simplex R – 27 plures EV] corr.
 multe R – proprietates EV] propterea R – 29 et intellectio EV] intelligo R – 32 et
 ydemptitate absoluta EV] et ydemptificet sibi ydemptitate absoluta R – 34 que EV]
 et qui sunt R.

proprietas ydemptificat sibi aliam propter ejus infinitatem ydemptitate absoluta, sed tantum ydemptitate relativa (que non excludit omnem non-ydemptitatem ex natura rei). Proprietates ergo in primo motore sunt precise ex natura rei una ab alia, ergo primus
5 motor non est simpliciter indivisibilis et inpartibilis, ideo divisibilis et partibilis et prescindibilis ex natura rei in plures proprietates alterius rationis.

<5> Quinta propositio sit talis : essentia primi motoris non est indivisibilis nec inpartibilis in plures gradus alterius rationis.
10 Probat, quoniam essentia primi motoris est constituta ex quidditate contrahibili et quedam alia contrahente que non sunt idem ex natura rei, quia nullum contrahit se ipsum sed aliud – essentia primi motoris est constituta ex talibus principiis intrinsecis, sicut magis expresse fuit dictum in fine *Methaphisice* in
15 tractatu de divisione entis.^a Palam etiam hoc ex prioribus dictis : quia essentia primi motoris proprie est diffinibilis, et per consequens resolubilis in plures gradus alterius rationis, nam plures conceptus contrahibiles quidditativos et contrahentes qualitativos per se includit – includit namque perseitate primi modi spiritum et
20 substanciam, et ens illimitatum, et ultimate quidditatem entis, in quo est status cum omnino sit indivisibilis et inpartibilis et simpliciter simplex.²⁷

– Et si arguas : Tunc sequitur quod quidditas entis sit simplicior quam essentia primi motoris,
25 – respondeo quod simplicior est simplicitate opposita divisibilitati in plures gradus ejusdem rationis.

Manifestum est autem quod conformiter est dicendum de proprietatibus primi motoris : quoniam non simpliciter sunt inpartibiles et indivisibiles, sed magis sunt divisibiles in plures
30 gradus alterius rationis, cum sint constitute ex quidditate contrahibili et quidditate contrahente sicut essentia primi motoris. Omnes ergo includunt ens in quantum ens et aliquid aliud.

I ydemptificat *EV*] ydemptificet *R – 4* precise *ER*] distincte *V – una ab alia EV*] una distincta ab alia *R – 5* ideo *E*] sed est *V*, ymmo *R – 6* et prescindibilis *E*] et prescindibilis *V*, om. *R – 11* contrahibili *EV*] contrahibilis *R – quedam alia E*] quodam alio *VR – 12* nullum *EV*] nichil *R – 13* essentia *EV*] add. igitur *R – 14* in fine methaphysice *EV*] in nostra methaphysica *R – 15* prioribus *EV*] superioribus *R – 19* namque *EV*] add. per se *R – 21* status *R*] statuere *E*, om. *V – 26* in plures gradus *EV*] in plures partes gradus *R – 29* inpartibiles et *V*] om. *E*, impartibiles nec *R – sed magis sunt divisibiles VR*] om. *E*.

^a Cf. *Metaph.* IX, cap. 1, fol. 43 va, vel potius cap. 2 (« De predicatis univoce convenientibus prime intelligentie et aliis »), fol. 44 rb, trad. Annexe I, 5, p. 686 sq.

Hec sunt dicta de inpartibilitate primi motoris, que est ejus per se passio negativa.

<De inconponibilitate primi motoris>

Amplius autem de tercia passione negativa que est inconponibilitas perscrutemur: dicitur namque primus motor
5 inconponibilis et inconpositus. Videndum igitur est an primus motor sit conpositus conposicione ‘ex hiis’, et deinde an sit conpositus conposicione ‘cum hiis’. Dicam autem primo de conposito et conposicione in universali, et secundo ad nostrum propositum applicemus.

<De conposicione in universali>

<Conposicio ‘ex hiis’>

10 Condiciones conpositi a pluribus assignantur tales: conpositum namque includit aliquam imperfectionem, <1> quia includit partem potentialem; <2> secundo includit quandam alietatem ad suas partes; <3> tercio includit quandam posterioritatem; <4> quarto includit dependenciam ad suas partes;
15 <5> quinto includit quandam pluralitatem. De istis autem proprietatibus conpositi perscrutemur an vere sint vel non.

<1> Prima namque proprietas, que est quod ‘conpositum habet partem potentialem’, ex hoc patet: quia conpositum est quoddam totum, totum autem dicitur respectu parcium, pars
20 autem una est in potencia ad aliam, ergo conpositum includit partem potentialem. Ex hoc apparet quod includit quandam imperfectionem, quoniam pars imperfectior est quam totum cum totum sit majus sua parte, parti autem aliquid deest, ergo habet racionem imperfecti, et per consequens conpositum includens
25 partem quandam imperfectionem includit. Palam autem ex hiis quod omnis pars finita est ex quo sibi aliquid deest, et ex quo totum est majus sua parte, quoniam totum includit aliquid aliud quod deest parti. Ex hoc ulterius sequitur quod nullum infinitum

I inpartibilitate *EV*] partibilitate *R* – 2 passio *EV*] *om.* *R* – 4 perscrutemur *EV*] perscrutetur *R* – 5 videndum igitur est *EV*] perscrutemur *R* – 7-8 dicam autem ... universali *EV*] dicamus igitur aliquid ad nostrum propositum de conposicione in universali *R* – 9 ad nostrum propositum *EV*] ad utrumque conpositum *R* – 16 perscrutemur an vere sint vel non *EV*] per ordinem an vere sint vel non perscrutemur *R* – 17 que est quod *EV*] quam *R* – 18 partem *VR*] *om.* *E* – ex hoc patet quia *EV*] ex hoc quod *R* – 21 apparet *EV*] sequitur *R* – 23 autem *EV*] eciam *R* – aliquid *VR*] quidquid *E* – 24 habet racionem imperfecti *EV*] non habet racionem perfecti *add.* perfectum est cui nichil deest igitur imperfecti habet racionem *R* – 26 est *EV*] *om.* *R* – 27 aliud *E*] *om.* *VR*.

habet rationem partis, quoniam infinito in actu nichil deest sed totum est acceptum quidquid est acceptibile ; nichil eciam est majus infinito, cum infinitum a nullo possit excedi. Concluditur igitur quod infinitum in actu non potest habere rationem partis.

5 – Et si arguas quod : Superficies infinita existens in corpore infinito, similiter albedo infinita existens in superficie infinita componunt adinvicem et habent rationem partis, et sic de pluribus aliis infinitis ; corpus eciam infinitum includens superficiem infinitam et lineam infinitam est majus quam sit prescise superficies
10 infinita vel linea infinita ; et ideo sequitur quod aliquid est majus infinito,

 – respondeo tibi : Aliquid habere rationem partis potest intelligi dupliciter : [1] uno modo respectu proprie nature et proprie speciei, sic quod non includit infra se omnem gradum acceptibilem
15 sue nature vel speciei sicut possibile est esse in aliquo uno – sicut calor decem graduum habet rationem partis, quia non includit omnes gradus caloris acceptibiles et aliquis calor potest esse major eo, et isto modo calor infinitus in actu non potest habere rationem partis, nec aliquis calor potest esse major illo ; similiter linea infinita
20 in actu in isto intellectu non potest habere rationem partis, cum nulla sit major ista. [2] Alio modo dicitur aliquid habere rationem partis non respectu proprie nature et speciei – ymmo dicit totum ‘quidquid est sue nature et speciei possibile esse in uno’ –, sed respectu alicujus aggregati ex pluribus specie distinctis, quia
25 includit* infra se gradus alterius rationis – et sic conceditur quod albedo infinita subjective existens in superficie infinita haberet rationem partis, quoniam albedo non claudit infra se intrinsece aliquem gradum speciei ; ergo totum aggregatum, scilicet superficies alba, habet rationem totius respectu albedinis, et per
30 consequens est majus albedine infinita ; et sic potest concedi quod infinito aliquid est majus, et per consequens infinitum rationem partis potest habere.

 – Et si dicas quod : ‘Superficies alba infinita’ non dicit ‘majus’ quam ‘albedo infinita’ sed dicit ‘plus’, sicut duo puncta
35 non dicunt ‘majus’ quam unum punctum sed dicunt ‘plus’, quia ‘majus’ et ‘minus’ per se sunt passiones quantitatis finite – ubi

2 acceptibile E] in eo acceptibile V, in eo acceptibile R – nichil VR] nec E – 6 albedo infinita existens in superficie infinita EV] albedo existens infinita in superficie R – 7 habent EV] habet R – 15 acceptibilem EV] acceptabilem R – sue nature vel speciei E] sue proprie speciei VR – 16 habet EV] isto modo habet R – 17 acceptibiles EV] acceptabiles R – 20 illo EV] om. R – 23 dicit VR] dicitis E – totum ER] om. V – quidquid est ER] quod quid est V – nature et EV] om. R – 25 includit*] non includit VR, non (om. includit) E – se VR] om. E – 28 infra se EV] bis R – 29 totius VR] partis E – 32 rationem partis potest habere EV] habet rationem partis R – 34 duo VR] om. E – 35 majus EV] aliquid majus R.

ergo nulla est quantitas finita, ibi nec ‘majus’ nec ‘minus’ ; cum igitur albedo supponatur esse infinita et superficies*, aggregatum ex illis non erit ‘majus’ altero licet dicat ‘plus’,

5 – respondeo : Fertur quod ‘majus’ et ‘minus’ sunt ita per se
passiones infinite quantitatis sicut finite, quoniam quantitas finita et
infinita sunt ejusdem rationis, et per consequens quidquid erit passio
quantitatis finite erit et infinite. In isto igitur secundo intellectu
10 et modernis philosophis sit negatum communiter, et hoc
racionabiliter, quoniam licet in talibus sit plurium posicio,²⁸ non
tamen proprie ‘conposicio’, quia composicio requirit quod
conponencia habeant rationem partis primo modo dicte.

15 <Conclusio> Concludamus igitur de prima proprietate
compositi quod ejus prima proprietas est quod includit quandam
imperfectionem, quia partem possibilem, accipiendo proprie
compositum.

20 <2> Restat nunc de secunda proprietate compositi
perscrutandum, que talis est : quod ‘compositum includit quandam
alietatem a partibus’. Et de ista proprietate satis prolixè dictum fuit
in *Philosophia naturali*,^a quoniam in omni composito necessario est
aliquid preter partes, vel resultans vel additum ; sed que sit hec
realitas, an realis vel formalis vel modalis, a *Phisicis* supponitur,
quoniam non est presentis speculationis.

25 <3> Tercia proprietas fuit talis : quod ‘compositum includit
quandam posterioritatem respectu parcium, sicut principiatum
respectu principiorum et constitutum respectu constituencium’.
Sed que sit ista posterioritas non est certum : non enim est
posterioritas temporis, quoniam simul in eodem instanti possunt
30 esse compositum et partes ; nec proprie posterioritas originis, cum

2 igitur EV] dicitur R – esse EV] om. R – et superficies*] et superficiem E, et
similiter superficies V, om. R – aggregatum V] aggregatam E, aggregatio R – 3
altero EV] quam alterum illorum R – 5 quantitatis R] om. EV – 7
quidquid...infinite EV] quidquid erit per se passio unius quantitatis scilicet finite
erit passio quantitatis infinite R – 8 potest EV] posset R –^a posset V] om. E, potest
R – 9 posset EV] possit R – 10 communiter EV] om. R – 12 requiritur EV] requirit
R – 13 dicte EV] dicto R – 15 includit EV] includat R – 16 possibilem ER]
potencialem V – 18 restat nunc EV] est igitur R – 18 compositi EV] aliquid R – 19
que talis est quod EV] per talem modum quoniam R – 21 realitas EV] alietas R –
23 a phisicis supponitur EV] prehabitis (?) supponamus in phisicis R – 25
proprietas EV] add. compositi R – 30 in eodem instanti possunt esse EV] in eodem
in instanti possunt simul esse R.

^a Cf. *Physica*, I, cap. 4, fol. 48 va sq.

partes non originent totum licet causent (magis proprie pertinet ad causam productivam); nec est posterioritas perfectionis, quoniam compositum prius est perfectione partibus; nec est posterioritas cognitionis, quoniam compositum prius est
5 cognitione (saltem confusa) ipsis partibus; ergo posterioritas ista est posterioritas nature, a qua non convertitur subsistendi consequentia: sequitur enim 'compositum ergo partes', non tamen e converso.

<4> Quarta proprietas compositi talis est: quod
10 'compositum includit quandam dependentiam ad suas partes', quia, sicut fertur, partes constitutive causant compositum in genere cause materialis et formalis, ergo dependet ab ipsis – saltem compositum necessario dependet ab unione partium ad invicem, vel ab actione unitiva partium inter se, et hoc in
15 composito naturali et phisico; ergo compositum quandam dependentiam includit.

<5> Quinta proprietas compositi talis est: quod
'compositum necessario includit quandam pluralitatem', saltem ad minus quandam trinitatem, quoniam compositi naturalis sunt ad
20 minus tres res – scilicet due componentes et tertia resultans vel addita, vel tertia res que est 'unio relacio', vel tertia res que est 'unio actio' (actio scilicet unitiva unius partis ad aliam vel cum alia).

Iste igitur sunt quinque proprietates compositi compositione
25 'ex hiis'.

<Composicio 'cum hiis'>

Adhuc autem compositum dicitur aliquid 'cum hiis', licet non sit compositum compositione 'ex hiis', quemadmodum sunt 'simpliciter simplicia' que non componunt 'ex hiis', componunt tamen 'cum hiis' – sicut materia et forma, secundum plures, sunt
30 simpliciter simplices nec componunt compositione 'ex hiis', sunt tamen composite compositione 'cum hiis', quia adinvicem possunt

I magis proprie pertinet E] quia originatio magis spectat V, quia originatio proprie pertinet R – 6 ergo posterioritas ista est posterioritas nature EV] est ergo posterioritas nature R – 8 e converso EV] convertitur consequentia R – 11 constitutive] conti...e (?) ER, continencie V – 12 compositum...ergo EV] om. R – 19 compositi naturalis R] in omni composito naturali VR – 20 tres res EV] iste tres res R – due componentes et tertia resultans EV] due res componentes et tertia res resultans R – 21 unio relacio EV] in unio relacio R – 23 actio scilicet unitiva...cum alia EV] scilicet actio unitiva unius partis cum alia vel actio conservativa unionis unius partis cum alia R – 26 adhuc ... hiis EV] adhuc autem dicitur compositum cum hiis esse aliquid R – 28 componunt EV] componuntur R – 31 compositione EV] om. R.*

conponere. Et ut breviter omnia comprehendam : omne aliud a primo motore potest esse conpositum conposicione ‘cum hiis’, quia potest habere rationem partis, et aliquid sibi deest ad quod est in potencia, et potest ipsum recipere vel in ipsum recipi.

5 Hec igitur dicta sunt de conposicione in universalis et de conposito conposicione ‘cum hiis’. Hec igitur sunt ad nostrum propositum applicanda in conposicione primi motoris.

<Ad propositum>

10 Nunc autem, ad propositum revertentes, perscrutemur an primus motor sit simpliciter inconpositus conposicione ‘ex hiis’ et inconponibilis conposicione ‘cum hiis’, que eciam proprietas conpositi sibi repugnat et que non.²⁹

<Conposicione ‘ex hiis’>

15 <2> Sit igitur primum dictum quod secunda proprietates conpositi non repugnat primo motori, quia primus motor includit quandam alietatem ad illa ex quibus constituitur, ut ad quidditatem entis, spiritus, substancie, et ad differencias contrahentes.

20 <3> Tercia proprietates conpositi primo motori non repugnat, que est quod ‘conpositum respectu parcium dicit quandam posterioritatem’, quoniam in primo motore est aliquid prius et posterius ex natura rei, et est ibi aliquod ordo perfectionum attributabilium ad invicem – ut intelligere ad velle, et essencie primi motoris ad utrumque –, et inter principia constituenta primi motoris essenciam et primum motorem sic constitutum ‘ex hiis’. Sunt enim in primo motore predicata priora
25 per se inclusa in inferioribus habencia essencialem ordinem ex natura rei ad invicem.

30 <5> Quinta eciam proprietates sibi non repugnat, scilicet ‘includere quandam pluralitatem’, quoniam ad minus quandam trinitatem – scilicet principiorum constituencium et tocus constituti.³⁰ Utrum autem primus motor includat quandam trinitatem suppositorum vel non, inferius prolixior erit sermo, cum de potencia productiva et generativa primi motoris ad intra inquiremus.

I et ut breviter omnia comprehendam *EV*] erunt breviter omnia per habundanciam *R – 5* conposicione *EV*] conposito *R – 6* et de conposito conposicione cum hiis *EV*] et de conposito conpositive ex hiis et de conposito cum hiis *R – 10* proprietates *EV*] proprietates *R – 11* repugnat *EV*] repugnant *R – 20* aliquid *EV*] aliquis *R – 21* attributabilium *EV*] attributalium *R – ad velle EV*] ut ad nolle *R – 23* essenciam *ER*] existenciam *V – 23* sic *EV*] sit *R – 24* predicata *EV*] predicamenta *V – 27* quinta *VR*] quarta *E – 32* cum *EV*] *om. R.*

Palam igitur ex dictis quod si ratio compositi repugnat primo motori, hoc est propter ejus primam proprietatem (scilicet ‘includere aliquam imperfectionem’) vel propter quartam (scilicet ‘includere quandam dependenciam’); ergo si iste due proprietates primo
5 motori repugnant inquiramus.

<1> Fertur autem a philosophis antiquis et modernis quod prima proprietas omnino sibi repugnat, quoniam in primo motore nulla imperfectio reperitur, et per consequens nec ratio partis nec potencie invenitur in eo. Ratio autem eorum fuit talis: quoniam
10 nihil finitum est in primo motore, sed vel omnia sunt infinita, vel saltem nec finita nec infinita; infinito autem repugnat ratio partis, cum nichil sit majus infinito, parte autem semper aliquid est majus.³¹

– Et si arguas quod [1] in primo motore est aliquid contrahibile et aliquid contrahens, et aliquid per se constitutum ex illis, ergo illud tertium constitutum videtur esse compositum; [2]
15 tum etiam quia quidditas entis et quidditas substantie habent rationem partis in creaturis, et componunt cum differentiis contrahentibus et per se unum constituentibus; ex illis ergo videtur
20 quod ubicumque quidditas entis et substantie et omnino transcendencium reperientur, habebunt rationem partis et potencie; reperiuntur autem in primo motore substantia univoca <...> (de qua satis dictum est in nostra *Metaphisica*),^a ergo illi habebunt rationem partis,

– Respondeo quod: [1] Non est necessarium quod omne
25 per se constitutum ex contrahente et contrahibili sit compositum proprie, nisi tantum de illo per se uno cujus componencia sunt finita, et consequitur illa aliqua magnitudo finita; quidditas entis autem et cujuslibet contrahibilis in primo motore ex se nullam

3 quartam EV] add. ejus proprietatem R – 7 primo motore EV] add. nostro R – 8 nulla imperfectio reperitur EV] nulla est imperfectio vel reperitur R – 10 ratio autem eorum fuit talis EV] et ratio eorum est talis R – 13 nihil EV] om. R – 14 arguas EV] arguis R – 15 per se constitutum EV] per se unum constitutum R – 19-20 constituentibus ex illis ergo videtur quod ubicumque EV] constituentibus cum illis igitur ubicumque R – 21 reperientur EV] om. R – 22 in primo motore EV] in primo nostro motore R – substantia EV] supposita R – 23 illi EV] ibi R – 24 rationem partis EV] add. et potencie R – 26 per se constitutum EV] per se unum constitutum R – 28 aliqua EV] alicia R – 29 cujuslibet EV] cujuscumque R. 3 quartam EV] add. ejus proprietatem R – 7 primo motore EV] add. nostro R – 8 nulla imperfectio reperitur EV] nulla est imperfectio vel reperitur R – 10 ratio autem eorum fuit talis EV] et ratio eorum est talis R – 13 nihil EV] om. R – 14 arguas EV] arguis R – 15 per se constitutum EV] per se unum constitutum R – 19-20 constituentibus ex illis ergo videtur quod ubicumque EV] constituentibus cum illis igitur ubicumque R – 21 reperientur EV] om. R – 22 in primo motore EV] in primo nostro motore R – substantia EV] supposita R – 23 illi EV] ibi R.

^a Cf. *Metaph.*, IX, cap. 2, fol. 44 rb, trad. Annexe I, 5, p 686 sq.

habet magnitudinem nec finitam nec infinitam ('contrahibile' inquam sibi et aliis commune). Racio autem hujus dicti est ista : quoniam si magnitudo aliqua consequeretur per se illa, tunc ista magnitudo vel esset finita vel infinita ; et si finita, ubicumque
5 reperiretur, reperiretur semper finita, similiter si infinita magnitudo illam univocam quidditatem consequeretur, ubicumque reperiretur, illa quidditas in eo reperiretur infinita – quodlibet istorum est impossibile, igitur etc.³²

[2] Secundum dubium sic solvitur : cum argumentacio tua
10 supponit unum, scilicet quod quidditates univoce primo motori et aliis componantur cum istis differentiis inferioribus, et quod habeant rationem partis – quod non est verum, cum prima radix compositionis et partis sit finitas : iste autem quidditates nec sunt finite nec infinite, sed sunt omnes indifferentes ad utrumlibet.

15 – Et si arguas : Quare aliqua magnitudo finita vel infinita non consequitur predicata <univoca ut consequitur predicata> non univoca, ut sunt quidditates decem generum predicabilium, et generum subalternorum, et specierum ultimarum ?,

– respondeo tibi quod : Hoc est hoc,³³ nec est aliqua causa
20 querenda : nam si predicata* univoca de se haberent aliquam magnitudinem que consequeretur rationem eorum formalem, vel illa magnitudo esset simul finita et infinita, quod est impossibile, vel finita tantum et tunc in primo motore esset aliquid finitum, vel infinita tantum, et tunc in aliis a primo motore esset aliquid
25 infinitum. Relinquitur igitur quod nullam ex se habeant magnitudinem nec finitam nec infinitam, et per consequens non habent rationem partis.

<Conclusio> Primus igitur motor non est compositus
30 compositione 'ex hiis' proprie. Si tamen compositio accipiatur large et quasi equivoce, et dicatur compositio quasi 'plurium posicio', tunc concedimus in primo motore compositionem, quoniam vere est ibi plurium quidditatum posicio, quarum una est

I habet *EV*] *om. R* – 2 contrahibile ... commune *R*] contrahibilem ... communem *EV* – 4 consequeretur...infinita *EV*] sequeretur per se magnitudo aliqua vel illa esset per se finita *R* – 9 cum *E*] quod *V*, quoniam *R* – 11 componantur *EV*] componant *R* – cum istis differentiis inferioribus *EV*] cum differentiis in istis inferioribus *R* – et *VR*] *om. E* – 14 omnes *E*] omnino *VR* – utrumlibet *E*] utramque *V*, utrumque *R* – 15 arguas *EV*] arguis *R* – 16 predicata *ER*] predicamenta *V* – 17 ut consequitur predicata non univoca *EV*] *om. R* – predicabilium *E*] predicamentorum *V*, principalium *R* – 18 ultimarum *EV*] ultimarum *R* – 19 quod hoc est hoc *EV*] quia relativarum hoc est hoc *R* – 20 predicata univoca*] predicata non univoca *E*, predicamenta univoca *VR* – de se *EV*] ex se *R* – 21 consequeretur] sequitur *R* – 23 finitum *ER*] *add.* quod non est verum *V* – 25 aliquid infinitum *EV*] *add.* quod non est verum *R* – nullam ex se *VR*] se nullam *E* – habeant *EV*] habeat *R* – 27 habent *EV*] habet *R* – 29 accipiatur *EV*] accipitur *R* – 30 et *EV*] ut *R* – quasi *EV*] *om. R* – plurium *ER*] *add.* simul *V*.

contrahibilis et determinabilis et alia contrahens et determinans, ex quibus constituitur primus motor, et in quas tanquam in principia intrinseca resolvitur. Patet igitur quod primus motor non est conpositus conposicione ‘ex hiis’, et quomodo potest concedi quod
5 sic, licet sit inproprie dictum.³⁴

<Conposicione ‘cum hiis’>

Amplius autem de conposicione primi motoris conposicione ‘cum hiis’ perscrutemur.

<1> Sit igitur primum dictum negativum : quod primus motor est simpliciter inconponibilis conposicione ‘cum hiis’. Quod
10 probatur, quoniam illud cui nihil deest et quod simpliciter est perfectum est omnino inconponibile – talis est primus motor ; tum secundo quia illud quod est simpliciter infinitum claudit infra se omnem gradum positivum entitatis possibilem reperiri in aliquo uno, quia non esset possibile quod omnes gradus entitatis formaliter
15 reperiantur in alio* uno, ergo non esset conponibile cum alio, cum jam habeat illud – talis est primus motor, cum sit infinitus in entitate simpliciter. Ex hoc autem infertur quod omnis creatura est conponibilis cum alia, quia sibi aliquid deest, tum quia non est simpliciter perfecta, tum quia non est simpliciter infinita claudens
20 infra se omnes gradus posibles reperiri in eodem – alias esset equalis primo motori, quod est impossibile.

<Dubitaciones> Habet autem dubitacionem in sic dicendo : quoniam videtur quod primo motori aliquid deest, et quod infra se non contineat omnem entitatem possibilem, sed
25 plures possunt sibi addi. Quod sic ostenditur : [1] quoniam objecta producta in esse-cognito et in esse-volito – saltem multa – possent sibi inesse que non insunt, et multa sibi insunt que possent non inesse, quoniam contingenter insunt et contingenter non insunt, ut infra dicetur in tractatu de cognicione primi
30 motoris ad extra ; [2] similiter respectus rationis contingenter sibi insunt, saltem aliqui possunt inesse et non inesse – ergo intellectus primi motoris conponibilis est cum talibus. [3] Adhuc

2 et in quas tanquam EV] et in quod R – 4 ex hiis EV] cum hiis R – et EV] om. R – 5 licet sit inproprie dictum V] add. sit hoc E, licet inproprie hoc sit dictum R – 9 est EV] non est R – 10 quod probatur quoniam EV] probatur R – 12 quia EV] om. R – 14 possibilem reperiri...gradus entitatis EV] om. R – 15 reperiantur EV] reperientur R – alio*] aliquo EVR – uno EV] om. R – non esset EV] non est R – 16 alio R] aliquod EV – 17 infinitus in entitate simpliciter EV] infinitus simpliciter in entitate R – 18 aliquid EV] aliud R – 19 tum EV] om. R – 21 in eodem] in alico eodem R – 23 in VR] om. E – 29 non insunt EV] add. sibi insunt R – 31 aliqui possunt inesse EV] aliqua sibi possent inesse R.

autem primus motor potest uniri cum aliquibus cum quibus non est unitus, et non uniri cum aliquibus cum quibus est unitus, ergo conponibilis cum illis.

5 <Dissolucio> Dissolucio autem istarum difficultatum
possibilis est. [1] Nam cum primo dicitur quod productio objecti in
esse-cognito et in esse-volito potest sibi inesse et non inesse,
respondeo : Quere primo an productio talis objecti sit possibilis, et si
sit aliquid preter actum intelligendi et volendi primi motoris,
quoniam si non, nichil concludis – et hoc dicitur infra in tractatu
10 predicto.^a

– At vero, concesso quod sic sit* aliquid positivum distinctum
ab actu intelligendi et volendi in primo motore, dicitur quod non est
subjective in primo motore sed in objecto cognito et in objecto
volito.

15 – Sed illud omnino stare non potest, quoniam quod est
omnino non ens non potest esse cognitum et volitum, ergo in illo
non potest poni subjective ly ‘esse-cognitum’ vel ‘volitum’ ; tum
etiam quia primus motor est objectum cognitum a secundo
motore, ergo esset subjectum illius esse-cogniti et voliti, et per
20 consequens conponeret cum illo sicut subjectum cum accidente,
quod tu credis vitare. – Quid igitur est subjectum illius esse-cogniti
in primo motore ?

– Dico quod in primo motore nichil est ejus subjectum
informabile et perfectibile ab isto, quia tunc in primo motore
25 esset aliquid conponibile cum alio ; est tamen in primo motore
aliquid, scilicet intellectus vel intellectio, quod dependenciam
istius esse-cogniti terminat, et cui innitur sicut dependens
termino innitur sue dependencie absque tamen omni
imperfectione et informacione, sed tantum intellectus primi motoris
30 sub actu intelligendi dependenciam illius productionis in esse-
cognito terminat, sicut terminat multas dependencias plurium
aliorum absque omni conposicione et conponibilitate cum illis –
terminus enim dependencie alicujus non conponit, nec unitur, nec
mutatur cum illo cujus dependenciam terminat.^{b 40}

2 cum aliquibus EV] om. R – 5 objecti EV] om. R – 6 in esse cognito et in esse
volito EV] in esse cognito et volito R – 7 quere EV] quare R – productio talis
objecti EV] add. esse R – 9 concludis EV] concluditur R – 11 at EV] ad R – sic
sit*] si sit EV, sit R – 12 actu ER] habitu V – 13 est EV] sunt R – 15 quod E]
objectum quod VR – 16 non EV] om. R – 17 vel volitum EV] om. R – 19 esse-
cogniti et VR] om. E – et voliti EV] om. R – 21 quid EV] quod R – 23 ejus EV] om.
R – 24 informabile et perfectibile EV] formale et perfectionale R – 25 et EV] est R
– 26 intellectus EV] add. est R – 28 termino EV] om. R – 29 tantum EV] om. R –
31 sicut terminat EV] om. R – multas EV] infinitas R.

^a Cf. *infra*, p. 416 sq.

^b Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 35, §47 (V I, 264-265) ; *Ord.* I, dist. 3, trad.
cit. p. 216-219 ; *Ord.* I, dist. 36, §41-42 (VI, 282).

[2] Palam autem quod conformiter est dicendum ad secundum de respectibus rationis : quod dependenciam eorum terminat prescise absque omni conponibilitate cum illis.

5 [3] Per idem ad tertium : quoniam licet primus motor possit uniri pluribus quibus non est unitus, et non uniri quibus est unitus, propter hoc non conponet cum illis sed tantum dependenciam eorum terminabit, et erit tantum prescise terminus dependencie ipsorum, non subjectum.

10 Concludamus igitur quod primus motor est simpliciter inconpositus et inconponibilis cum quocumque.

<De inmutabilitate primi motoris>

Restat de inmutabilitate et immobilitate primi motoris inquirere, que est ejus per se passio negativa, vel terminative vel subjective.

<De inmutabilitate objectiva seu terminativa>

15 Sit igitur ista prima conclusio : primus motor est omnino inmutabilis ‘objective’ vel ‘terminative’.

<1> Hec probatur, quoniam est summe necesse esse, ergo non potest simpliciter capere esse objective nec desinere esse objective.

20 – Et si dicas quod : Non repugnat summe necessario et necesse esse capere esse ab alio.

– Illud non intelligunt philosophi antiqui, dicentes ‘necesse esse, ergo inproductum esse’ – quod forte non concederent novi philosophi, qui ponunt aliquod productum esse eternum et necesse esse : de quo infra dicemus quando de productione primi motoris ad
25 intra fiet sermo ; at vero concedunt omnes philosophi moderni et antiqui quod summe necesse esse non capit esse simpliciter, licet capiat esse in alio et capiat esse ‘secundum quid’.

et non uniri quibus est unitus V] *om. ER – 6 propter hoc non conponet EV] non propter hoc conponet R – prescise terminus dependencie EV] terminus prescise dependencie R – 8 dependencie E]add. et sic terminatur conclusio tertia V, add. et sic determinatur conclusio de secunda passione negativa R – 12 negativa EV] add. mutabilitas R – 13 vel subjective EV] et objective R – 14-15 sit igitur...terminative EV] *om. R – 17 non EV] nec R – nec EV] add. simpliciter R – 19 dicas EV] dicis R – 20 necesse esse EV] necesse est R – 21 intelligunt EV] intelligebant R – 22 necesse esse VR] omne necesse esse E – 24 primi EV] *om. R – 26 necesse esse EV] necesse est R – 27 licet EV] sed R.***

<2> Adhuc autem, si primus motor esset mutabilis objective, hoc esset in acquirendo esse vel amittendo esse – utrumque videtur impossibilis, igitur etc. Non in acquirendo esse suum primum, quia nec a se cum nichil producat se, nec ab alio, quoniam nichil prius est
5 origine primo motore simpliciter; nec in amittendo esse, quoniam nichil infert se ipsum in non-esse, nec ab aliquo alio potest inferri in non-esse cum a nullo alio dependeat in esse nec conservetur in esse, nec potest inferri in esse post non-esse, ergo nec non-esse potest esse.

10 <3> Amplius autem manifestum quod connexio necessaria est quidditatis primi motoris ad suum esse; cum sit necessaria simpliciter, ergo non potest transire de esse ad non-esse.

– Et si queris an sit proprium primo motori, et an esse primi motoris pertineat ad problemma de proprio vel de
15 accidente,

– respondeo: ‘Esse proprium alicui’ potest dupliciter intelligi, vel quia soli inest et nulli alii inesse potest, et in isto intellectu esse primi motoris est sibi proprium, quoniam sic soli primo motori inest suum esse quod nulli alio convenit nec inest
20 nec inesse potest, et in isto intellectu esse cujuslibet rei generabilis et corruptibilis est sibi proprium – ut esse Sortis est proprium Sorti, nec alicui alteri inest nec inesse potest nec simul nec successive, et in isto intellectu accipitur ‘esse proprium’ ut distinguitur contra commune; aliter autem potest intelligi quod
25 ‘esse proprium’ sit alicui, scilicet quod suum esse inest sibi soli et semper et inseparabiliter, et sic esse est proprium primo motori et (ut fertur) nulli alteri, et sic dividitur esse proprium contra esse per accidens et contingenter.

– Et si adhuc queras an esse primi motoris sit penitus idem
30 cum primo motore,

– respondeo primo quod non est idem formaliter et quidditative nec essencie primi motoris, nec cuilibet ejus perfectioni attributali, nec alicui: patet namque quia esse

2 hoc esset EV] vel hoc esset R – 3 impossibilis EV] impossibile R – 5 motore EV] motori R – 6 nichil VR] om. E – 7 aliquo EV] isto R – 8 potest EV] possit R – 9 in esse post non esse EV] in esse potest esse R – 9 ergo nec non esse potest esse EV] igitur nec non est post esse R – 11 quidditatis EV] quidditas R – necessaria VR] necessarie E – 12 cum sit necessaria simpliciter EV] sit simpliciter necesse esse R – 13 queris R] dicas EV – an sit proprium EV] an esse sit proprium R – 14 problemma EV] probleuma R – 19 inest suum esse EV] inest esse sui R – 20 quod nulli alio... inesse potest EV] et nulli alteri inesse potest R – esse EV] om. R – 21 cujuslibet rei generabilis et corruptibilis EV] rei naturalis cujuslibet generabilis et corruptibilis R – 22 nec alicui alteri inest EV] nec inesse alicui alteri R – 24 distinguitur EV] dividitur R – aliter autem potest intelligi EV] alter intellectus est R – 25 esse proprium sit alicui EV] esse sit proprium alicui R – 31 idem formaliter EV] add. sibi R – 33 attributali nec alicui ER] attribuibili om. nec alicui V – quia EV] quod R.

quidditative non includit essenciam, nec essencia quidditativa^a
ipsum esse, cum in primo motore non sit nec unum esse
existencie de quo nunc est sermo; nam si esse includeret
essenciam et omnem perfectionem attributalem tanquam
5 predicata dicta ‘in quid’ de esse, sequeretur vel quod essencia
includeret quidditative perfectiones attributales, vel econverso,
quod non est verum (ut alias fuit dictum). At vero nec essencia
includit quidditative ipsum esse, quoniam esse est posterius
essencia in quocumque,³⁶ nec proprietates formaliter existentes in
10 primo motore includunt illud esse, quoniam tunc essent tot esse
quot sunt proprietates, cum tales proprietates distinguantur
formaliter; iterum eciam, cum tales proprietates sint univoce
primo motori et aliis, sequeretur quod esse erit eis univocum,
quod est falsum.³⁷

15 <4> Amplius autem demonstratur quod primus motor sit
omnino inmutabilis objective seu terminative, et hoc sic: nulla per
se passio demonstrabilis de subjecto philosophie naturalis est per se
passio primo demonstrabilis de primo motore, quia primus motor
non est subjectum naturalis philosophie nec aliquid contentum sub
20 eo; sed mutabilitas est per se passio demonstrabilis de subjecto
naturalis philosophie (ut dictum fuit in *Phisicis*), ergo non est
demonstrabilis de primo motore.

<De inmutabilitate subjectiva>

De mutabilitate autem et inmutabilitate subjectiva
perscrutemur, scilicet an primus motor sit omnino inmutabilis
25 subjective. <1> Palam autem quod in conclusione affirmativa
conveniunt philosophi antiqui et moderni, quam sic demonstrant:
nullum inconponibile est mutabile subjective, quoniam ‘terminus
ad quem’ mutacionis necessario conponit cum subjecto; primus
motor est omnino inconponibilis – ut patet ex capitulo precedenti
30 – igitur etc. Adhuc autem manifestum est quoniam omne
mutabile est in potencia ad terminum mutacionis quem per
mutacionem acquirit; primus autem motor caret omni potencia

I quidditativa *EV*] *corr.* quidditative *R* – 3 est *EV*] fit *R* – 6 quidditative *ER*] *om.* *V*
– attributales *ER*] attribuibles *V* – 8 quoniam *EV*] quod *R* – 9 essencia *R*] essencie
E, ipsa essencia *V* – 10 includunt *EV*] includit *R* – 11 proprietates *EV*] tales
proprietates *R* – 12 iterum *E*] tum *VR* – sint *EV*] sunt *R* – 13 sequeretur*] sequitur
EVR – 13 eis *EV*] ei *R* – 16 inmutabilis *V*] immobilis *ER* – 17 demonstrabilis *ER*] primo
demonstrabilis *V* – de *R*] *om.* *EV* – subjecto philosophie naturalis *VR*] *om.* *E*
– 18 per se passio primo demonstrabilis *V*] *om.* *E*, passio demonstrabilis *R* – 19
non *EV*] nec *R* – naturalis philosophie *VR*] *om.* *E* – 20 mutabilitas *EV*] mutabilis *R*
– 23 de mutabilitate autem et inmutabilitate *EV*] sed de mutabilitate aut
inmutabilitate *R* – 24 sit *EV*] est *R* – 26 conveniunt *ER*] concordant *V* – 27
inconponibile *ER*] omnino inconponibile *V* – 31 ad terminum mutacionis *EV*] ad
t. ad quem *m. R.*

passiva – quidquid sit de activa. Motus enim et mutacio, cum sint actus imperfecti entis, quia entis in potencia inquantum ‘in potencia’, enti simpliciter perfecto contradictorie repugnant.

5 <2> Tum secundo quia primus motor includit omnem entitatem possibilem reperiri in eodem, cum sit ‘infinitem simpliciter in entitate’, ut superius fuit dictum ; continet eciam per ydemptitatem realem, vel modo ‘eminentissimo’, aliam omnem entitatem, ergo nullam aliam entitatem potest in se recipere – est eciam primus motor perfectus simpliciter et nichil sibi deest, ergo
10 nichil potest in se recipere nec aliquid in eo recipi, cum totum prehabeat in seipso.

<Dubitaciones> Habet autem dubitacionem ex predictis trahens originem. Dictum namque fuit supra, et specialiter in nostra *Methaphisica*, quod sunt multa predicata univoca
15 (univocacione se tenente ex parte rei) primo motori et aliis contentis in decem primis generibus, ut ens, substantia, spiritus et sic de aliis predicatis communibus primo motori et aliis.^a Tunc arguitur : [1] omne formaliter positivum existens in aliquo per se contento sub [a] decem primis generibus est mutabile objective,
20 et eciam subjective, ergo et ubicumque reperiatur erit mutabile hac duplici mutacione ; [b] sed aliquid quod est formaliter in creatura eciam est in primo motore formaliter – patet per univocacionem –, ergo patet quod aliquid quod est formaliter in primo motore est mutabile hac duplici mutacione. Antecedens
25 prime consequencie ab omni scola est concessum ; probacio secunde consequencie, quoniam ubicumque reperitur subjectum, et ejus per se passio demonstrabilis de eo. [3] Adhuc autem patet propositum, quoniam primus motor transit de contradictione in contradictionem – ut de volicionem ad volicionem, et de non velle

2 actus imperfecti entis EV] accidens entis imperfecti R – 3 repugnant V] repugnat ER – 4 secundo EV] tercio R – 7 eminentissimo EV] emanativo R – 8 recipere EV] reperire R – 9 et EV] igitur R – 10 nichil ... recipi EV] non potest aliquid reperire nec aliquid potest in eo recipi R – 12 predictis EV] dictis R – 14 predicata ER] predicamenta V – 16 contentis EV] per se contentis R – spiritus E] add. sapiencia bonitas V, add. sapiencia R – 17 predicatis E] predicamentis VR – 18 arguitur EV] add. sic R – 19 primis generibus EV] predicamentis primis generibus R – mutabile EV] mutabiliter R – 21 aliquid quod ER] quidquid V – 23 patet quod EV] om. R – 25 antecedens ... est concessum E] antecedens... est communiter concessum V, antecedens autem per se quidditative (?) est concessum communiter sub omni scola R – 26 probacio secunde consequencie quoniam EV] probacio probacio prime consequencie quod R – 27 per se passio demonstrabilis EV] propria passio per se demonstrabilis R – 29 de contradictione in contradictionem EV] de contradictorio in contradictorium R.

^a Cf. *Metaph.* IX, fol. 43 ra sq., trad. Annexe I, 5, p. 686 sq.

ad velle, et de non causare et non producere ad causare et efficere –, ergo necessario mutatur.

<Dissolucio> Dissolucio istarum difficultatum, licet sit difficilis, non tamen impossibilis. [1] Nam primo arguis quod [a] 5 ‘omne positivum formaliter existens in creatura est mutabile objective et subjective’ – conceditur in uno intellectu, et negatur in alio : nam si sic accipis quod sit mutabile ‘objective’ simpliciter secundum omne esse existencie quod habet in quocumque sit vel reperiatur, non est simpliciter concedendum ; si autem intelligis 10 quod omne positivum formaliter existens in creatura sit mutabile ‘objective’ secundum illud esse quod habet in creatura, concedo, quoniam illius esse potest carere, non autem simpliciter potest carere omni esse in quocumque. Et illud est commune transcendentibus univoce dictis de prima intelligencia et aliis, quoniam omnes tales 15 quidditates habent connexionem contingentem ad quamlibet existenciam in creaturis, sed habent necessariam connexionem in primo motore, nec carere possunt illo esse, et per consequens non sunt mutabiles ‘objective’ quantum ad illud esse, nec etiam ‘subjective’.

20 – [b] Et si adhuc arguas : Saltem sequitur quod aliquid quod est formaliter in primo motore est mutabile objective, et est corruptibile et annihilabile,

– respondeo : Concedo, non tamen annihilabile simpliciter nec mutabile simpliciter nec corruptibile simpliciter, sed tantum 25 secundum quid, scilicet secundum aliquod esse quod habet in istis generabilibus et corruptibilibus ; nec habent hoc novi philosophi pro inconvenienti.

[2] Dissolucio autem secunde difficultatis stat in hoc : quod idem est omnino quantum ad absolutum ‘velle’ et ‘nolle’ in primo 30 motore, nec est ibi aliquod transitus de velle ad nolle vel de velle non ad non velle, vel e converso ; attamen est ibi transitus circa objectum quod transit de ‘non-esse-volito’ ad ‘esse-volito’.

– Et si queras, de subjecto illius ‘esse-voliti’ vel ‘esse-noliti’, an habeat esse subjective in objecto volito, vel in voluntate 35 seu in volicione primi motoris,

I causare *ER*] creare *V* – non *V*] *om.* *ER* – 2 efficere *ER*] producere *V* – 4 difficilis *VR*] diffinibilis *E* – primo arguis *EV*] cum primo arguis *R* – 7 accipis *EV*] accipitur *R* – 9 simpliciter *EV*] *om.* *R* – si autem intelligis *EV*] sed si intelligas *R* – 12 illius *E*] illo *VR* – 13 potest carere...et illud est *EV*] *om.* *R* – 14 transcendentibus *V*] omnibus transcendentibus *ER* – 19 etiam *EV*] *om.* *R* – 24 annihilabile simpliciter nec *EV*] *om.* *R* – 26 generabilibus *ER*] generacionibus *V* – 30 aliquid *EV*] aliquis *R* – velle ad nolle *EV*] nolle et velle *R* – 30-31 vel de velle non ad non velle *EV*] nec de non velle ad velle *R* – 31 vel *EV*] nec *R* – 32 volito *EV*] voliti *R* – 34 vel *EV*] an *R*.

– respondeo : ‘Esse-volitum’ non habet esse subjective in
objecto volito, sicut in libro *Predicamentorum* capitulo de passione
fuit dictum^a ; et sic habet esse subjective, <licet non> formaliter
et inherenter, in voluntate seu volicione primi motoris, sicut
5 ibidem fuit dictum. Attamen illud esse-volitum bene innitur
voluntati seu volicioni primi motoris tanquam termino sue
dependencie, ita quod voluntas primi motoris terminat ejus
dependenciam absque omni informacione vel inherencia formali :
terminus autem dependencie non mutatur si de novo terminet
10 dependenciam alicujus dependentis quam prius non terminabat –
sicut si albedo antiqua terminaret similitudinem albedinis de novo
producte, non propter hoc mutatur.

– Et si arguas : Ubicumque est transitus de contradictione
in contradictionem, necessario est quod aliquid mutetur ; hoc
15 autem est transitus de non-volito-esse ad esse-volitum, ergo erit
mutacio vel in objecto – quod tu negas, et dicis quod ‘esse-
volitum non est subjective in objecto’ –, vel in voluntate seu
volicione primi motoris ; ergo semper sequitur quod primus
motor est mutabilis,

– respondeo : Aliquid potest transire de contradictione in
contradictionem formaliter et denominatione intrinseca, et in tali
transitu semper est mutacio in eo quod sic transit ; alio modo
aliquid dicitur transire de contradictione in contradictionem
denominatione extrinseca, et in illo quod sic transit non oportet
25 quod sit aliqua mutacio – sic autem est de objecto quod transit
de ‘non-esse-volito ad esse-volitum : quoniam est ibi denominacio
ab illo esse diminuto quod vocatur ‘esse-volitum’. Et pono
exemplum : si ymago Herculis de novo poneretur in esse, et per
possibile vel impossibile nusquam esset in subjecto, Hercules
30 transiret de ‘non-esse-representato’ ad ‘esse-representatum’ nulla
facta mutacione in Hercule, et hoc pro tanto quia Hercules non
dicitur ‘de novo representatus’ per illam ymaginem de novo
productam nisi tantum ‘denominatione extrinseca’, nec eciam

*I in EV] om. R – 3 et sic habet esse subjective EV] nec habet subjective R –
ibidem EV] supra in hoc libro R – 4 voluntati EV] voluntate R – 5 termino EV]
terminacio R – 6 vel EV] om. R – 8 terminaret EV] de novo terminet R – 11
albedinis EV] alicujus albedinis R – arguas EV] arguis R – 13 de contradictione in
contradictionem EV] de contradictorio in contradictorium R – 14 necessarie est
quod EV] necessarium est ut ibi R – hoc EV] hic R 16 – vel EV] om. R – 17 vel
EV] nec R – 19 est EV] erit R – 21 de contradictione in contradictionem EV]
de contradictorio in contradictorium R – et denominatione EV] demonstracione R –
23 de contradictione in contradictionem EV] de contradictorio in contradictorium
R – 24 denominatione EV] cum denominatione R – 26 volito EV] volitum R – 28
et E] que VR – 29 nusquam EV] tanquam R – 31 in hercule VR] in ymagine vel
hercule E – 32 nulla facta mutacione...de novo representatus EV] om. R.*

^a Cf. *Predic.*, lib. « De passione », fol. 86 vb.

esset mutacio facta in aliquo alio, quia supponitur quod ymago
Herculis nusquam sit subjective; bene tamen est ibi nova
'productio', sed non est nova 'mutacio', et hoc totum propter
defectum subjecti. – Sic in nostro proposito conformiter est
5 dicendum: quod illud esse-volitum de novo accipit esse, nusquam
tamen est subjective formaliter et inherenter, licet innitatur alicui
tanquam termino sue dependencie; et ab isto esse-volito de novo sic
posito in esse dicitur objectum transire de non-esse-volito ad esse-
volitum absque mutacione sui, quia tantum dicitur 'de novo volitum'
10 denominacione extrinseca et non intrinseca.

<Conclusio> Concludamus igitur primum motorem esse
inmutabilem, et hec erat quarta proprietas negativa de primo motore
demonstranda.

<De immortalitate primi motoris>

Ad immortalitatem primi motoris accedamus, et an primus
15 motor sit simpliciter immortalis perscrutemur.⁴¹

<Quid sit vivere>

Dicamus igitur in primis quod aliquid dicitur esse 'vivens'
tripliciter: primo modo denominative, sicut corpus dicitur esse
'vivum' denominative ab ipsa anima informante; alio modo
dicitur aliquid 'vivum' inclusive, quia includit vitam tanquam
20 partem – scilicet animam; tercio modo dicitur aliquid esse
'vivum' essencialiter et quidditative, sicut ipsa anima dicitur vivere
et quedam vita non quia includat vitam tanquam partem sui, sed
quia ipsamet anima est vita essencialiter. Adhuc autem ipsa anima
dicitur 'vita' dupliciter, scilicet formaliter aut fundamentaliter: et
25 per 'vitam formalem' vel per 'vivum formaliter' intelligo ipsum
intelligere in actu, cum anima est in acie intellectus, quoniam
'vivere' sic non est aliud nisi experiri actualiter, et esse in vigore, et
esse in actu secundo, unde 'vivere' non est aliud nisi
comprehendere – non experitur autem anima nisi dum est in actu

3 est EV] om. R – et VR] sed E – 5 quod illud esse volitum EV] quia illud volitum
R – 7 innitatur EV] innitatur vel mititur R – 8 esse volito EV] volito R – objectum
VR] subjectum E – 9 de EV] ad R – 10 absque mutacione...de novo volitum EV]
om. R – 13 inmutabilem E] omnino inmutabilem VR – 17 primo EV] uno R – 18
denominative EV] om. R – 20 partem EV] add. sui R – 22 scilicet
animam...tanquam partem VR] om. E – 23 ipsamet anima est vita E] anima est
ipsamet vita V, ipsa anima est ipsamet vita R – 23 ipsa anima EV] om. R – 25
vivum E] vivere VR – 26 actu EV] actum R – 26 anima ER] ipsa anima V –
intellectus E] intelligens V, intellective R – 27 experiri EV] reperire R – et esse
EV] in esse R.

secundo, et ideo proprie dicitur ‘vivere’ in actu secundo^a – uno igitur modo dicitur ‘vita’ in anima ‘actualis experientia’ et ‘ipsum intelligere in actu’ ; alio modo dicitur anima ‘vivere’ fundamentali vita et actu primo, et per istam ‘vitam fundamentalem’ intelligo
5 ipsam essentialiter ut prescindit ab ipso intelligere (quod est ejus actus secundus et quedam ‘vita’, ut dictum est).

<Quid sit mori>

Quoniam autem tot modis dicitur unum oppositorum quot modis dicitur reliquum, mors autem et vita opponuntur, et istis modis potest dici aliquid ‘carere vita’ vel ‘mori’ seu ‘desinere
10 vivere’ : vel quia amittit vitam a qua dicebatur vivere denominative, vel quia amittit vitam partem sui, vel quia ipsamet vita desinit esse, vel quia ipsamet vita ut anima desinit intelligere et desinit esse in acie intelligencie.

<Ad propositum>

15 Ad nostrum propositum revertentes dicamus primum motorem esse immortalem.

<An primus motor sit immortalis denominative vel inclusive>

<1> Et sit ista prima propositio : primus motor non est immortalis denominative, quia non habet vitam a qua denominetur ‘vivens’ denominative ; vita autem et mors se habent circa idem,
20 ergo primus motor non dicitur mortalis nec immortalis ‘denominative’.

– Et si arguas quod : Primus motor potest dici denominative vivens ab anima vivente, nam si primus motor – per possibile vel impossibile – posset terminare dependenciam seu
25 unionem relativam anime ad ipsum, diceretur formaliter animatus et vivens denominative, et si hec unio anime ad ipsum esset solubilis, primus motor diceretur mortalis, et si ‘de inesse’ solveretur, primus motor diceretur mortuus ; et si talis unio

I unde vivere...vivere in actu secundo EV] om. R – 3 alio modo EV] secundo autem modo R – 4 istam EV] ipsam R – 5 ipsam EV] add. animam R – 6 ejus actus secundus EV] accidens ejus secundus R – 8 autem EV] om. R – 9 et istis V] et modis E (?) igitur multis R – 11 carere vita vel mori EV] mori et vita carere R – vel quia amittit...denominative EV] om. R – 13 quia EV] om. R – 13 intelligencie EV] add. nostre R – 16 et sit ista prima propositio EV] sit igitur ista prima nostra propositio R – 19 non EV] nec R – 21 arguas EV] arguis R – 19-21 dicitur... primus motor VR] om. E, 23 posset terminare EV] possit determinare R – 24 diceretur EV] dicitur R – 26 mortalis EV] esse mortalis R – 27 mortuus EV] esse mortuus R.

diceretur simpliciter insolubilis primus motor diceretur immortalis,

– respondeo : Si suppositum tuum esset verum, quo dicis ‘si primus motor posset terminare dependenciam seu unionem anime ad ipsum, et hominis, et cujuslibet nature viventis a quibus diceretur vivens denominative’, concederem quod arguis quia tunc primus motor posset esse mortalis et immortalis ; sed de veritate suppositi tui inquirere non est presentis speculationis, sed de hoc inferius fiet sermo, cum inquiremus an primus motor possit supplere vicem cujuslibet anime, et specialiter vicem anime secunde subjective et materialiter* – ideo usque ad locum illum differatur.

<Dubitacio> Habet autem dubitacionem an aliquid aliud a primo motore vivens ‘denominative’ sit immortale. At vero antiqui philosophi dixerunt quod sic, quoniam celum et astra et corpora celestia sic sunt animata denominative et sunt immortalia, quoniam secundum eos impossibile est corpora celestia a suis motoribus (et per consequens a suis animabus) separari, quia omnino superiora sunt perpetua et necessaria. Concedunt tamen de omni animali composito ex corpore mixto et anima, quecumque sit illa, quod nichil talium simpliciter est immortale.

Novi autem philosophi consenserunt cum antiquis, scilicet quod nullum corpus mixtum est simpliciter immortale, sed in primo dicto non conveniunt, dicentes quod aliqua virtute – ut virtute primi motoris – possunt corpora celestia a suis motoribus et animabus separari, et per consequens mori, quoniam contingenter ad invicem sunt unita et in tali unione conserventur, sicut in tractatu de potencia activa primi motoris perscrutatur.

<2> Proposicio secunda sit ista : primus motor non est immortalis simpliciter nec necessario vivens ‘inclusive’, scilicet per inclusionem partis viventis. Hoc probatur conformiter sicut prima, si suppositum fuit verum, scilicet si ex primo motore et aliquo vivente posset fieri unum includens ista duo. Palam autem quod illud unum sic resultans non esset simpliciter immortale, quia includeret duas partes contingenter unitas, ergo per separacionem

I diceretur EV] om. R – immortalis EV] esse immortalis R – 4 quo dicis si] quod R – posset terminare EV] possit determinare R – 7 concederem EV] tunc concederem R – 10 esse E] dici VR – 11 e EV t] vel R – 15 dixerunt quod sic EV] hoc dicerent R – 16 et sunt immortalia EV] sunt tamen omnino immortalia R – 18 a suis EV] om. R – 19 omnino ER] omnia V – perpetua EV] propetua R – 22 consenserunt EV] senserunt R – cum antiquis EV] add. in uno R – 23 est EV] om. R – 25 in primo dicto...ut virtute EV] om. R – primi motoris EV] add. immobilis R – possunt EV] possent R – 27 et EV] add. contingenter R – 28 perscrutatur EV] perscrutabimur R – 33 aliquo EV] alico R – 35 includeret EV] add. in se R.

ipsarum moriretur. – Ideo primus motor sic non est immortalis, sed magis mortalis. Omnia autem vivencia tali vita alia a primo motore sunt mortalia.

5 Sed de ista vita ‘inclusive’ et ‘denominative’, quantum
pertinet ad primum motorem, non est principalis nostra intencio
inquirere, sed de vita ‘essentialiter’ que est in actu primo et in actu
secundo, scilicet in acie intelligencie, est principalis inquisicio. –
Ergo de ista inquiramus, et primo de ‘vita fundamentali’ que
10 In actu secundo fiet sermo.

<De vita fundamentali primi motoris>

Amplius autem de vita fundamentali que in actu primo
consistit sit ista prima propositio : primus motor vita fundamentali
est simpliciter immortalis. Hec probatur, quoniam talis vita est
ipsamet ejus essentia – ejus autem essentia non potest desinere esse,
15 cum sit summe necessarie esse ; tum etiam cum sit primus motor
quantum ad actum primum et ejus essentiam omnino inmutabilis
objective, sic quod non potest desinere esse nec accipere esse, ut
superius fuit dictum.

– Et si adhuc queras an aliquid aliud vivens vita fundamentali
20 quam primus motor sit simpliciter immortale,

– respondeo quod non, quoniam, sicut frequenter dictum est,
omne aliud a primo motore, sive vivens sive non vivens, est
mutabile subjective cum possit capere esse et desinere esse.

<De vita formali>

Adhuc autem de vita formali que consistit in actu secundo
25 nature viventis restat perscrutatio. Actus autem secundus nature
viventis que est vita est ipsum intelligere ; intelligere autem potest
sumi dupliciter, vel quantum ad absolutum quod inportat, vel
quantum ad apparenciam objectalem et productionem passivam
objecti in esse-cognito – utrumque enim istorum modorum est
30 quedam vita, cum sit similitudo objecti cogniti, cum sit etiam
quidam vigor et quedam comprehensio experimentalis.³⁸ Et magis
proprie videtur dici vita de apparencia objectali quam de

I sic non est EV] non sic est R – 2 alia VR] om. E – 7 est principalis inquisicio EV] perscrutatio R – 9 in actu primo...que consistit EV] om. R – 13 est simpliciter immortalis EV] et simpliciter est immortalis R – 14 ejus EV] om. R – 17 inmutabilis V] immortalis ER – 19 adhuc queras EV] queris R – 21 quod non EV] add. subjective R – 22 motore sive EV] om. R – 23 subjective E] objective VR – 25 actus autem secundus EV] accidens namque primus R – 28 passivam ER] paternam V – cognito VR] cognitum E – 29 istorum modorum EV] istorum duorum modorum R – 30 cum sit EV] om. R.

intellectione formali, quoniam per apparenciam objecti constituitur intellectus in acie intelligencie et in comprehensione experimentalis, non sic autem per ipsum intelligere.³⁹

5 Palam autem quod iste tres vite reperiuntur in primo motore, scilicet vita fundamentalis que est essencia ipsius primi motoris, et intellectum absolutum, et productio objecti in esse-cognito. Ex hoc infertur quod lapis in primo motore vivit triplici vita, et non solum lapis, sed eciam omne aliud a primo motore hac triplici vita vivit. Hee tamen tres vite sunt alterius et alterius rationis.⁴⁰

<Ad propositum>

<De vita formali>

10 Ad propositum igitur nostrum revertentes, ponamus propositionem affirmativam de immortalitate primi motoris – sit talis : primus motor est simpliciter immortalis vita formali absoluta. Hec probatur, quoniam ‘vita formalis’ et ‘fundamentalis vita’ sunt idem realiter et per consequens eque necesse esse ; si igitur vita
15 fundamentalis est inmutabilis objective, ergo et vita formalis absoluta, scilicet ipsum intelligere ; est autem vita fundamentalis inmutabilis objective, ergo et formalis.

– Et si queras an vita formalis absoluta cujuscumque nature viventis limitate et artate sit simpliciter immortalis,

20 – respondeo quod non, quoniam vita ejus fundamentalis est mortalis, ergo et vita formalis, cum omne aliud a primo motore sit mutabile objective.

<De vita objectali>

De vita objectali que est in primo motore – an primus motor secundum talem vitam sit immortalis vel non, dicamus nunc. Vita
25 enim objectalis in primo motore, que non est aliud nisi productio objecti in esse-cognito, potest sumi dupliciter : vel pro productione objecti respectu sui, vel respectu distincti.⁴¹

<1> Sit igitur ista prima propositio : primus motor est simpliciter immortalis vita objectali respectu sui. Hec probatur,
30 quoniam productio essencie sue in esse-cognito est idem cum sua essencia, sicut fertur (quia de hoc inferius erit sermo),⁴² ergo talis

I formali *EV*] formale *R* – 2 comprehensione *R*] complexione *EV* – 5 essencia ipsius *VR*] ejus essencia *E* – 6 intellectum *E*] intelligere *VR* – 8 sed eciam omne *EV*] ymmo quodlibet *R* – 9 hac *EV*] hic *R* – 11 ad propositum igitur nostrum *EV*] ad primum autem *R* – 12 sit *EV*] que sit *R* – 15 eque *EV*] equaliter *R* – 18 formalis *EV*] *add.* limitate *R* – 19 queras *EV*] queris *R* – 20 limitate *EV*] *om.* *R* – 22 vita *EV*] ejus vita *R* – 25 motor *EV*] *om.* *R* – 29 igitur *EV*] tamen *R*.

vita est indefectibilis et inextinguibilis objective. Tum secundo, quoniam productio essencie primi motoris in esse-cognito est simpliciter necessaria, quoniam primus motor necessario comprehendit se et necessario est in acie intelligencie respectu sui.⁴³

5 <Dubitaciones> Habet autem dubitacionem an alii motores a primo motore sint simpliciter immortales tali vita. – Respondeo quod antiqui philosophi dicunt, ut Aristoteles et sui sequentes, quod sic, quoniam posuit Aristoteles quod secundi motores erant eterni et immutabiles objective, et quod semper, eciam necessario erant in
10 acie intelligencie respectu sui. Palam autem quod novi philosophi, qui non ponunt secundos motores esse immortales vita fundamentali, habent consequenter dicere quod non sunt immortales vita formali nec comprehensione experimentalis, et quod secundum talem vitam sunt mutabiles objective.

15 – Et si queras an secundi motores, stante eorum vita fundamentali, sint mortales vita formali tam absoluta quam diminuta et objectali, et hoc respectu sui,

 – respondeo : Quere primo an intellectio secundi motoris sit idem quod sua substantia, sicut videntur dicere perypathetici ; et si
20 sic, patet quod non ; si intellectio absoluta respectu sui non sit idem cum substantia secundi motoris, patet quod sic.

 – Et si ulterius queras : Supposito quod secundi motores vivant vita fundamentali et vita formali absoluta respectu sui, nunquid necessario vivunt vita objectali respectu sui ?

25 – Forte diceretur quod sic, quoniam necessario sunt in acie intelligencie respectu sui et in comprehensione experimentalis. Hoc tamen sub dubio relinquo, quoniam de hoc inferius erit sermo in tractatu de cognitione primi motoris.

 <2> De immortalitate autem objectiva primi motoris respectu
30 objecti distincti, an tali vita objectali sit simpliciter immortalis vel non, perscrutemur.

 [1] Sit igitur prima propositio talis : Primus motor est simpliciter immortalis vita objectali respectu terminorum simplicium. Hec probatur, quoniam omnes termini simplices

7 immortales EV] immobiles R – 9 quod sic EV] om. R – 10 objective ER]add. et immortales V – 12 non ponunt secundos motores esse EV] ponunt motores secundos non esse R – 13 fundamentali ER] formali V – et EV] om. R – 15 mutabiles E] add. et mortales V, immortales R – 17 queras EV] queris R – fundamentali EV] fundamentale R – 18 formali ER] add. et simpliciter V – 19 diminuta R] ?E, disiuncta V – 20 secundi VR] primi E – 21 idem quod EV] idem cum R – perypathetici EV] perypatetici R – 24 si EV] add. autem R – 27 forte diceretur EV] forsitan dicetur R – 28 in EV] om. R.

distincti a primo motore sunt in ejus essentia necessario exemplati, et cogniti necessario, et positi in esse objectali – ergo est immortalis tali vita.

– Et si queras an secundi motores, respectu alicujus objecti
5 distincti, vita objectali sint simpliciter immortales,

– respondeo : Perypathetici dicunt quod sic, quoniam dicunt quod secundi motores semper sunt in acie intelligencie respectu primi motoris et semper ipsum contemplantur, cum ipsos moveat in racione intellecti et dilecti.

10 – Sed quid secundum modernos ? Dato quod secundi motores vivant vita fundamentali et formali absoluta, nunquid vivunt vita objectali necessario, et semper sunt in acie intelligencie respectu primi ?

– Dicitur quod, suppositis predictis, talis vita objectalis est in
15 eis inextinguibilis ; hoc tamen sub dubio relinquo, quoniam inferius fiet sermo.

[2] Secunda propositio sit talis : Primus motor est simpliciter immortalis vita experimentalis respectu complexionum necessariorum. Hec probatur sicut prima : quoniam complexiones
20 necessarie in essentia primi motoris necessario sunt exemplate, ergo necessario sunt posite in acie intelligencie primi motoris, talis igitur vita in primo motore est inextinguibilis.

– Et si queras an ista tertia vita sit realiter distincta a prima et secunda vel non,

25 – respondeo : Prima vita et secunda sunt idem realiter, licet sint distincte quidditative et ex natura rei ; sed vita tertia nec cum prima nec cum secunda est idem realiter, quoniam ens diminutum non videtur esse idem realiter cum ente reali, tertia autem vita respectu objecti distincti est quoddam ens diminutum in primo
30 motore, prima autem et secunda vita sunt entia realia absoluta infinita formaliter.

– Et si adhuc queras an in secundis motoribus tertia vita de complexionibus necessariis sit in eis inextinguibilis vel non, prima et secunda vita manente in ipsis,

35 – respondetur : Forte respectu alicujus complexionis necessarie vita tertia est in ipsis inextinguibilis et respectu aliquarum est extinguibilis, quoniam secundi motores forte aliquas

I necessario *EV*] necessaria *R* – 2 et *E*] ergo et *V*, igitur et *R* – 4 queras *EV*] queris *R* – 9 moveat *ER*] *add.* semper *V* – 10 secundum modernos *EV*] *add.* philosophos est dicendum *R* – dato *EV*] *om.* *R* – 13 primi *EV*] *add.* motoris *R* – 15 quoniam *EV*] *add.* de hoc *R* – 23 a prima *EV*] a primo motore *R* – 28 idem *EV*] *om.* *R* – 29 quoddam ens diminutum *EV*] quoddam distinctum ens et diminutum *R* – 33 de complexionibus necessariis *EV*] de secundis complexionibus necessariis *R* – 36 est in ipsis inextinguibilis *EV*] in ipsis est vita inextinguibilis *R*.

complexiones necessarias necessario comprehendunt sed non omnes.

[3] Tercia propositio sit ista: Primus motor respectu complexionum contingencium non est simpliciter immortalis vita
5 tertia. Hec probatur, quoniam complexiones contingentes contingenter comprehendit sicut contingenter determinat se ad unam partem vel ad aliam, ideo vita talium complexionum in primo motore multipliciter est extinguibilis et mutabilis objective, sicut in tractatu de volicione et voluntate primi motoris fiet sermo.
10

<Conclusio>

Concludamus igitur capitulum de immortalitate primi motoris : quod omnia in primo motore vivunt triplici vita, prima vita essentia primi motoris, secunda intellectio absoluta ejusdem, tertia comprehensio objectalis. Due prime vite sunt simpliciter
15 inextinguibiles, sed tertia respectu quorundam est inextinguibilis, non tamen respectu omnium.

<De invisibilitate primi motoris>

De invisibilitate primi motoris est perscrutandum : an primus motor sit simpliciter invisibilis sicut est simpliciter immortalis.

<1> Sit igitur ista prima propositio : primus motor est omnino
20 invisibilis oculo corporali. Hoc probatur, quoniam nichil potest videri oculo corporali nisi quantum, primus autem motor est abstractus ab omni quantitate extensiva ; tum secundo quoniam per se et proprium objectum visus corporalis est color, ergo non videtur
25 nisi coloratum, vel saltem objecta communia ; primo autem motori repugnat esse coloratum simpliciter, igitur etc.

2 non omnes EV] add. quoniam secundi motores aliquas complexiones necessarias comprehendunt sed non omnes R – 6 comprehendit E] vult V, reprehendit R – sicut ER] et V – contingenter EV] contingit R – determinat se ER] add. sicut evenit V – 8 mutabilis ER] mortalis ac mutabilis V – 12 quod EV] et quod R – 14 comprehensio objectalis EV] comprehensio est objectalis R – due prime vite EV] prime vite predictae R – 15 inextinguibiles EV] sunt extingwibiles R – inextinguibiles EV] inextingwibiles R – 16 omnium EV] aliorum omnium R – 19 sit simpliciter invisibilis sicut est simpliciter immortalis EV] sicut est simpliciter immortalis ita sit omnino invisibilis R – 21 corporali EV] om. R – 22 quantum ER] add. extensum et mobilis V – 22 nisi quantum primus autem motor EV] quantum autem primus motor R – 23 extensiva ER] add. et molis V – 24 e EV] est R – 25 objecta ER] add. sensibilia V – 26 repugnat esse coloratum simpliciter igitur etc. EV] simpliciter repugnat esse coloratum R.

– Et si arguas quod : Primum dictum est valde dubium, scilicet quod ‘visus corporalis non apprehendit nisi quantum’, quoniam dicit Aristoteles (secundo *De anima*) quod sensus est susceptivus specierum sine materia, hoc est quod species recepte in oculo
5 corporali abstrahunt a condicionibus quantitatis, tum quia dicunt sensum extra se objective, tum quia non mensurantur objecto, ymmo minima species est representativa maximi, utpote celi, tum quia non habent realem quantitatem in sensu sicut habent forme sensate in materiis existentes – palam autem quod species existentes in oculo
10 vel in speculo sunt visibiles oculo corporali, et tamen sunt non-quante sicut dictum est supra, igitur non-quantum potest videri oculo corporali,

– respondeo quod : Licet species que sunt in sensu abstrahant aliquantiter ab aliquibus condicionibus quantitatis, sicut tu arguis et
15 bene, non sunt tamen omnino non-quante, ymmo sunt extense et quante sicut ad sensum apparet : sicut de specie in speculo apparet quod pars sit in parte, et non tota species in qualibet parte. Primus autem motor est simpliciter non quantus, nullam habens magnitudinem, ergo est simpliciter invisibilis – saltem non est
20 visibilis oculo corporali.

– Et si queras an species indivisibilis et non quanta, sicut est species representativa nature spiritualis, possit recipi in oculo corporali, et per consequens representativa primi motoris, vel an hoc contradictorie repugnet,

25 – dicitur quod omnino repugnat subjecto quanto et materiali recipere speciem invisibilem* et omnino immaterialem.

– Et si arguas quod : <Sicut> forma substancialis, et ideo immaterialis et inextensa, potest recipi in subjecto corporeo et extenso, sicut intellectus noster in corpore humano, ita videtur quod
30 species representativa primi motoris posset immediate recipi in subjecto quanto, scilicet in oculo corporali,

– respondeo quod non est simile de forma substanciali et accidentali, quoniam licet concedatur de forma substanciali quod immediate recipiatur in subjecto corporeo, non tamen conceditur de

3 sensus ER] *add.* visus V – 5 quantitatis EV] quamvis R – 6 mensurantur E] commensurantur VR – 7 maximi E] *add.* objecti VR – 9 sensate EV] sensitive R – 10 in oculo vel in speculo EV] in oculo seu speculo R – 11 sunt non quante EV] non sunt quante R – sicut dictum est supra EV] ut dictum est R – 13 species que sunt in sensu EV] species existentes in sensu R – 14 abstrahant R] abstrahunt EV – quantitatis EV] quamvis (?) R – 19 nullam EV] *add.* precise R – 20 est simpliciter invisibilis saltem EV] *om.* R – 21 indivisibilis EV] omnino indivisibilis R – 22 sicut est species EV] sicut species est species R – spiritualis ER] corporalis V – 23 representativa E] species representativa VR – 24 repugnet EV] repugnat R – 26 invisibilem*] indivisibilem EVR – omnino EV] non R – 27 et ideo E] omnino VR – 28-29 potest recipi...in corpore humano V] *om.* ER – 29-30 ita videtur quod V] ut ER – 30 recipi VR] reperiri E.

forma accidentali nisi mediante forma substanciali, nec est alia ratio nisi quia hoc est hoc.

- Et si adhuc dicas : Cum in oculo corporali sit anima rationalis tota, quare non posset* esse ‘ratio formalis quo’
5 recipiendi speciem representativam primi motoris ? Oculus autem constitutus ex anima rationali et corporali organo sit illud quod recipit talem speciem, et per consequens posset videre primum motorem per speciem in eo formaliter existentem,
– respondeo : Solucionem quere.

- 10 <2> Secunda propositio sit ista : primus motor est simpliciter invisibilis sic quod a nullo sensu potest per se percipi. Hec probatur sicut prima : cum etiam primus motor non continetur sub objecto adequato alicujus sensus, ergo a nullo sensu potest apprehendi. Ex hoc infertur quod primus motor est
15 omnino intangibilis et inpalpabilis, cum non contineatur sub objecto sensus tactus, secundo quod est omnino inaudibilis, cum non contineatur sub objecto auditus, et sic de aliis sensibus exterioribus.

- Et si queras an primus motor sit sensibilis per accidens licet
20 non per se, sicut substancia, licet non sit sensibilis per se nec sensibilis, tamen est per accidens – ut dyafanus,

- Fertur a quibusdam quod sic : sicut Sortes vel Iohannes auditur per accidens, scilicet ratione vocis prolate, cum ergo primus motor possit vocem proferre in aere sicut Sor, videtur quod per
25 accidens possit audiri et ex tali voce cognosci. Sed an sit sensibilis proprie vel per accidens non assero, quoniam non est probatum an aliquod accidens visibile sit in eo objective sic quod ejus dependenciam terminet – quoniam si sic, tunc esset sensibilis per accidens.

- 30 <3> Tercia propositio sit ista : primus motor est omnino inimaginabilis. Hoc probatur, quoniam non videtur quod aliquod objectum sit ymaginabile nisi sit aliquo sensu exteriori sensibile,

I quoniam licet...accidentali *EV*] *om R* – 3 cum *E*] quod cum *VR* – 4 sit anima rationalis tota quare non posset*]sit... poterit *E*, sit... potest *V*, si anima rationalis tota non poterit *R* – 5 oculus autem *EV*] et oculus *R* – 6 rationali *EV*] intellectiva *R* – sit *ER*] cum sit *V* – 7 posset *EV*] possit *R* – 9 quere *EV*] quare *R* – 11 invisibilis *EV*] insensibilis *VR* – 12 cum etiam *EV*] tum etiam quia *R* – 14 apprehendi] comprehendi *R* – 17 objecto *EV*] oculo *R* – sensibus *VR*] *om. E* – 21 per se nec sensibilis *E*] nec sensibilis per se *V* – sicut substancia...nec sensibilis] *om. R* add. sed – dyafanus*] dyafonus *E*, darii filius *V*, diarii filius *R* – 22 fertur a quibusdam *EV*] et fertur ab aliquibus *R* – iohannes *EV*] willelmus *R* – 23 ratione *EV*] per rationem *R* – 27 probatum *V*] prolatum *E*, adhuc probatum *R* – visibile *EV*] *om. R* – objective *E*] subjective *VR* – 31 inimaginabilis *EV*] ymaginabilis *R* – 31-32 hoc probatur...imaginabile *VR*] *om. E*.

cum ymaginatio et fantasia sit motus factus a sensu ; primus autem motor non cadit sub sensu, ut dicit propositio secunda.

– Et si queras an sit visibilis oculo mentali vel non,

– De hoc inferius fiet sermo cum inquiretur de cognitione
5 primi motoris, ideo usque ad locum illum differatur.

<De incircumribilitate primi motoris>

Amplius autem primus motor ‘incircumscriptibilis’ et ‘inlocabilis’ dicitur a nonnullis – quid autem veritatis hoc dictum contineat videamus. Dicamus in primis quod esse alicubi vel nusquam potest habere triplicem intellectum, scilicet privative,
10 negative vel positive. Esse autem ubique ‘privative’ per privacionem dicitur distancie, vel per indistanciam equipollentem presencie et indivisioni et contiguitati, sic quod ista sint tam indistancia quam sint indistincta et contigua equipollenter, eo quod nichil eorum sit medium nec positivum nec privativum –
15 sicut inter locum et locatum nichil est medium. Esse eciam ubique negative dicitur per negacionem cujuslibet loci determinati, et sic : illud quod nusquam est determinate, sive sit ens sive non-ens, potest dici ubique negative. Esse autem ubique positive est esse per presenciam positivam in eo formaliter existente.

20 Dimisso secundo intellectu de ‘esse ubique negative’, de aliis duobus inquireamus.

<1> Et sit talis propositio prima : Primus motor est ubique per ‘indistanciam equipollentem presencie et indivisioni’, quoniam nichil est medium inter primum motorem et quodcumque aliud
25 positivum, et sic est indistans ab omni positivo. Quod probatur tali consequencia : anima celi est in qualibet parte celi, ergo anima mundi est in qualibet parte mundi ; primus autem motor ab antiquis vocatur ‘anima mundi’, ergo est ubique. Probatur consequencia, quoniam primus motor, cum in infinitum sit
30 perfectior anima celi, ergo in infinitum est magis illimitatus quoad locum quam anima celi.

– Et si arguas : Non videtur esse simile de anima celi et anima mundi, quoniam anima celi informat quamlibet partem

4 cum inquiretur EV] om. R – 5 ideo...differatur EV] om. R – 7 a nonnullis EV] an non dicitur a nonnullis R – 9 scilicet ER] add. vel V – 12 et indivisioni et contiguitati EV] et divisioni contiguitati R – 13 sint tam indistancia quam EV] om. R – 14 nec positivum nec privativum V] neque privativum E, neque positivum neque privativum R – 15 locatum VR] locum E – 17 est VR] om. E – 18 ubique EV] esse ubique R – 19 in eo formaliter existente EV] formaliter in eo existente R – 20 secundo EV] primo R – 22 et sit talis propositio prima EV] sit igitur nostra propositio talis R – 25 est VR] om. E – 30 perfectior anima EV] perfectior quam anima R – est EV] erit R.

celi, sed primus motor qui ab antiquis vocatur ‘anima mundi’ non informat quamlibet partem mundi, ymmo nullam – igitur etc.,

– respondeo quod: ‘Informans’ nichil facit ad hoc quod
5 anima celi sit in qualibet parte celi, quoniam si anima celi esset separata, adhuc esset in qualibet parte celi sicut tunc. Hoc patet per istam propositionem: forma cuicumque parti materie ita potest esse presens quando actu informat sicut quando actu est separata; ergo eodem modo anima mundi, licet non informet
10 partes mundi, est tamen indistans a qualibet parte mundi.

– Et si queras si sit demonstrabile primum motorem esse ubique per talem indistanciam, ita quod nichil horum sit medium,

– Respondeo quod non, quoniam predicatum contingenter inest subjecto; hoc tamen bene est intuitibile ab aliquo intellectu.
15 Dicitur tamen, et bene, quod aptitudo et potencia ad sic essendum ubique est demonstrabilis de primo motore.

<2> Secunda propositio sit talis: quod primus motor non est ubique ‘per presenciam in eo formaliter et subjective existentem’. Hec probatur, quoniam primus motor est omnino inmutabilis
20 subjective, et eciam omnino simpliciter inconponibilis cum quocumque.

<3> Tercia propositio sit talis: Primus motor potest esse ubique presens presencia positiva in ipso formaliter existente, non tamen informante, sed tantum quod primus motor illius presencie
25 dependenciam terminet absque omni inherencia et informacione. Hec probatur, quoniam ex tali presencia sic in eo formaliter existente non sequitur quod primus motor sit mutabilis vel conponibilis cum illa, sicut nec terminus dependencie mutatur si de novo terminet dependenciam alicujus, sicut fuit superius
30 declaratum – et de hoc inferius in tractatu de potencia primi motoris fiet sermo.^a

– Et si queras an primus motor possit esse presens presencia diffinitiva tantum, vel eciam habere esse alicubi circumscriptive,

1 partem celi EV] add. secundum se totam, igitur habet esse in qualibet parte celi R – qui ... mundi EV] qui dicitur anima mundi ab aliquibus R – 3 ymmo nullam igitur etc. EV] igitur nullam R – 4 informans E] informacio VR – 7 ita EV] om. R – 8 quando EV] quoniam R – 9 sicut EV] sic R – ergo eodem modo anima EV] igitur et eodem modo et anima R – informet EV] informaret R – 10 est tamen indistans a qualibet EV] est indistans in qualibet R – 11 EV] an R – 14 intuitive V] intuitive E, intelligibile R – 16 demonstrabilis EV] demonstrabile R – 19 existentem VR] existente E – 20 eciam EV] est R – 21 cum V] a ER – 25 informacione EV] add. informante R – 27 vel EV] nec R – 30 de hoc inferius R] hoc inferius EV – 33 circumscriptive ER] circumventive V.

^a Cf. *supra* p. 361 sq., & *infra* p. 577 sq.

– respondeo quod utraque presencia potest esse presens, quia utriusque potest dependenciam terminare equaliter.

Ex hiis concluditur quod primus motor potest acquirere de novo ubi in loco, absque tamen informacione. Sic eiam eadem
5 racione : quod primus motor potest referri ad creaturam racionalem reali relatione in ipso formaliter existente, cujus dependenciam terminet, ipsum tamen non informet. Palam autem ex predictis quod primus motor non est simpliciter inlocabilis (eciam positive) ; est
10 tamen inlocabilis subjective et informative, quoniam tunc esset mutabilis et conponibilis.

– Et si queras an sit aliquid aliud a primo motore quod sit ubique privative per indistanciam,

– Fertur quod non, quoniam omne aliud a primo motore, sicut est ens limitatum in entitate, ita est ens limitatum in
15 locabilitate secundum principia nature, licet per virtutem primi motoris possit esse ubique privative per indistanciam (sicut fertur).

– Et si arguas quod : Eciam naturaliter videtur quod anima celi possit esse ubique : dictum enim fuit supra in aliis quod
20 omnes celi sunt unum magnum animal prescise habens unam animam – sicut primum mobile et firmamentum et omnes planete non habent nisi unum motorem intrinsecum et unam animam que est tota in qualibet parte primi mobilis et firmamenti et cujuslibet orbis inferioris, et hoc naturaliter –, ergo non est
25 inconveniens quod possit esse indistans ab omnibus elementis et contentis in ipsis, cum illa sint quasi nichil respectu orbium celestium, et sic erit ubique per indistanciam,

– respondeo : Supponis quod omnes orbis sint unum magnum animal, in quibus non sit nisi una anima numero que sit
30 indistans a qualibet parte orbis celestis tocus – quod suppositum est multum dubium, quoniam secundum philosophos antiquos quelibet planeta habet motorem proprium ; attamen si suppositum concedatur, adhuc non concludis propositum, quoniam anima tocus orbis celestis sic determinatur ad suum
35 subjectum quod informat, quod majus corpus informare non potest nec movere, juxta dictum antiquorum philosophorum (quod ‘si una stella adderetur celo, motor orbis non posset

I utraque *EV*] utrumque *R* – 5 sic...racione *E*] sequitur eiam per eandem racionem *VR* – 6 racionalem *E*] *om.* *VR* – 7 informet *VR*] informat *E* – 8 predictis *EV*] dictis *R* – inlocabilis *R*] inlocalis *E*, illocabilis *V* – 9 eiam positive *ER*] *om.* *V* – inlocabilis *R*] inlocalis *E*, illocabilis *V* – 10 tunc *ER*] nisi sic aliter *V* – 19 possit *ER*] posset *V* – 20 prescise *ER*] *om.* *V* – 25 quod possit *EV*] si posset *R* – 28 respondeo supponis *EV*] respondeo tibi tu supponis *R* – 32 motorem *EV*] unum motorem *R* – 35 quod *EV*] eiam *R* – 36 potest *EV*] posset *R* – philosophorum *EV*] *om.* *R*.

5 movere nisi cum fatigacione et labore'). Palam autem ex dictis
quod motor intrinsecus orbis non potest esse indistans naturaliter
nisi a qualibet parte orbis, non autem ab aliis (ut elementis et
contentis in ipsis); ergo motor intrinsecus orbis non potest esse
ubique per indistanciam privativam nec per presenciam positivam,
sed sic esse bene est proprium primo motori extrinseco immobili.

– Et si dicis quod : Sic dicendo contradicis principiis phisicis :
dictum est enim quod localitas passiva est passio adequata subjecto
naturalis philosophie – scilicet nature, ut natura est sub quo non
10 continetur primus motor immobilis ; ergo nec per se passio subjecti
naturalis philosophie – scilicet esse in loco – primo motori poterit
inesse,

– respondeo : Subjectum naturalis philosophie est subjectum
adequatum locabilitati passive formaliter et inherenter, sic quod
15 'ubi' recipit in se subjective et informative et inherenter, et similiter
omnia contenta sub ipso naturalis philosophie sic se habent ad ubi
subjective quod ubi est in ipsis inherenter. Primus autem motor
immobilis non sic se habet ad 'ubi' subjective et informative, sed
tantum terminative, quoniam ejus dependenciam terminat absque
20 omni inherencia et informacione.

Et in hoc terminatur capitulum de inlocabilitate primi motoris.
Attamen de natura loci et ejus quidditate multiplicique proprietate,
et specialiter de ejus inmobilitate, satis dictum est in *Phisicis*,^b et hoc
in universali sicut ars ista requirit – quere ergo ibi, et ad tuum
25 propositum applica sicut tibi necessarium fuerit.

<De inplurificabilitate et unitate numerali primi motoris>

Perscrutemur igitur an primus motor sit simpliciter
inplurificabilis et unus numero tantum, vel plurificari possint primi
motores non subordinati ad invicem, sic quod sint plures tales
motores numero vel specie distincti. Palam autem quod non
30 inquirimus an primus motor sit unus unitate entis, quoniam ista
conclusio 'primus motor est unus unitate entis' non est theologica

1 ex dictis EV] ex hiis R – 2 naturaliter VR] natura E – 5 nec per EV] neque R –
6 bene E] ubique VR – immobili EV] et immobili R – 8 enim EV] add. ibi R – est
EV] et R – 10 sub quo EV] add. subjecto R – 11 naturalis VR] om. E – 12 primo
motori poterit inesse EV] non erit in primo motore R – 14 locabilitati VR]
localitati E – 14 inherenter ER] add. et similiter omnia contenta sub subjecto
naturalis philosophie sic se habent ad ubi subjective V – 16-17 et
similiter...inherenter R] om. E, quia ubi est in ipsis inherenter V – 21 inlocabilitate
ER] locabilitate V – 24 sicut EV] secundum quod R – 27 inplurificabilis EV] in
pluribus R – possint R] possit EV – 31 non EV] minime R.

^b Cf. *Physica*, lib. VIII, fol. 72 sq, en partic. cap. 4, fol. 74 rb sq.

sed magis methaphisica, similiter ista ‘primus motor est unus unitate
substancie vel specie’ ; intencio ergo nostra est inquirere de unitate
numerali essencie primi motoris, vel de unitate specifica, si est
possibilis vel non. Manifestum est autem quod novi philosophi et
5 antiqui conveniunt in conclusione affirmativa, dicentes quod primus
motor est unus tantum unitate numerali et quod est omnino
inplurificabilis ; disconveniunt autem philosophi in probacionibus
conclusionis : quidam enim probant primum motorem esse
inplurificabilem per viam efficiencie, alii per viam eminencie, alii
10 per rationem finis ultimi, alii per rationem esse exemplaris et
volicionis et intellectionis, alii per viam necessitatis et infinitatis.
Que autem via probabilior speculandum est.

<Per viam efficiencie>

Per viam autem efficiencie implurificabilitas primi motoris sic
probatur : [1] causatum nullum produci potest a duabus causis
15 totalibus ; sed si essent duo primi motores, quilibet esset causa
totalis producti cujuslibet – igitur etc. [2] Prima propositio sic
ostenditur : quia si idem effectus posset produci a duabus causis
totalibus, tunc aliquid posset poni in esse circumscripta totali ejus
causa – quod est impossibile – quia alia totalis ejus causa posset
20 ponere effectum in esse ; tum quia, si essent plures primi motores,
unus faceret alium nullipotentem destruendo omnia que alius
poneret in esse, et e converso, et inpedirent se in agendo.

<Dissolucio> Attamen hec via efficiencie calumpniabilis
videtur esse : tum primo quia supponit unum quod a pluribus non est
25 concessum, scilicet quod primus motor producat aliquid extra se,
quia plures dicunt quod nichil extra se producit effective inmediate,
nec in eo est aliquis vigor ; tum secundo, quoniam, concesso quod
aliquid producat extra se effective, rationes tamen predictae
dissolubiles sunt.

30 Dissolucio autem prime rationis [1] stat in hoc quod ‘causa
totalis’ dupliciter accipitur : uno modo inclusive, alio modo
exclusive. ‘Inclusive’, scilicet ‘includens omnes causas posibles
talis effectus’ – et in isto intellectu prima propositio rationis est

*I ista EV] nec ista R – 2 vel specie EV] et spiritus (?) est conclusio theologica sed
conclusio libri substancie et spiritus R – 3 inquirere EV] hic inquirere R – 4 de
unitate EV] de ejus unitate R – 7 disconveniunt ... conclusionis EV] disconveniunt
autem in probacione hujus conclusionis R – 10 et volicionis et intellectionis EV]
et intellectionis et volicionis R – 16 prima EV] secunda R – 17 produci EV] esse
simul R – 18 aliquid posset poni in esse EV] aliquid potest esse et positivum esse
R – 18-20 circumscripta... in esse ER] ab aliquo quo non posito nihil minus
posset produci in esse quia ab alio V – 20 omnia EV] add. alia R – 21 inpedirent
se EV] add. mutuo R – 23 efficiencie EV] om. R – 24 a pluribus EV] add.
philosophis R – 25 aliquid EV] om. R – 28 concesso EV] hoc concessum R.*

vera, sed secunda est falsa. ‘Exclusive’ dicitur causa totalis alicujus effectus ‘quando ista causa posita et omni alia exclusa per possibile potest sequi effectus’ – et in isto intellectu prima propositio est falsa, quoniam idem potest esse a pluribus causis totalibus, sed
5 minor est vera, quod quilibet illorum duorum esset causa totalis exclusive, non inclusive. Et de ista causa totali duplici dictum est amplius in *Phisicis* – quere illic.^b

[2] Secunda propositio non concludit : nam cum arguis ‘unum faceret alium nullipotentem, quia quidquid unus faceret alius
10 destrueret’, dicitur quod concordarent in omnibus. Sed quia contingens est, respondetur aliter : quod unus non possit impedire alium quin poneret causatum in esse, nec ipsum destrueret positum, si ille qui posuit eum in esse velit eum conservare in esse dando sibi esse post esse. Exemplum do tibi : applicentur duo motores equalis
15 virtutis ad idem mobile existens in aliquo ubi ; unus istorum movencium tota vi sua vult tenere illud mobile in illo ubi, alius autem vult tota vi sua auferre illud ubi sibi, quis eorum obtinebit ? Palam quod primus qui vult tenere illud in suo ubi – verum est tamen quod si isti motores vellent movere illud mobile ad partes
20 oppositas non possent hoc facere, quia essent* equalis virtutis. Unus igitur illorum motorum poterit ponere causatum in esse et illud conservare in esse, velit nolit alius, et econverso – et sic unus non faciet alium nullipotentem.

– Et si arguas quod : Sunt dua agencia equalis virtutis
25 approximata aque que non sit calida nec frigida ; unum vult aquam calefacere et aliud frigefacere. Quid erit ? an fiet calida vel frigida ? Dicitur quod neutra, ergo et similiter in proposito,

– respondeo quod : Non est sic in proposito, quoniam bene concedimus quod respectu oppositorum effectuum – habencium
30 repugnanciam contrariam ad simul esse in eodem subjecto – possunt se mutuo impedire, sed non respectu contradictoriorum.

– Exemplum : sint duo agencia equalis vigoris ; unum vult aquam calidam in sua caliditate conservare, aliud vult caliditatem destruere – quid fiet ?

I secunda EV] minor R – dicitur EV] add. tamen R – 3 per possibile EV] add. vel impossibile R – 8 secunda propositio EV] secundum R – 10 concordarent EV] concordaverunt R – 11 contingens est EV] hoc est contingens R – 12 quin VR] quando E – destrueret EV] destruere R – 13 si EV] sed si R – 15 virtutis EV] vigoris R – 17 illo EV] suo R – 18 illud EV] add. mobile R – 20 essent*] non essent EV, tunc non essent R – 22 in esse EV] esse R – 25 aque EV] aqua R – 26 frigefacere EV] vlt frigefacere R – fiet EV] om. R – 27 et similiter in proposito EV] igitur a simili proposito R – 28 non est sic in proposito EV] non est sic in nostro proposito V, non est in nostro proposito R – 29 quod respectu EV] quod dicit respectum R – 31 contradictoriorum EV] contradictionis R – 33 aliud EV] add. agens R – caliditatem EV] suam caliditatem R.

^b Cf. *Physica*, II, cap. 3, fol. 51 ra sq.

– Dicitur quod remanebit in sua caliditate.

– Et si dicas quod : Ergo sequitur quod unum vinceret aliud, scilicet illud quod vult aquam in sua caliditate remanere,

5 – respondeo tibi : Non est ibi victoria proprie loquendo, quoniam illud non facit aliud nisi conservare caliditatem in aqua, non autem de novo producit eam.

– Et si adhuc queras : Si sint duo motores ejusdem virtutis, quorum unus vult ponere caliditatem in aqua, alius vult aquam non esse calidam, quid fiet ?,

10 – respondeo : Oportet quod affirmativa vel negativa ponatur in esse ; si affirmativa, videtur quod ille quod vult ponere negativa vincatur ; si negativa ponatur, econverso. Ex quo tamen oportet quod altera contradictionis ponatur, ista erit affirmativa et non negativa, ergo ille ponet caliditatem in aqua dato quod alius velit
15 oppositum. Ad propositum nostrum applicando, dicamus quod si essent duo motores primi immobiles, quod alius non faceret alium nullipotentem simpliciter, quoniam si unus vellet inferre rosam in esse post non-esse, alius nollet quod inferretur, adhuc rosa poneretur in esse ; et ulterius, rosa posita in esse, si unus vellet eam annihilare
20 et alius vellet eam conservare, ille qui vellet eam conservare inferret eam in esse post esse, nec alius posset eam inferre in non-esse post esse.

– Et si arguas quod : Semper remanet difficultas : cum sint equalis vigoris isti motores, unde hoc quod unus complet voluntatem
25 et alius non, et quare magis ponatur affirmativa quam negativa ?,

– respondeo : Inter contradictoria secundum se non est medium, ergo oportet quod affirmativa ponatur vel negativa ; rationabilius tamen videtur quod affirmativa ponatur quam negativa. Aliter respondeo : Solucionem quere alibi.

<Per viam eminencie>

30 Amplius autem per viam eminencie perscrutandum an primus motor sit omnino inplurificabilis et unus numero tantum.

I remanebit EV] add. aqua R – 2 vinceret EV] vincit R – 3 illud quod EV] ille qui R – aquam EV] aqua R – 5 caliditatem in aqua EV] aquam in caliditate R – 7 virtutis EV] vigoris R – 10 affirmativa vel negativa EV] affirmative vel negative R – 11 affirmativa EV] affirmative ponatur R – 12 negativa EV] negativam R – si negativa ponatur econverso EV] si negativo econverso R – 13 altera EV] add. pars R – 15 nostrum EV] igitur R – 16 quod VR] dato quod E – alius E] unus VR – 17 simpliciter quoniam EV] quoniam simpliciter R – 18 ER] add. simpliciter V – alius EV] et alius R – inferretur EV] add. in esse R – 24 complet EV] implet R – 26 affirmativa quam negativa EV] affirmativo quam negativo R – 27 non EV] nullum R – 28 affirmativa...vel negativa EV] affirmativo...vel negativo R – 29 rationabilius tamen videtur EV] unde rationabilius videtur R – 30 affirmativa ponatur quam negativa EV] ponatur affirmativo quam negativo R – alibi EV] om. R.

<1> Fertur a quibusdam^a quod primus motor immobilis, seu substantia nobilissima prima, est necessario una secundum speciem. Quod probatur : [1] impossibile est enim dare duas species in equali gradu perfectionis et nobilitatis, quoniam genus semper dividitur per
5 differentias oppositas quarum una est semper perfectior altera, quoniam una habet rationem habitus, alia rationem privacionis ; ergo non potest esse ibi nisi una species eminentissima.^b [2] Adhuc autem manifestum est quod [a] in unoquoque genere est dare unum primum quod est mensura omnium aliorum in perfectione, [b] illud
10 autem unum est unum unitate specifica ; cum igitur primus motor sit mensura omnium aliorum, non potest esse nisi unitate specifica unus.

<2> Secunda autem propositio eorum talis est : substantia nobilissima necessario est una unitate numerali. Cujus ratio ponitur
15 talis : quoniam nulla forma substantialis simpliciter abstracta ab omni materia potest plurificari numeraliter. Primus autem motor est simpliciter liberatus ab omni materia, ergo est unus unitate numerali.^c

<Inprobacio> Nunc de veritate istarum rationum videamus
20 atque necessitate, quidquid sit de conclusione. Non enim apparet quod via eminencie necessario concludat nobilissimam substantiam esse unam specie : diceretur namque quod essent due substantie distincte specie equales in nobilitate.

<1> Nec ratio probans primum valet, nam propositio quam
25 accipis [1] quod ‘genus semper dividitur per differentias duas inequales in perfectione’ non est propositio universalis, quoniam genus relacionis dividitur per duas differentias oppositas que nec sunt equales nec inequales in perfectione, cum relacio non dicat perfectionem nec imperfectionem nec habeat propriam
30 magnitudinem – non est ergo propositio vera universaliter.

– Sed quid dicendum in aliis generibus, et specialiter in genere substantie – nunquid semper sit ibi divisio per differentias inequales in perfectione ?

7 alia EV] altera R – 7 ibi EV] om. R – 9 est dare unum primum EV] est devenire ad unum primum R – 10 perfectione VR] perfectionem E – 11 cum EV] om. R – primus motor EV] add. immobilis R – 12 non potest esse nisi unitate specifica unus EV] non potest esse unus nisi unitate specifica R – 23 in nobilitate EV] nobilitate R – 24 nec ratio probans primum valet EV] nec valet ratio probans oppositum R – 25 quam accipis EV] qua accipitur R – 29 non EV] nec R – 30 vera universaliter EV] universalis vera R – 31 quid EV] quia R – 32 semper EV] om. R

^a Cf. Pierre d’Auriole, op. cit. dist.3 q.12 p. 616 et suiv.

^b Arg. [1] cf. pierre d’Auriole op. cit. p. 616 et suiv.

^c Pierre d’Auriole, op. cit. p. 621-626.

– Licet dicatur communiter quod sic, oportet tamen dicere negativam secundum principia posita in nostra *Methaphisica* et etiam in hoc libro. Et pono exemplum : substantia predicamentalis dividitur in corporeum et incorporeum ; incorporeum autem quod est
5 constitutum spiritus in predicamento substantie non dicit aliquam perfectionem, nec habet magnitudinem propriam, quoniam si haberet, vel haberet finitam vel infinitam – non infinitam, quoniam aliquid contentum in genere et in creatura esset infinitum, quod est falsum ; nec finitam, quoniam tunc ubicumque reperiretur illa
10 differentia, reperiretur finita – perfecte reperitur in primo motore, ergo sequeretur quod primus motor esset formaliter finitus, vel quod aliquid formaliter inclusum in eo esset finitum in perfectione. Palam autem quod idem potest concludi de omnibus differentiis cujuscumque generis, in quibus univocantur primus motor et ea que
15 per se continentur in tali genere : quoniam tales differentie comparate adinvicem nec sunt equales nec inequales adinvicem.^a Ergo ista propositio communiter concessa a pluribus novis et antiquis philosophis, quod ‘genus dividitur per duas differentias inequales in perfectione’, non est universalis, sed multas patitur calumpnias et infinitas instancias.
20

– Et si dicas : Saltem genus quod dividitur per differentias oppositas, quarum quilibet dicit perfectionem aliquam, nunquid semper sunt inequales in perfectione ?,

– dicitur communiter quod sic, sed non video necessitatem nec
25 habeo ad hoc demonstrationem concludentem et evidentem.

– Et si dicas : Ymmo, quoniam semper est ordo essentialis in speciebus universi in perfectione,

– Jam ostendi tibi quod non est verum de speciebus generis relacionis, nec de speciebus absolutis transcendentibus univoce
30 dictis de primo motore et aliis. Adhuc autem fertur : sicut due species possunt esse equales in quantitate molis, ita esse possunt equales in quantitate virtutis et perfectionis. Propositionem tamen

2 principia EV] nostra principia R – 4 in EV] per R – 5 autem quod est EV] est quod est R – 8 quoniam ER] add. tunc VR – 9 creatura EV] creaturis R – 10 nec finitam EV] om. R – 11 reperiretur finita perfecte V] reperiretur finita perfectio E, ibi reperiretur finita in perfectione R – 12 finitus VR] infinitus E, add. in perfectione R – 13 formaliter E] per se VR – finitum E] formaliter finitum VR – 16 tali EV] om. R – 19 a pluribus novis et antiquis philosophis EV] a philosophis et antiquis et novis R – duas EV] om. R – 21 calumpnias et infinitas] calumpnias V, om. R – 22 queras EV] dicas R – 23 quilibet R] om. EV – 25 non video EV] videant R – 26 habeo E] add. pro inconvenienti V, habeat R – concludentem et evidentem EV] nec evidentem nec concludentem R – 26 dicas EV] queras R – 28 ordo essentialis in speciebus in universi EV] ordo equalis universi R – 29 jam ostendi tibi EV] respondeo tibi jam ostendi R – generis EV] de genere R.

^a Cf. *Metaph.*, IX, fol. 43 ra sq., trad. Annexe I, p. 686 sq.

istam communiter concessam de divisione generis per differentias
inequales in perfectione sub dubio tibi relinquo.

[2] At vero de propositione vulgata philosophorum, quod ‘in
quocumque genere est dare primum individuum quod est melior et
5 mensura perfectionis omnium aliorum’, et quod ‘illud unum est
unum unitate specifica et non unitate numerali nec generis’ : multas
patitur calumpnias, [a] quoniam in nullo genere respectivo est dare
tale primum quod sit mensura perfectionis omnium aliorum, cum
nullam dicant perfectionem, ut superius fuit dictum – idem dicitur de
10 transcendentibus. [b] Adhuc autem dictum secundum est magis
dubium, cum dicitur quod ‘illud unum est unum unitate specifica et
non numerali’, quoniam – sicut alias fuit dictum – non tantum
differencia specifica habet propriam magnitudinem perfectionis, sed
etiam individualis ; ex hoc sequitur quod quidditas specifica
15 albedinis non tantum est mensura omnium specierum colorum,
ymmo sub specie albedinis est reperire unum individuum
perfectissimum, quod est mensura omnium individuorum albedinis,
et omnium individuorum aliorum contentorum sub qualibet specie
coloris. – Ex hoc infertur quod, si essent plures motores primi
20 ejusdem rationis, adhuc unus istorum esset mensura aliorum in
perfectione, hoc semper supposito quod sicut genus dividitur semper
per differentias inequales, species sic dividatur per differentias
individuales inequales in perfectione.

Ista ergo ratio de eminentia non probat primum motorem esse
25 unum unitate specifica tantum, sed etiam esse unitate numerali, et
hoc probabiliter.

<2> Secunda ratio ad probandum unitatem numeralem primi
motoris, que constat in hoc quod ‘substantia nobilissima est
absoluta ab omni materia, et per consequens inplurificabilis’,
30 dubia est. Sicut enim dictum est, non habemus demonstrationem
ad probandum quod substantia prima sit absoluta ab omni

2 in perfectione EV] om. R – 3 at EV] nunc R – 4 quocumque EV] unoquoque R
– primum EV] unum primum R – 5 melior et EV] om. R – 6 et non EV] add.
unum R – 7 quoniam EV] primo quoniam R – 8 respectivo EV] relativo R – tale
primum EV] unum tale primum R – 9 dicant EV] dicat R – 10 dicitur EV] om. R
– 12 specifica ER] add. precisa V – 14 sed etiam individualis V] om. E, ymmo
differencia individualis R – 16 specierum EV] om. R – sub specie EV] sue speciei
R – 17 reperire E] reperibile VR – 19 qualibet EV] quacumque R – 21 in
perfectione VR] inferiorum (?) E – 22 semper EV] om. R – 23 species sic
dividatur EV] sic et species dividitur R – differentias ER] duas V – 25 ista EV] ita
R – 26 esse EV] add. unum R – 29 que constat in hoc EV] om. R – 31 sicut enim
dictum est non habemus EV] quoniam sicut non habemus R – 32 absoluta R]
abstractiva V, abstracta R.

5 differencia individuali que a philosophis ‘materia^a’ vocata est. Statim enim conclusum est in prioribus quod ista stant simul : quod primus motor sit unus numero, et quod sint plures motores primi ejusdem rationis cum isto primo ; si sic, oportet quod
10 habeant materiam, scilicet differenciam individualement ipsum constituentem et ab aliis distinguentem. – Ergo via ista eminencie non concludit demonstrative nostrum propositum, scilicet quod primus motor sit inplurificabilis : licet hec via sit multum probabilis, non tamen concludit quod non sit nisi unus unitate
15 specifica, ymmo nisi unus unitate numerali que est mensura omnium aliorum.

<Per rationem finis ultimi>

Perscrutandum igitur an ratio ‘finis ultimi’ necessario concludat primum motorem esse simpliciter inplurificabilem et unum numero. Palam autem quod unitas primi motoris
15 concluditur a philosophis sub ratione finis ultimi : est enim ordo essentialis et connexio necessaria encium in universo, et ad unum finem omnia inclinantur. Quod probant sic : quoniam sicut in domo paterfamilias est tantum unus paterfamilias et rector, et etiam in exercitu unus dux et princeps ad quem omnes de
20 exercitu tanquam ad finem ordinantur, sic in universitate est tantum dare unum finem et unum principium numero, quoniam encia nolunt male disponi ; concludunt : ergo unus princeps. Ratio est quia ‘non est bona pluralitas principatum’,^b nam sicut omnia gravia tendunt ad unum finem, scilicet ad centrum, et omnia
25 levia ad unum finem, scilicet sursum, sic omnia encia tendunt ad unum finem et ad unum principem.

Nunc videamus an ultimus finis et ordo universi unitatem primi principis necessario concludat, quoniam fertur quod non simpliciter. Ordo enim universi non concludit unum finem et
30 unum principem numero simpliciter, sed tantum supposito quod non sit nisi unus mundus numero – et bene concedimus quod encia unius mundi numero sunt connexa et ordinata inter se, et ad

I materia EV] inde R – 2 statim EV] stanti R – 3 sint EV] sunt R – 4 primo EV] om. R – 5 habeant EV] habeat R – 9 concludit EV om. R – 10 que R] qui EV – 17 est mensura EV] sit mensura perfectionis R – 18 inclinantur VR] includantur E – paterfamilias EV] famillas R – 19 unus paterfamilias et rector EV] unus rector et unus paterfamilias R – 19 dux et EV] om. R – de ER] in V – 20 sic EV] add. quod R – 21 est tantum E] encium est VR – unum ... numero EV] unum finem numero et unum principem R – 22 encia nolunt V] sicut omnia nolunt E, essencia nollent R – ergo unus princeps EV] unus ergo est princeps R – 23 quia non est VR] om. E – 24 centrum E] add. unum VR – 26 tendunt EV] om. R – 28 concludat VR] concludit E – 29 ordo enim universi non concludit EV] est ordo enim universi concludit R – 30 tantum EV] om. R – 31 et EV] quia R.

^b Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 404 [1076a 7].

unum finem et principem, sed alia encia que essent alius mundi haberent alium principem et rectorem – sicut si sunt plures exercitus, habent plures principes. Palam autem quod hec fuit ratio Aristotelis (12 *Methaphisice*) : ‘si, inquit, non sunt plures mundi, nec plures
5 motores immobiles’,^a quasi diceret quod si essent plures mundi, essent plures rectores et principes. Oportet ergo primo probare quod non possunt esse plures mundi, cujus oppositum probabilius esse videtur.

– Et si arguas quod : Aristoteles primo *Celi et mundi*^b
10 demonstravit quod non possunt esse plures mundi, sicut nec nisi una terra nec nisi unus ignis, et sic de aliis,

– respondeo quod : Rationes ejus sunt tantum probabiles et non demonstrative, de quibus pro nunc discucio non est presentis speculationis.

<Per rationem forme exemplaris>

15 Restat nunc perscrutandum an unitas primi motoris possit demonstrari sub ratione cujusdam ‘forme exemplaris’ intelligentis et volentis omnia que continentur sub ente.

<Opinio aliquorum>

Sunt enim novi philosophi^c dicentes quod ‘primus motor immobilis est quedam forma exemplaris omnium encium
20 eminenter subsistens’, et per consequens inplurificabilis necessario. <1> Quod sic probant, quoniam sicut homo simpliciter est ydea et exemplar omnium hominum singularium, nec potest plurificari in plures homines simpliciter, sic nec conceptus specificus cui correspondet est plurificabilis, alias esset
25 processus in infinitum – et per hanc rationem probat Commentator tercio *De anima* quod intellectus erat omnino inplurificabilis,^d similiter quelibet intelligencia separata, quoniam

I et ad unum finem et principem *EV*] ad unum finem et ad unum principem *R* – alius *EV*] alterius *R* – 2 alium principem et rectorem *ER*] alium rectorem et alium principem *V* – 5 quasi *EV*] quam *R* – 6 plures rectores et principes *EV*] plures principes et plures rectores *R* – 7 possunt *EV*] possint *R* – 11 nec nisi una terra nec nisi unus ignis *EV*] nec una terra nec unus ignis *R* – aliis *E*] *add.* elementis *VR* – 13 discucio *ER*] discutere *V* – 13-14 de quibus... speculationis *EV*] de quibus nunc presentis non est speculationis *R* – 16 cujusdam *EV*] cujus *R* – 18 novi *E*] quidam novi *VR* – 22 simpliciter *VR*] *om. E* – 23 plurificari *EV*] plurificare *R* – sic *EV*] sicut *R* – 24 est *EV*] esse *R* – 27 similiter *EV*] *add.* et *R*.

^a Cf. Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 398-399 [1074a 31 – 39].

^b Aristote, *Traité du ciel*, chap. 8 & 9, dans *Œuvres complètes*, dir. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, p. 718-726.

^c Cette position évoque celle de Pierre d’Auriole.

^d Averroès, *In Arist. De Anima*, Cambridge 1953, lib.III, c.5 p.411-412.

quelibet continet speciem propriam suam^a; sic primus motor immobilis, cui correspondet totus conceptus entis inquantum ens et sit quoddam exemplar et ydea eminenter subsistens, videtur esse omnino inplurificabilis.

5 <2>^b Adhuc autem: primus motor est cognoscens et intelligens omnia distincte, ergo, si essent plures motores immobiles, unus intelligeret alium perfecte; aut ergo intelligeret alium [1] per suam essenciam, aut [2] per aliam speciem; secundum non potest dici, quoniam tunc ejus intellectio
10 dependeret ab extrinseco, et sic diceret aliquam imperfectionem, quod est impossibile; primum eciam dari non potest, quoniam nichil potest causare intellectionem alterius nisi contineat ipsum virtualiter vel formaliter – unus autem istorum duorum motorum non continet alterum virtualiter nec formaliter.

15 <2 (bis)> Confirmatur autem hec ratio, quoniam una intellectio numero non potest habere plura objecta adequata; sed si essent plures primi motores immobiles, quelibet illorum haberet essenciam propriam pro objecto adequato, ergo non intelligeret essenciam alterius, quoniam non potest aliquis intelligere quod non
20 continetur sub proprio ejus objecto adequato.

 <3> Adhuc autem tercio ex parte voluntatis demonstratur quod primus motor sit omnino inplurificabilis, et hoc sic: voluntas primi motoris, cum sit infinita et recta, ergo diligit omnia per se diligibilia – ergo primum motorem alterum in infinitum,
25 cum sit in infinitum diligibilis; consequens est falsum, quia, cum voluntas regularis plus diligit bonum proprium quam bonum alienum, voluntas autem primi motoris, cum sit recta, est conformis dilectioni naturali, ergo plus diligit se quam alium motorem – ergo non diligit alium in infinitum, quia infinito nichil
30 est majus.

2 cui correspondet totus conceptus EV] cum correspondeat toti contractui V cui correspondeat toti conceptui R – 8 essenciam E] *add.* propriam V, speciem propriam R – 9 dici E] dari VR – 10 extrinseco E] aliquo extrinseco VR – 14 non... formaliter EV] nisi virtualiter nec formaliter R – 16 plura R] *om.* EV – 17 quelibet EV] quilibet R – 19 aliquis EV] aliquid R – 23 et ER] est V – 24 ergo primum motorem alterum EV] igitur diligit alium motorem R – 25 consequens EV] sed hoc V – quia cum EV] quia adhuc R – 26 regularis E] *add.* et naturalis V, *add.* naturalis R – diligit ER] naturaliter diligit V – 27 alienum EV] alterius R – 29 infinito EV] infinitum R.

^a Averroès, *In Arist. De Anima*, éd. cit. III c. 5 p. 403.

^b Arg. <2>, <2 (bis)> et <3> cf. Pierre d'Auriole. op. cit. p. 611 sq., §19-21 (arguments réfutés).

<Dissolutio>

Palam autem, quidquid de veritate conclusionis, quod iste rationes non demonstrant primum motorem esse inplurificabilem omnino.

<1> Prima enim de forma exemplari non concludit.
5 Possibile est enim quod sint plura exemplaria et plures ydee ejusdem rei, et ideo, concesso quod primus motor sit exemplar et ydea omnium, ex hoc non sequitur quod sit simpliciter inplurificabilis. At vero cum arguis quod ‘homo simpliciter est inplurificabilis, ergo et ens est simpliciter inplurificabile’, concedo
10 consequenciam, sed nego antecedens : dico namque quod ‘homo simpliciter’ potest plurificari, et possunt esse plures ibi homines simpliciter.

– Et cum arguis quod : Conceptus objectivus specificus est inplurificabilis, ergo et homo simpliciter quia sibi correspondet,

15 – respondeo quod : Racio objectalis specifici conceptus est omnino inplurificabilis, quia est idem cum omnibus singularibus ; sed omnia singularia non possunt plurificari : sicut Sortes non potest esse plures, sic nec decem homines plures quam decem, nec homines omnes singulares sunt plures quam omnes homines
20 singulares ; – palam autem quod ex hoc non sequitur quod ‘homo simpliciter’ sit inplurificabilis omnino, quoniam conceptus specificus objectivus (claudens infra se formaliter rationes omnium hominum singularium) non est idem cum illo ‘homine simpliciter’, nec per illum conceptum objectivum ‘homo simpliciter’ intelligitur,
25 sed si deberet intelligi ille ‘homo platonius’ separatus, per aliud concipi conciperetur ; – ideo non sequitur, si ‘conceptus objectivus specificus’ est inplurificabilis, quod ille ‘homo platonius’ sit inplurificabilis.⁴⁴

– Et si arguas : Si sunt plures homines simpliciter, ab illis
30 potest abstrahi conceptus communis, et tunc erit processus in infinitum, ut alias fuit dictum,

– respondeo quod : Ab illis pluribus hominibus simpliciter potest abstrahi conceptus communis : et sicut a primo motore,

I conclusionis EV] propositionis R – 3 omnino EV] om. R – 7 hoc EV] om. R – 8 homo simpliciter est V] homo est simpliciter E, homo simpliciter R – 10 dico EV] add. tibi R – 12 plures ibi homines simpliciter EV] plures homines esse simpliciter R – 15 respondeo quod E] respondeo concedo quod V, respondeo et concedo quod R – 17 sed E] et ideo sicut V, ideo sicut R – sicut EV] ut sicut R – 18 plures EV] add. sortes R – homines EV] add. sunt R – decem EV] add. homines R – 19 sunt EV] non sunt R – quam omnes VR] om. E – 23 formaliter rationes EV] omnes rationes formales R – 24 objectivum E] add. specificum VR – 25 intelligitur V] non intelligitur ER – 26 per aliud concipi ER] per alium conceptum et aliud concipi V – 28 inplurificabilis EV] plurificabilis R – 30 potest EV] om. R – 33 communis EV] add. sicut a paternitate potest astrahi conceptus communis R.

quem tu ponis ens simpliciter, et a rosa simpliciter potest abstrahi
conceptus communis – scilicet conceptus entis –, sic in proposito.
Verumptamen ‘conceptus communis’ abstractus a duobus
hominibus simpliciter non est ‘conceptus specificus hominis in quo
5 clauduntur formaliter omnes realitates singularium hominum’,
ymmo nec superior ad ipsum, nec predicabilis de ipso, sed tantum
predicabilis de illis duobus ‘hominibus platonis’ et de omnibus
aliis ‘hominibus simpliciter’. Dicamus ergo quod ratio non
concludit, quoniam, dato quod primus motor esset ‘omne ens
10 eminenter subsistens’, ex hoc non sequitur quod esset omnino
inplurificabilis.

<2> Secunda ratio non concludit^a, cum arguis quod ‘si
intelligerent se, aut hoc esset per propriam essenciam’ etc. –
Respondetur quod intelligerent se per ‘racionem propriam
15 intelligendi’ que est idem cum ‘propria essencia’, sed cum additur
‘ergo eminenter continet alium’, negandum est: nam intelligere
potest esse nobilius et ignobilius objecto intellecto et eque nobile, et
ideo potest dici quod unus erit intellectio alterius vel econverso, nec
tamen nobilior vel ignobilior, sed eque nobilis, nisi addas quod sint
20 alterius racionis.

<2 (bis)> Ad tertium, cum dicis quod ‘quilibet haberet duo
objecta adequata’, negandum est: quoniam quilibet erit intellectio
sui et alterius, nec transiret ‘in alium’ intelligendo se, sed transiret
‘super se’ et ‘super alium’ inmediate.^b

25 Ista ergo via de causa exemplari non demonstrat primum
motorem esse omnino implurificabilem, licet sit equaliter probabilis.

<Per viam necessitatis et infinitatis>

Amplius autem restat inquirere de via necessitatis et
infinitatis,^c an concludat primum motorem necessario
implurificabilem vel non. Fertur a quodam quod sic, et probatur
30 tali modo*: omnis natura plurificabilis seu comunicabilis

3 conceptus EV] ille conceptus R – 7 predicabilis...predicabilis EV]
probabilis...probabilis R – _ ratio EV] add. illa R – 10 subsistens ER] existens et
subsistens V – 14 omnino E] simpliciter VR – intelligerent se EV] hoc esset R –
15 propria essencia EV] essencia propria sua R – 18 vel econverso EV] et eciam R
– 19 vel EV] et R – 20 sint EV] sunt R – quilibet EV] add. illorum R – se VR] om.
E – 29 primum motorem necessario EV] necessario primum motorem esse R – 31
probatur tali modo*] vel probatur talis ratio E, ratio ponitur talis VR –
plurificabilis seu EV] om. R.

^a Cf. Pierre d’Auriole op. cit. dist.3 q.12 §134 p.661-662.

^b Cf. Auriole op. cit. dist.3 q.12 §135 p. 662.

^c Cf. Voie probablement inspirée de Duns Scot.

pluribus ejusdem rationis, quantum est de se, potest plurificari in infinitum nisi determinetur per aliquid prius.

<1> Racio hujus propositionis est ista : quoniam ex quo non determinatur ad aliquem certum numerum individuorum, eadem ratione qua communicari potest duobus vel tribus, eadem ratione et infinitis ; sed quidquid est in illa natura possibile, ibi totum in actu, quia in ipsa omnia sunt necessaria – ergo sequitur quod ibi erunt infiniti actu primi motores ejusdem rationis. <Dissolucio> Attamen ista ratio dissolubilis est, nec proprie demonstrat : nam, ut fertur, stelle celi sunt ejusdem rationis, et tamen natura specifica stellarum determinatur ad certum numerum stellarum ; similiter natura specifica ipsius ‘nunc’ determinatur ad certum numerum individuorum, sicut fertur a quibusdam dicentibus quod non est nisi unum ‘nunc’ in toto tempore ; adhuc autem dicitur quod sicut quidditas entis ex se determinatur ad certum numerum predicatorum, et genus ad certum numerum specierum et differenciarum (ut fertur), ergo et natura specifica ex se determinabitur ad certum numerum differenciarum individualium, quia difficile videtur quod unum potenciales sit perfectibile infinitis differenciis, licet hoc communiter a pluribus est concessum.

<2> Additur autem secunda ratio talis : nullum necesse esse est plurificabilis, quia non possunt esse plura necesse esse ; primus motor est quoddam necesse esse, ergo inplurificabilis. <Dissolucio> At vero hec ratio non concludit, quoniam prima propositio quasi ab omnibus philosophis est negata, solo Avicenna excepto : ponunt etiam philosophi omnes intelligencias, orbis et motores orbium esse necessaria – difficile ergo invenitur demonstratio ad propositum probandum.

2 infinitum E] infinitis VR – 3 ex quo E] *add.* natura VR – 5-6 communicari... infinitis E] potest communicari duobus et tribus et infinitis, ergo si natura primi motoris est plurificabilis duobus vel tribus ejusdem rationis, ergo et infinitis V, potest communicari duobus vel tribus ita et in infinitis, igitur si natura specifica primi motoris est plurificabilis duobus vel tribus ejusdem rationis igitur et infinitis R – 7 ibi totum in actu EV] totum est in actu ibi R – 8 sequitur quod ibi erunt infiniti actu primi motores EV] sequitur quod actu erunt infiniti primi motores R – 10 proprie demonstrat E] propositum determinat V, propositum demonstrat R – 16 predicatorum EV] predicamentorum R – 18 ex se EV] *om.* R – 21 a pluribus ER] a philosophis V – 21 licet hoc communiter a pluribus est concessum EV] licet communiter a philosophis hoc sit concessum R – 23 esse EV] *om.* R – esse EV] *om.* R – 26 prima ... negata EV] prima conclusio ab omnibus philosophis est quasi negata R – 27 etiam EV] enim R – 29 ad propositum probandum EV] ad concludendum propositum R.

<Opinio propria>

Dicamus igitur ultimam demonstrationem magis apparenter
concludentem primum motorem esse inplurificabilem, que sit talis :
Nullum infinitum simpliciter infinitate proprii generis vel speciei est
plurificabile ; primus motor est simpliciter infinitus infinitate
5 proprii generis et speciei, ergo est simpliciter inplurificabilis – vel
magis concludo negative : primus motor non est plurificabilis.
Secunda propositio est evidens ex predictis in capitulo de infinitate
primi motoris ; sed totum pondus in declaratione prime
proposicionis. Perscrutemur igitur de veritate prime proposicionis
10 dicte – istius scilicet : ‘nullum infinitum simpliciter infinitate proprii
generis vel speciei est plurificabile’.

Ad cujus evidenciam est advertendum quod infinitum
infinitate simpliciter potest accipi vel <1> ‘formaliter’, vel <2>
‘equivalenter’ et ‘eminenter’ seu ‘perfectionaliter’. Exemplum
15 primi : linea dicitur infinita ‘formaliter’ infinitate proprie nature et
speciei si claudat infra se omnem lineam actu positam et
ponibilem, acceptam et acceptabilem ; exemplum de calore : tunc
enim est calor infinitus ‘formaliter’ si claudat infra se omnem
gradum caloris acceptum et acceptibilem – et sic potes ponere
20 exemplum in aliis. Exemplum secundi : dicitur infinitum infinitate
proprie nature et speciei ‘eminenter’, ‘perfectionaliter’ et
‘equipollenter’, non quia claudit infra se omnes gradus sue nature et
speciei acceptos et acceptibiles, sed quia claudit infra se omnes
gradus sue speciei ‘eminenter’ et ‘equipollenter’ – et intelligo sic :
25 quod differentia individualis formaliter constitutiva istius
equipollet omnibus aliis differentiis individualibus omnium
singularium hominum proprie speciei.⁴⁵

<1> Palam autem quod infinitum acceptum primo modo
non est plurificabile : linea enim sic infinita quod claudit omnes
30 lineas acceptas et acceptibiles nullo modo plurificari potest,
quoniam jam non includeret omnes lineas possibles reperiri ; si
igitur primus motor sic includeret omnes gradus sue nature et

4 primus motor EV] add. immobilis R – 6 concludo EV] concludendo R – 7
propositio E] add. hujus rationis VR – predictis EV] prioribus dictis R – 8
pondus EV] add. stat V, add. stat in hoc scilicet R – 10 prime proposicionis dicte
istius scilicet EV] istius proposicionis R – 11 simpliciter EV] om. R – vel EV] et
R – 12 ad cujus evidenciam est advertendum EV] ad cujus intelligenciam debes
diligenter advertere R – 14 equivalenter E] equipollenter VR – 18 enim est EV]
dicitur R – 19 omnem ... acceptibilem EV] omnes gradus caloris acceptos et
acceptabiles R – potes ponere EV] potest poni R – 20 exemplum ER] exempla V
– 23 dicitur V] dicatur E, aliquid dicitur R – 24 acceptibiles EV] acceptabiles R –
27 hominum EV] om. R – individualibus...speciei ER] omnium singularium
individualibus proprie speciei V – 29 linea ... claudit EV] linea namque sic infinita
est sic quod includat R – 30 acceptibiles EV] acceptabiles R.

speciei formaliter, sequeretur quod esset omnino inplurificabilis, sed – ut supra dictum fuit – non includit sic formaliter omnes gradus acceptos et acceptibiles, sed tantum perfectionaliter et equipollenter.

5 <2> At vero perscrutemur an infinitum includens
‘perfectionaliter’ et ‘eminenter’ omnes gradus proprie nature et
speciei sit simpliciter inplurificabile: si sic, demonstrative
concluditur quod primus motor ratione sue infinitatis sit
10 simpliciter inplurificabilis. Et fertur quod sic, quoniam impossibile
est quod sub eadem specie contineantur plura individua quorum
differencie individuales ipsorum constitutive contineant
equipollenter et eminenter omnes differencias individuales
omnium singularium illius speciei: quoniam tunc una illarum
15 containeret eminenter aliam, et econverso containeretur ab illa,
quod est impossibile. Conformiter autem est dicendum de infinito
et infinitate generis vel simpliciter: quod in se claudit omnem
entitatem possibilem reperiri in aliquo uno, quoniam possibile
non est tale infinitum plurificari, quoniam si essent plura talia
20 infinita eadem, unum containeret aliud eminenter et equipollenter
et containeretur ab illo. Exemplum: si differencia individualis
Sortis containeret omnes alias differencias individuales et
contrahentes naturam humanam acceptas et acceptibiles, similiter
differencia individualis Platonis, sequeretur necessario quod
differencia individualis Sortis containeret eminenter et
25 equipollenter differenciam individualem Platonis, et econverso
containeretur ab illa, cum utraque sit contrahens naturam
humanam.

 <Conclusio> Concludamus igitur quod infinitas simpliciter
primi motoris magis evidenter concludit quod primus motor est
30 inplurificabilis quam quecumque alia de predictis viis. Qui melius
sciverit determinare primum motorem esse omnino
inplurificabilem et numero unum demonstret, quoniam de hoc
pocius audire volo quam scribere.

I omnes EV] omnis R – 2 sequeretur E] necessario sequeretur VR – 3 non includit sic formaliter EV] includit formaliter R – 7 eminenter E] equipollenter VR – 8 sit EV] eciam sit R – si sic EV] quoniam si sic R – 12 ipsorum constitutive contineant EV] constitutive ipso et contineant R – 14 illius EV] ipsius R – 15 containeretur VR] et containeretur E – 16 infinito ER] finitate V – 17 generis EV] proprii generis R – 19 possibile non est EV] impossibile est R – 20 eadem] eodem E, eodem modo VR – 21 ab illo EV] ab alio R – 22 containeret E] add. eminenter V, add. equipollenter R – 23 humanam EV] om. R – 26 contrahens EV] differencia contrahens R – 28-29 infinitas ... evidenter EV] infinitas primi motoris simpliciter evidenter R – 30 alia EV] add. via R – 31 determinare E] demonstrare VR – 33 pocius ... scribere EV] plus vellem audire quam aliquid scribere R.*

<Conclusio libri>

Hec autem in tantum dicta sunt de proprietatibus primi motoris negativis seu privativis principalibus*. Nunc ad proprietates affirmativas accedamus, et in hoc liber secundus nostre *Theologie* terminatur.

I hec autem in tantum *EV*] hec igitur nostra *R* – 2 primi motoris *EV*] *add.* nostri *R* – principalibus*] principalis *E*, *om.* *VR* – 3 ad proprietates affirmativas accedamus *EV*] de proprietatibus affirmativis inquiremus *R* – 4 theologie *EV*] *add.* naturalis *R*.

<LIBER TERTIUS>
**<De perfectionibus simpliciter
primi motoris>**

Quoniam autem per se passiones primi motoris inquirimus in hac *Theologia naturali*, dicto de negativis, nunc de affirmativis perscrutemur. Quoniam autem dictum est quod primus motor est infinitus simpliciter, et per consequens perfectus simpliciter (cui nichil deest), ideo necessario sequitur quod in eo est omnis perfectio simpliciter. Speculandum igitur primo accidit de perfectionibus simpliciter in universali, deinde magis in speciali de unaquaque erit sermo.

**<De perfectionibus simpliciter
in universali>**

Dicamus igitur in primis de perfectione simpliciter si sit, secundo quid sit, tercio de proprietatibus ejus perscrutemur.

**<An sit aliqua perfectio
simpliciter>**

<1> Palam autem quod est aliqua perfectio ‘simpliciter’, cum sit aliqua perfectio ‘secundum quid’, et ‘secundum quid’ ad ‘simpliciter’ habet reduci; tum etiam quia est aliquid perfectum simpliciter, scilicet ‘cui nichil deest’, ergo et aliqua perfectio simpliciter. Invenitur autem sic perfectio simpliciter per viam diffinitionis: quoniam, quando aliquid diffinitur, si aliquid ponatur in diffinitione ejus quod non sit perfectio simpliciter, illud diffinitum non erit perfectio simpliciter, quoniam perfectio simpliciter nunquam includit in se nisi perfectionem simpliciter.

At vero etiam per viam demonstrationis invenitur perfectio simpliciter, quoniam illud non dicit perfectionem simpliciter quod non demonstratur vel quod non demonstrabile est de subjecto dicente perfectionem simpliciter, quoniam propria passio nunquam invenitur sine subjecto proprio.

– Et si arguas quoniam: Tunc nulla erit perfectio simpliciter, quoniam non est aliquod subjectum de quo non possit aliqua passio demonstrari per quem non dicit perfectionem

2 de negativis EV] de passionibus negativis R – nunc EV] om. R – 3 perscrutemur EV] om. R – 6 accidit EV] occurrit R – 7 deinde VR] dictum E – 9 si EV] an R – 15 sic EV] quod sit R – 19 nunquam ER] nichil V – nunquam includit in se nisi perfectionem EV] nunquam in se includit perfectionem R – 20 etiam EV] om. R – 22 vel quod non demonstrabile est EV] nec est demonstrabile R – 27 passio E] per se passio VR – per quem E] que VR.

simpliciter, sicut relacionem aptitudinalem, ut de producibilitate –
quod sit productivus, causativus, et sic de aliis pluribus: iste
autem relaciones aptitudinales non dicunt perfectionem
simpliciter, quoniam nulla relacio, sive sit formalis sive sit
5 aptitudinalis, dicit perfectionem simpliciter,

– respondeo tibi: Hec via demonstrativa dubia est, nec
sufficienter concludit propositum. Ideo do tibi aliam viam, et sit
ista: quecumque habent essentialem ordinem in linea
predicamentali ‘secundum superius et inferius’, si priora non
10 dicunt perfectionem simpliciter, nec posteriora que per se
includunt illa priora.

– Et si arguas contra istam viam quia: Sapiencia dicitur
perfectio simpliciter, qualitas autem non, et tamen qualitate
posterior est sapiencia, quoniam ipsa sapiencia includit qualitatem,

15 – respondeo tibi: Sapiencia que est perfectio simpliciter non
includit qualitatem plus quam differentia includat genus, nam
sapiencia que est perfectio simpliciter non est per se species
qualitatis, sed differentia contrahens aliquod genus subalternum sub
qualitate contentum.

20 <2> Amplius autem dicamus quid sit ista perfectio
simpliciter. Diffinitur autem a quodam sic: perfectio simpliciter
est perfectio universalis correspondens conceptui specifico seu
generi, vel alicui transcendentem, vel conceptui entis; unde
perfectio simpliciter hic accipitur prout distinguitur contra
25 perfectionem particularem artatam et limitatam, et isto modo
‘rosa simpliciter’ correspondens conceptui specifico – loquendo
platonice – dicitur ‘perfectio simpliciter’ ut distinguitur contra
hanc rosam particularem que non dicit perfectionem rose
simpliciter, sed tantum perfectionem ‘hujus rose’, que est
30 perfectio secundum quid – uniformiter autem dicitur de ‘homine
simpliciter’, et de bove, et sic de aliis, quoniam universalia
platonica sunt perfectiones simpliciter, et singularia dicunt
perfectionem secundum quid.

– Et si arguas quod: Tunc in primo motore non erit omnis
35 perfectio simpliciter, quoniam in ipso non sunt universalia

I relacionem aptitudinalem *EV*] relaciones aptitudinales *R* – 2 causativus *E*] creativus *V*, causatus *R* – 3 perfectionem *EV*] aliquam perfectionem *R* – 4 sit *ER*] *om. R* – 5 aptitudinalis *ER*] fundamentalis aut aptitudinalis *V* – 6 demonstrativa *E*] de demonstratione *VR* – nec *EV*] ut *R* – 13 qualitas *R*] quidditas *E*, quantitas *V* – 14 quoniam *EV*] et *R* – 16 differentia includat *EV*] differentie includunt *R* – 18 qualitatis *ER*] quantitatis *V* – sed *VR*] *om. E* – aliquod *EV*] ad *R* – 21 diffinitur autem a quodam sic *EV*] diffinitur a quodam perfectio simpliciter sic *R* – 23 vel *EV*] ut *R* – 24 simpliciter *VR*] *om. E* – prout *EV*] ut *R* – 26 simpliciter *VR*] *om. E* – 33 perfectionem *EV*] *om. R* – 35 simpliciter *VR*] *om. E*.

platonica – nam in primo motore non est ‘homo simpliciter’, nec ‘rosa simpliciter’, et sic de aliis universalibus –, si ergo in eo non est omnis perfectio simpliciter, non est perfectus simpliciter,

– respondeo quod: In eo est omnis perfectio simpliciter
5 eminenter, quoniam primus motor est ‘totus conceptus entis eminenter subsistens’ in quo clauditur rosa simpliciter eminenter, et homo simpliciter, et asinus simpliciter, cum sit universale simpliciter quod tenet in se omnia universalia platonica eminenter, sicut conceptus entis claudit infra se omnes conceptus específicos.
10 – Attamen licet istud dictum sit convenienter loquendo ‘platonice’, non tamen potest dici secundum nostra principia methaphisicalia et loquendo ‘perypatheticæ’¹: dictum enim fuit ibi quod omnes perfectiones simpliciter in quibus univocantur primus motor et alia encia sunt in primo motore formaliter et non
15 eminenter; dictum eciam fuit supra in primo nostre *Theologie* quod primus motor non est ‘universale eminenter subsistens correspondens conceptui entis in quantum ens’, sed est ‘aliqua natura determinata infinita simpliciter atque perfecta’ secundum quod perfectiones possunt reperiri in aliquo uno.^a Concludamus
20 igitur quod ‘perfectiones simpliciter’ non sunt universalia platonica et ‘perfectiones secundum quid’ singularia sub eis contenta. Restat igitur inquirere quid sit perfectio simpliciter.

<3> Amplius autem a quodam dicitur quod perfectio simpliciter est ‘perfectio infinita infinitate proprie nature et
25 proprie speciei’, et perfectio secundum quid est ‘perfectio limitata et finita finitate proprie nature et speciei’. Ut autem plane intelligas pono exemplum: calor claudens in se gradus infinitos caloris, ymmo omnes gradus caloris acceptos et acceptibiles, dicitur ‘perfectio simpliciter’ cum sit ‘perfectio infinita infinitate
30 proprie nature et speciei’; calor autem finitus claudens infra se formaliter gradus caloris finitos (ut decem vel 12), talis calor sic finitus non dicit ‘perfectio simpliciter’ nec ‘perfectus simpliciter’ sed ‘perfectio secundum quid’, cum sit ‘perfectus secundum quid’.

I-2 nam ... rosa simpliciter *EV*] non enim est in ipso rosa simpliciter nec homo simpliciter *R - 3* non est *EV*] igitur non erit *R - 4* quod *ER*] *add.* immo *V -* in eo est *EV*] ymmo in ipso est *R - 8* tenet] continet *VR - 12* perypatheticæ *EV*] perypatheticæ *R -* fuit *EV*] est *R - 15* primo nostre *E*] principio hujus *V*, primo hujus *R - 18* perfecta *E*] *add.* universaliter *VR - 22* igitur *ER*] ergo adhuc *V - 24-25* infinitate ... speciei *EV*] infinitate proprii generis et proprie speciei et nature *R - 25* est *EV*] dicitur *R - 27* in se *EV*] infra se *R - 28* acceptibiles *EV*] acceptabiles *add.* caloris *R - 29* perfectio infinita *EV*] infinita perfectio simpliciter *R - 31 12*] centum vel mille gradus caloris *VR -* talis *EV*] *om.* *R - 32* dicit *EV*] dicitur *R*.

^a *Cf. supra* p. 300.

– Et si arguas quod : Tunc in primo motore simpliciter non erit omnis perfectio simpliciter, quoniam in ipso nec calor infinitus simpliciter, nec albedo infinita simpliciter esse potest,

– respondeo quod : Licet in primo motore non sint ‘omnes perfectiones simpliciter’ formaliter, sunt tamen in ipso ‘omnes perfectiones simpliciter’ eminenter et perfectionaliter et equipollenter, ymmo plus quam equipollenter, quoniam individuum sapientie in primo motore equivalenter equipollet omnibus singularibus limitatis sapientie – individuum eciam, ymmo magis ipsa essentia primi motoris perfectionaliter equipollet omnibus aliis entibus.

<Inprobacio descripcionis> At vero nec ista descriptio perfectionis simpliciter esse videtur sufficiens, quoniam dictum fuit supra quod omnes perfectiones formaliter sunt in primo motore, non tantum eminenter seu equipollenter, aliter non esset simpliciter perfectus.

<4> Restat igitur descriptio alia perfectionis simpliciter, que talis est : perfectio simpliciter est illa que in quolibet supposito absolute sumpto, non determinando ad istam naturam vel ad illam, est ‘melius ipsum quam non-ipsum’.^a Nec intelligitur per ly ‘non-ipsam’ suum contradictorium, quoniam tunc omnis entitas positiva esset perfectio simpliciter, quia omnis affirmacio melior est quam sua negacio – ut ‘homo’ quam ‘non-homo’ et ‘albedo’ quam ‘non-albedo’, et sic de aliis. Adhuc autem per ly ‘non-ipsam’ non intelligo omne aliud quod potest vere negari ab ipso, et omne aliud quod non est ipsum, quoniam tunc solus primus motor est melior quam omne aliud quod vere negari potest ab ipso. Intelligunt igitur novi philosophi per ly ‘non-ipsam’ : ‘omne sibi inconpossibile in eodem supposito’, ut sapientia est melior quam albedo que est sibi inconpossibilis, et sic de aliis.²

– Et si arguas quod : Ista descriptio multas patitur calumpnias, primo quia tunc sequitur quod nulla propositio

I simpliciter EV] om. R – 2 nec EV] om. R – 3-5 esse ... formaliter] si sunt in ipso omnes perfectiones simpliciter primo motore non sint omnes perfectiones formaliter simpliciter R – 5 simpliciter ER] om. V – sunt tamen in ipso EV] si sunt in ipso R 14 dictum fuit EV] sicut dictum fuit R – perfectiones EV] add. simpliciter VR – 15 seu EV] sed et R – 16 perfectus EV] perfectum R – 19 absolute EV] absoluto R – determinando ER] add. illud V – 22 omnis entitas positiva esset EV] omnis entitas constituta esset R – 25 omne aliud VR] esse aliquid (?) V – 30 inconpossibilis EV] inconponibilis R – 33 calumpnias E] instancias VR.

^a Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 1, pars II (ad arg.), tr. fr. p. 211 §23 ; cf. Anselme, *Monologion* 15, éd. Schmitt, I, 28, L. 27.

negativa esset perfectio simpliciter, ut hec : ‘albedo non est pascha’ vel ‘rosa non est Mercurius neque Venus’, quia non est melior quam sua affirmativa, que est inconpossibilis sibi in eodem

5 supposito ; similiter quod affirmativa falsa non erit perfectio simpliciter, quia non est melior quam sua negativa vera, que est sibi inconpossibilis ; similiter conformiter dicendum est de habitibus generatis ex talibus proposicionibus, quod non videtur verum.

10 – At vero sic respondent quod predicta descriptio est sic intelligenda quod ‘perfectio simpliciter est in quolibet ipsum melius quam non ipsum’, id est quam ‘quodcumque inconpossibile sibi simpliciter in eodem supposito et simul et successive’, quia subjecto perfectionis simpliciter repugnat

15 contradictorie. Perfectio igitur simpliciter est illa que est simpliciter melior quam omne illud cui contradictorie repugnat simul esse in eodem supposito, et eciam successive in eodem supposito : respectu ejusdem simul est inconpossibilis successive, quia in eodem subjecto habeant* esse propositio affirmativa et

20 negativa.

– Et si adhuc arguas : In primo motore non est conponibilis affirmativa et negativa nec simul nec successive, quoniam si affirmativa est ibi, nunquam poterit inesse negativa nec simul nec successive, alias esset mutabilis – quod inprobatum est libro

25 secundo supra,

– respondent quod : Quantum est de se, in proposicionibus de contingenti utraque est sibi conponibilis successive licet non simul, quidquid sit de proposicionibus de necessario, quia nulla propositio falsa potest esse in intellectu primi motoris ; idem

30 dicimus de habitibus.

<Descriptio propria>

Sit igitur descriptio predicta perfectionis simpliciter talis : perfectio simpliciter est ‘que in quolibet melior ipsa quam non ipsa’, id est ‘melior quam quocumque inconpossibile sibi nec simul successive in eodem’.

I esset *EV*] est *R* – 3 inconpossibilis *EV*] inconponibilis *R* – 4 similiter *E*] *add.* sequitur *VR* – 6 inconpossibilis *EV*] inconponibilis *R* – 11 ipsum melius quam non ipsum *EV*] melius ipsum quam non ipsum *R* – 12 inconpossibile sibi simpliciter *EV*] inconponibile sibi specialiter *R* – 13 simpliciter *EV*] specialiter *R* – 15 illud *EV*] id *R* – 17 est *E*] *add.* tamen *VR* – inconpossibilis *E*] compossibilis *V*, conponibile *R* – 18 habeant*] habent *EVR* – esse *EV*] *add.* successive *R* – 22 nunquam poterit inesse negativa *EV*] negativa nunquam ibi erit *R* – 31 melior *EV*] est melior *R* – 32 quocumque *EV*] quodcumque *R* – inconpossibile *EV*] inconponibile *R*

<De proprietatibus perfectionis
simpliciter>

Nunc autem de proprietatibus perfectionis simpliciter perscrutemur.

<1> Prima autem propositio sit talis: nulla perfectio simpliciter est composita. Hec probatur, quoniam compositio
5 semper dicit aliquam imperfectionem, cum includat in se partem et partem: pars autem est imperfectior quam suum totum; perfectio autem simpliciter nullam includit imperfectionem.

– Et si queras an perfectio simpliciter sit resolubilis an simpliciter simplex,

10 – respondeo quod non omnis perfectio simpliciter est simpliciter simplex, ut spiritus et substantia et sic de multis aliis; nulla tamen est composita, quia principia ipsam constituencia sunt infinita et per consequens non habent rationem partis. At vero possumus locum istum aliter consolari, et dicere quod nulla
15 perfectio simpliciter communis univoce primo motori et aliis est composita, nec resolubilis, nec constituta ex aliquibus pluribus intrinsece, sed est omnino simpliciter simplex. Dictum est enim supra quod primus motor et natura (nec aliquid contentum in decem primis generibus) univocantur nisi precise in aliqua
20 differentia contrahente et constituente, non autem in aliquo constituto; verbi gratia, primus motor et secundus non univocantur in sapientia que est per se constituta ex genere et differentia, scilicet ex qualitate et quadam differentia contrahente, sed tantum univocantur in aliqua differentia contrahente aliquod
25 genus subalternum contentum sub qualitate – hec autem differentia sic contrahens et dividens est simpliciter simplex, ut in *Methaphisica* fuit dictum.^a Dicamus igitur quod nulla perfectio simpliciter est composita; secundo, quod omnis perfectio simpliciter communis univoca primo motori et aliis, est simpliciter
30 simplex.

4 compositio EV] compositum R – 6 est imperfectior quam suum totum EV] imperfectior est suo toto R – 11 simpliciter simplex EV] add. sed est resolubilis R – et EV] est R – multis EV] pluribus R – 13 sunt infinita EV] non sunt finita R – 14 locum E] passum VR – et dicere ER] dicendo V – 21 verbi gratia EV] ut verbi gratia R – 24 aliqua EV] quadam R – sed tantum...contrahente VR] om. E – aliquod E] aliud VR – 25 sub qualitate EV] sub genere qualitatis vel quantitatis R – 26 contrahens et dividens EV] dividens contrahens R – 27 in methaphisica EV] in nostra methaphisica R – 29 communis univoca EV] communis et univoca R – 30 simpliciter E] omnino simpliciter VR.

^a *Metaph.* lib. IX, cap. 2, fol. 44 rb, trad. Annexe I, p. 686. Cf. Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3 (opinio propria), tr. fr. p. 237 sq., §100-108, et *ibid.*, pars V (ad arg.), p. 259 sq., §153-156.

<2> Amplius autem nulla perfectio simpliciter est cum alio conponibilis : quod probatur, quoniam, cum illa reperiatur in primo motore, tunc aliquod conponibile esset in primo motore, quod est falsum.

5 – Et si arguas quod : Sapiencia que est in secundo motore est conponibilis cum intellectu ejus,

– respondeo : Non est conponibilis per se, sed tantum per accidens, scilicet ratione illius potencialis que contrahit – quod quidem potenziale contrahibile per se includit qualitatem et
10 accidens, et ideo dependens cum intellectu. Sed ista differentia contrahens que ‘sapiencia’ dicitur nec est qualitas, nec dependens, nec accidens, nec conponens, nec inherens – nec conponens ‘per se’, nisi tantum sub ratione convinci, id est ratione illius quod contrahit.

<De perfectionibus univocis primo motori et aliis>

15 De perfectionibus autem simpliciter que sunt in primo motore nec reperiuntur in aliis, cujus est ejus essentia,³ et substantia etiam infinita, et spiritus etiam infinitus – nunquid tales perfectiones simpliciter sunt ‘simpliciter simplices’ ? Respondeo quod non, ymmo sunt resolubiles in plures
20 quidditates quas per se includunt inclusione primi modi.^b

At vero diligenter advertendum est quod omnes perfectiones simpliciter simplices communes primo motori et aliis sunt primo diverse inter se et ab omni non perfectione simpliciter – ratio hujus dicti est ista : nam quia sunt simpliciter simplices,
25 ideo non possunt in aliquo convenire et in aliquo differre, ideo sunt primo diverse.

– Et si dicas quod : Perfectiones simpliciter conveniunt in ‘ente’, conveniunt etiam in ‘absoluto’, quoniam absolute sunt,

– dicitur quod : Ens et absolutum ponuntur de
30 perfectionibus simpliciter ‘denominative’ vel ‘ydemptice’, non autem ‘quidditative’.

³ aliquod EV] aliquid R – 8 que EV] quod R – 10 dependens cum E] est dependens ab V, conponens cum R – 11 nec VR] sed E – 13 nec est qualitas...nec conponens per se EV] nec est qualitas per accidens nec dependens nec conponens per se R – 15 sub ER] om. V – 16 perfectionibus VR] perfectione E – cujus EV] cujusmodi R – 17 etiam EV] om. R – 18 simpliciter EV] om. R – 19 respondeo EV] dicamus R – 20 primi modi R] primi motoris EV – 24-25 nam quia...ideo EV] quia...et ideo R – 29 ens et absolutum ponuntur V] ens absolutum ponatur E, ens et absolutum predicantur R – 30 ydemptice ER] ypotetice V.

^b Cf. *supra*, p. 346 sq.

– Et si queras an perfectiones simpliciter sint primo diverse quantum ad secundum modum, sicut sunt primo diverse quoad primum modum,

5 – dicitur quod non, quia conveniunt in aliquibus proprietatibus et passionibus ejusdem rationis.

– Et si dicas quod : Nulla passio est communis pluribus nisi propter subjectum commune eis, quod est subjectum primum illarum passionum, tum etiam quia secundus modus presupponit primum,

10 – dicitur quod : Non oportet, quoniam passiones ejusdem rationis possunt inesse pluribus per rationes proprias et non per rationem communem, sicut in *Methaphisica* fuit dictum.^a

<Dubitaciones>

<1> Habet autem dubitacionem an omnia que sunt in primo motore sint perfectiones simpliciter an non. At vero dicimus quod omnia positiva absoluta existencia in primo motore formaliter dicunt perfectionem simpliciter, quia sunt in ipso ‘melius ipsa quam non ipsa’, scilicet ‘quam inconpossibilia illis’ in primo motore ; sed relativa formaliter existencia in primo motore (si que sunt) non sunt perfectiones simpliciter, quoniam unum oppositum relativum non videtur melius quam aliud, nec econverso.⁴

<2> Adhuc autem habet dubitacionem de privacionibus et negacionibus formaliter existentibus in primo motore, an dicant perfectionem simpliciter vel non. – Dicitur quod privaciones et negaciones in primo motore sunt resolubiles in rationes positivas,⁵ et quia ille sunt nobis ignote circumloquimur eas per privaciones et negaciones, ut ‘infinitas’,⁶ ‘inmortalitas’ et sic de aliis.

<3> Amplius autem dubitatur an omnes perfectiones que sunt in creaturis sint perfectiones secundum quid. – Dicitur quod non, quoniam perfectiones simpliciter in creaturis non dicunt perfectionem secundum quid secundum suas rationes formales.

2 quoad EV] quantum ad R – 6 dicas EV] arguis R – 8 primum ER] om. V – 12 sicut in methaphisica EV] ut in nostra methaphisica R – 14 at vero ER] ad hoc V – 15 positiva absoluta E] absoluta posita VR – existencia ER] om. V – 17 inconpossibilia EV] quecumque inconponibilia R – 18 sed relativa formaliter existencia in primo motore EV] om. R – 19 que EV] qua R – 20 oppositum EV] oppositorum R – aliud EV] add. oppositum R – 24 simpliciter EV] om. R – 25 in EV] secundum R – 26 et quia ille E] sed quia ille V, sed ille R – circumloquimur EV] ideo circumloquimur R – 27 privaciones et negaciones EV] passiones R.

^a Cf. *Metaph.*, v. g. lib. V, cap. 1 (De unitate passione entis »), fol. 27ra sq.

– Et si arguas quod: ‘Humanitas’ dicit perfectionem secundum quid, ergo et ‘sapiencia’, et que perfectionis minoris est dicit perfectionem secundum quid,

5 – respondeo: Licet ‘humanitas’ dicat perfectionem simpliciter in genere substantie, non tamen dicit perfectionem simpliciter absolute, quia non est in quolibet ‘ipsum melius quam non-ipsum’, ideo dicit perfectionem secundum quid. Sapiencia autem in quolibet est melius ipsum quam non ipsum, ideo est perfectio simpliciter.

10 – Et si queras quid sit perfectius, humanitas vel sapiencia que est in homine,

 – dico quod sapiencia ‘permissive’ perfectior est humanitate, quia potest reperiri in aliquo infinito formaliter, scilicet in primo motore – humanitas autem semper reperitur
15 finita.

<De proprietatibus perfectionis simpliciter in speciali>

Perscrutemur autem amplius de proprietatibus perfectionis simpliciter in speciali.⁷

20 <1> Quarum una sit talis: omnis perfectio simpliciter est communicabilis. Hoc probatur, quoniam omnis perfectio simpliciter que est in primo motore vel est univoca sibi et aliis, et tunc manifestum est quod est communicabilis, aut est sibi propria – sicut infinitas ejus, et ejus propria existencia –, et tunc videtur communicabilis pluribus suppositis, distinctis ‘suppositaliter’ tantum et non ‘essentialiter’, de quo prolixior erit sermo cum de
25 productione ad intra primi motoris inquiremus.

 <2> Secunda proprietas est talis: [1] omnis perfectio simpliciter conpossibilis est alteri perfectioni simpliciter, [2] ymmo omnes perfectiones simpliciter sunt adinvicem simul in uno supposito conpossibiles.

30 Hoc probatur, et primo quod nulla sit inconponibilis alteri [1], et hoc per rationem perfectionis simpliciter superius allegatam: quoniam ‘perfectio simpliciter est in quolibet melius ipsa quam non ipsa, scilicet quam quodcumque inconpossibile

2 perfectionis minoris ER] condicionis minoris V, minoris perfectionis R – 4 dicat V] dicit ER – 5 perfectionem simpliciter EV] perfectionem secundum quid simpliciter R – 6 ipsum melius EV] melius ipsum R – 8 ipsum quam non ipsum ER] ipsa quam non-ipsa V – est EV] non est R – 20 univoca EV] unita R – 23 distinctis ER] differentis V – 24 essentialiter ER] existencialiter V – 26 de quo prolixior EV] de quo inferius prolixior R – 27 secunda proprietas EV] add. perfectionis simpliciter R – conpossibiles EV] conponibiles R – 30 inconponibilis EV] conponibilis R – 32 allegatam E] assignatam VR – melius ER] melior V. melius ... ipsa EV] melior quam non ipsa R.

sibi ; accipio igitur duas perfectiones simpliciter, scilicet *a* et *b* –
igitur *a*, si est perfectio simpliciter, est ‘in quolibet melius ipsum
quam non ipsum’ ; ergo si *b* est sibi inconpossibile, *a* erit melius
quam *b* quod ponitur sibi inconpossibile ; et convertitur
5 consequentia, quoniam pari ratione *b*, si est perfectio simpliciter,
erit melius quam *a* quod ponitur sibi inconpossibile – et sic *a* erit
perfectius quam *b*, et *b* perfectius quam *a* ; talis autem circulatio
est impossibilis, quia tunc idem esset perfectius seipso (quod
contradictionem implicat), – quelibet ergo perfectio simpliciter est
10 alteri conpossibilis. [2] At vero secundum, scilicet quod ‘omnes
perfectiones simpliciter sint simul conpossibiles in eodem’, sic
probat : quoniam est dare aliquid simpliciter perfectum, ergo in
eo est omnis perfectio simpliciter, quoniam si deficeret sibi aliqua
perfectio simpliciter jam non esset perfectum simpliciter. – Et si
15 queras : Quid est illud ‘perfectum simpliciter’ cui non deest aliqua
perfectio simpliciter ? – Dicitur quod est primus motor immobilis
simpliciter.

<3> Tercia proprietas sit talis : omnis perfectio simpliciter
nata est esse ‘idem realiter’ alteri perfectioni simpliciter, ymmo
20 omnes perfectiones simpliciter nate sunt esse idem realiter in
aliquo supposito. Hoc probatur, quoniam in primo motore sunt
omnes perfectiones simpliciter : habet autem illas per
omnimodam entitatem realem, cum sit summe simplex et
inpartibilis – ut supra dictum est.

25 – Et si queras an omnes perfectiones simpliciter sint nate in
aliquo uno supposito, ut in primo motore, esse idem ‘formaliter’,
– respondeo quod non, quoniam si una diffiniretur alia non
poneretur in ejus diffinitione, nec econverso – de quo supra fuit
satis dictum.^a

<Dubitationes>

30 – Et si queras an omnes perfectiones simpliciter in primo
motore sint essentialiter ordinate ad invicem,
– respondeo quod in creaturis patet manifeste quod habent
ordinem ad invicem, sed non omnes. Exemplum primi : entitas

2 a EV] om. R – 3 est*] si est EV, om. R – 4 inconpossibile EV] inconponibile R –
5 inconpossibile EV] inconponibile R – 6 perfectio EV] perfectionis R – ponitur
EV] conponitur R – 8 inconpossibile EV] inconponibile R – 10 impossibilis EV]
inconponibilis R – conpossibilis EV] conponibilis R – 11 at EV] ad R – sint EV]
sunt R – 16 conpossibiles EV] conponibiles R – 21 dicitur EV] om. R – 25 dictum
EV] probatum VR – nate EV] add. esse R – 26 esse EV] est R – 27 diffiniretur
VR] diffinitur E – 28 ejus EV] sua R – 29 fuit satis dictum EV] satis dictum est R.

^a Cf. supra p. 398-399.

et substantia, intellectus et voluntas. Exemplum secundi : intellectio ligni et lapidis ; exemplum de intellectualibus virtutibus.

– Sed in primo motore quid dicendum ?

5 – Respondetur quod : Ordo essentialis est omnium perfectionum simpliciter in primo motore ad ejus essenciam, que est omnino primo prima perfectio simpliciter a qua omnes alie perfectiones simpliciter pullulant.⁸

– Et si adhuc queras : Qualem ordinem habent, originis vel nature ?,

10 – dicitur quod : Non proprie originis, quia non est ibi proprie origo unius ab alia, ymmo omnes sunt elicite ; nec est proprie ordo nature qui dicitur esse inter naturas, quoniam non est nisi una natura in primo motore ; est tamen ibi ‘ordo nature secundum rationes formales’, unde est ibi ‘ordo ex natura rei’
15 secundum suas rationes formales – ut ratio formalis intellectus prior est ipsa voluntate, et intelligere ipso velle.

– Forte adhuc queras si una perfectio simpliciter, sive in primo motore sive in aliis, sit perfectior alia vel non :

20 – respondeo quod perfectiones simpliciter nec in primo motore nec in aliis excedunt se secundum suas rationes formales, sed tantum ratione modi intrinseci.

– Et si queras si unus modus intrinsecus unius perfectionis simpliciter sit perfectior alio,

25 – dicitur quod sic in creaturis, unde dicitur quod modus intrinsecus voluntatis perfectior est modo intrinseco intellectus, et sic de aliis.

– Sed in primo motore quid dicendum ?

30 – Dicitur quod: Una perfectio simpliciter in primo motore non est perfectior alia, nec secundum suam rationem formalem nec ratione modi intrinseci, quoniam una infinitas est modus intrinsecus omnium. Sed illud non est* sufficienter dictum, quoniam sicut est dictum in libro secundo capitulo ‘de infinitate’, cuilibet perfectioni simpliciter correspondet proprius modus intrinsecus, et propria magnitudo et infinitas.

35 – Hic igitur, supposito quod cuilibet perfectioni simpliciter correspondeat propria infinitas, nunquid una erit perfectior alia ratione modi intrinseci sibi proprii ?

3 quid EV] quam R – 6 prima EV] quam R – a qua EV] ad que R – 11 omnes sunt elicite EV] ordines sunt inelicite R – 14 ex natura rei ER] nature id est ex natura rei V – 15 ut ratio EV] ut et ratio R – 17 queras EV] queres R – 18 vel non EV] om. R – 19 respondeo quod EV] et non respondeo tibi quod R – 20 nec in primo motore nec in aliis EV] nec in creaturis nec in primo motore R – excedunt se EV] non extendunt se R – 31 non est*] est E, non videtur VR – 35 hic EV] hoc R – perfectioni EV] proposicioni R – 37 modi EV] talis modi VR.

– Respondeo : Quere primo si una infinitas est perfectior alia vel non ; palam autem quod non, quoniam sicut infinito nichil est majus, sic infinita perfectione non invenitur major perfectio.

– Et si adhuc arguas quod : Cum perfectiones simpliciter
5 sint alterius rationis, et quelibet habeat infinitatem proprie nature et speciei, videtur quod diversas species infinitatis determinent.

– Solucionem quere.⁹

<De qualibet perfectione in speciali : intellectus, voluntas, potencia>

Perscrutemur igitur de qualibet perfectione in speciali que
in primo motore formaliter invenitur, et primo de primi motoris
10 cognitione, secundo de ejus volicione, tercio de ejus potencia.¹⁰

<De intelligencia et intellectione>

Quantum ad primum, erit prima speculatio an primus
motor sit intelligens et cogitans, an semper cogitet, si tantum de
se cogitet, si cogitet aliquid extra se formaliter, an producat
objecta alia* a se in esse-cognito, an sit idem quod sua intellectio,
15 an sit idem quod esse-cognitum, an habeat scienciam infaillibilem
de quacumque conclusione, an cum infaillibilitate sciencie ejus
stet contingencia in rebus.¹¹ Amplius autem erit perscrutatio de
cognitione secundi motoris : an intelligat primum naturaliter, an
aliquid quod sit formaliter in primo motore sit intuitibile
20 naturaliter, an essencia primi motoris sit naturaliter intuitibilis ab
intellectu distincto, de intellectione secundi motoris, non tantum
respectu primi, sed respectu sui et respectu aliorum distinctorum
a se et a primo motore erit speculatio.

6 determinent*] non determinent EVR – 7 solucionem quere EV] respondeo istam
solucionem debet met ymaginari R – 8 igitur E] ulterius V, tamen ulterius R –
perfectione E] add. simpliciter VR – 11 prima EV] nostra prima R – 12 sit EV]
scilicet R – 13 cogitet V] cogitat ER – cogitet V] cogitat ER – 14 objecta alia*]
om. alia E, om. objecta VR – cognito R] cognitum E, om. V – 18 primum E] ipsum
primum motorem V, ipsum R – 21 intellectione EV] intellectu R.

<In primo motore>

<An primus motor sit intelligens et cognoscens>

Dicatur igitur in primis quod primus motor est intelligens et cognoscens.

<1> Et sit prima conclusio talis: primus motor est intellectivus, et in ipso est intellectio formaliter. Ad probandum hanc conclusionem et sequentes necessarium fuit ponere tractatum de perfectionibus, quoniam per diffinitionem perfectionis simpliciter in universali probantur omnes iste passiones necessario inesse primo motori. Hec conclusio sic probatur: ‘intellectivum’ dicit perfectionem simpliciter, quia in quolibet est ‘melius ipsum quam non-ipsam’, nam melius est suppositum intellectivum quam non-intellectivum, accipiendo non-intellectivum pro quocumque sibi inconpossibili. Consequencia probatur, quoniam omnis perfectio simpliciter est in primo motore, alias non esset perfectus simpliciter, ut dictum est.¹²

– Et si queras an in primo motore sit ‘intellectus agens’ an ‘possibilis’, an uterque,¹³

– respondeo quod in eo est intellectus agens formaliter, cum intellectus agens dicat perfectionem simpliciter, non accipiendo intellectum agentem ut habet activitatem super fantasmata, sed ut habet activitatem respectu intellectionis, vel magis respectu productionis objecti in esse-cognito. Adhuc autem in primo motore est intellectus possibilis, non ut de potencia ejus aliquid educatur, sed quia intellectionem natus est fundare vel esse-cognitum recipere, vel, ut magis proprie loquar, ‘ejus dependenciam terminare’.

<2> Secunda conclusio sit ista: primus motor est actu intelligens. Hec probatur, quia ‘intelligere’ dicit perfectionem simpliciter, tum secundo quia per intelligere honorabile inest primo motori, secundum sententiam progenitorum nostrorum – unde Aristoteles 12 *Methaphisice* sic ait de primo motore: ‘si non intelligit, non utique erit aliquid insigne; per intelligere enim

4 intellectio EV] intellectus R – 5 ponere] preponere V, premittere R – 6 perfectionibus E] *add.* simpliciter VR – 9 intellectivum dicit perfectionem simpliciter EV] *add.* ideo primus motor est intellectivus hoc probatur quia intellectus dicit perfectionem simpliciter R – 11 non intellectivum EV] intellectum R – 12 inconpossibili EV] inconponibili R – 14 alias ER] aliter V – 15 dictum est E] supra probatum est VR – 17 possibilis EV] intellectus possibilis R – 19 dicat VR] dicit E – non EV] nec R – 29 simpliciter EV] *om.* R – 31 aristoteles VR] autem E.

honorabile inest ei ; melius est enim quod sit intelligens quam non intelligens'.^a

5 <3> Tercia conclusio sit ista : quod primus motor est
semper actu cogitans – nec quandoque cogitat et quandoque non
cogitat, sed semper actu cogitat. Hec probatur, quoniam semper
est perfectus simpliciter, ergo semper actu habet omnem
perfectionem simpliciter ; tum secundo quia, si non esset semper
10 'actu' cogitans sed 'in potencia', cum actus sit perfectior potencia,
tunc esset perfectior quando actu cogitat quam quando actu non
cogitat, quia 'esse in potencia' dicit quandam imperfectionem
respectu hujus quod est 'esse in actu'.

– Et si arguas quod : Non semper omnia actu cogitat, quia
de utraque parte contradictionis potest cogitare, utramque autem
simul actu non cogitat,

15 – respondeo : Instancia non impedit propositum, quia non
concludit quin semper aliquid actu cogitet. Utrum autem
utramque partem contradictionis posset cogitare successive, jam
non de hoc sed inferius erit sermo.

20 <4> Quarta conclusio : quod primus motor semper cogitat
de se. Hec probatur, quoniam omnis intellectus habens apud se
objectum intelligibile, naturaliter et necessario agens et non
inipeditum, necessario actu intelligit objectum et de ipso cogitat.
Et ratio hujus stat in hoc : [1] quoniam causa naturalis necessario
agens necessario infert causatum si potest ; sed intellectus primi
25 motoris est hujusmodi, quoniam semper habet actu seipsum
presentem in ratione objecti intelligibilis actu, ergo necessario de
ipso cogitat. [2] Semper adhuc manifestum est quod si non
semper se ipsum intelligit, et de seipso non semper cogitat nisi
secundarie*, et non semper per rationem sui tanquam per
30 rationem proprii objecti, ergo de seipso semper actu non cogitat,
sequitur quod non semper actu cogitat sed se habebit sicut
dormientem – nec erit optima substantia, nec in optima

I honorabile *VR*] homo rationale *E* – quod *EV*] ut *R* – intelligens *EV*] intellectus
R – 2 intelligens *EV*] intellectus *R* – 5 cogitat *EV*] *om. R* – 7 actu habet *VR*] *om. E*
– omnem *EV*] illam *R* – 8 perfectior *ER*] melior *V* – 13 utramque *EV*] utrumque *R*
– 17 posset *EV*] possit *R* – 18 jam non *EV*] an non *R* – 21 objectum intelligibile
EV] objectum actu intelligibile *R* – 22 intelligit *ER*] attingit *V* – et
necessario...objectum et *EV*] *om. R* – 24 si potest *ER*] simpliciter *V* – 26 semper
habet actu seipsum presentem *EV*] semper actu habet in se ipsum presens *R* – 27
necessario de ipso cogitat *EV*] necessario actu de seipso cogitat *R* – 28 non *V*] *om.*
ER – 29 secundarie*] secunda via *E*, secundario *V*, pro secundario *R* – non *V*] *om.*
ER – 30 proprii objecti *R*] primarii oppositi *V*, primarii objecti *R* – ergo ... cogitat
E] ergo de seipso non semper actu cogitat *V*, igitur si se de semper actu non cogitat
R – 31 semper *VR*] sequitur *E* – actu *EV*] *om. R* – se *VR*] *om. E* – sicut dormientem
EV] quemadmodum dormiens *R*.

^a Cf. Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 391-394 [1072a 19 – 1073a 13].

disposicione. [3] Tum tercio quia si non semper de se actu cogitat, sed quandoque de se cogitat quandoque non, nec ergo semper diligit se, nec est quid delectatum nec semper felix, quod omnino est absurdum, quoniam primus motor est in ultima et
5 perfectissima delectacione, cum sit ‘totus voluptuosus’ – hoc enim manifestum est ex dictis Aristotelis 12^o *Methaphisice* sue : ‘Delectacio aliqualis optima parvo tempore nobis sit, nam semper illud nobis quidem impossibile ; igitur si bene primus motor se habet semper ut nos quandoque, mirabile est ; si autem majus,
10 adhuc mirabilius – <se> habet autem sic’.^a Cum igitur primus motor de seipso sit totus voluptuosus, et infinita delectacione in seipso delectetur et sit felix, sequitur necessario quod semper cogitat, quoniam delectacio et voluptas talis admirabilem* presupponit dilectionem : dilectio autem presupponit
15 cogitacionem et eam infert.

– Et si queras : Qua cogitacione cogitat se, an intuitiva vel abstractiva ?

– Patet faciliter quid dicendum : quoniam intuitiva, nam ad ipsam sequitur major delectacio et voluptas, quoniam per ipsam
20 perfectius attingitur objectum, et fit major atinctio et convincio potencie ad objectum, et per consequens major voluptas et delectacio optima ‘qua major excogitari non potest’. In acie ergo intelligencie intuitive, et non abstractive respectu objecti proprii indistincti, consistit felicitas primi motoris, et in dilectione et
25 delectacione seu voluptate consequente mirabili.

<5> Quinta conclusio : primus motor intelligit se intelligere. Patet, quoniam intellectus primi motoris, cum sit simpliciter immaterialis, conversivus est supra se et super actum suum – in hoc autem differt potencia intellectiva et immaterialis* a
30 potencia sensitiva et materiali que non habet actum proprium pro

2 de se cogitat ER] sic V – 3 est EV] eciam R – delectatum E] delectabilissimum VR – 5-6 hoc aristotelis EV] palam ex dictis nostrorum progenitorum unde autem aristoteles in R – 7 aliqualis ER] autem qualis V – parvo tempore ER] vix leg. V – nam*] enim EV, sit vel sic R – 8 quidem V] quod est E, quod R – impossibile EV] add. sit R – igitur si ER] sic ergo V – 9 se VR] om. E – primus ... quandoque*] se habet ut nos quandoque primus motor semper EV, habet ut nos nec primus motor semper R – 10 majus E] magis VR – igitur EV] dicitur R – 11 totus ER] bonus V – 14 admirabilem*] admirabilis EVR – dilectionem dilectio autem EV] delectacionem et delectacio R – 18 patet VR] sed E – 20 atinctio ER] attentio et attinctio V – convincio EV] convincio R – 21 ad objectum ER] cum objecto V – 22 qua EV] quam R – 23 abstractive R] objective E, abusive V – 24 indistincti EV] et indistincti R – 28 immaterialis VR] inmutabilis E – super EV] om. R – 29 intellectiva VR] intuitiva E – immaterialis*] inmutabilis EVR – 30 materiali VR] mutabili E.

^a Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 393 [1072b 24-27].

objecto, nec est conversiva supra se et super actum suum, nec
redit supra se redicione completa : quia visus non videt propriam
visionem, sed intellectus intelligit propriam intellectionem,
quoniam habet actum proprium pro objecto, et est supra se
5 conversivus et supra actum suum, et redit supra se ipsum
redicione completa ; et hoc est quod dicit Aristoteles 12
Methaphisice sue, et est ‘intelligencia intelligencie’.^a

Concludamus igitur in hoc capitulo quod primus motor
inmobilis est intellectivus et intelligens, semper actu cogitans de se
10 et intelligens se cogitare.

**<An primus motor sit sua
cogitacio>**

Amplius autem de intellectione primi motoris inquirendo
perscrutandum est* : an primus motor qui semper de se cogitat sit
sua cogitacio vel non, et hoc respectu sui, quia de cogitacione
respectu objecti distincti non est modo sermo.

15 <1> Dicamus autem in primis propositionem affirmativam,
que talis est : primus motor est sua cogitacio ‘realiter’. Hec
probat, quoniam ‘realitas’ primi motoris est infinita simpliciter,
sicut supra dictum est, ergo ydemptificat sibi omnem realitatem
possibilem existere et reperibile in primo motore ; primus motor
20 est realiter quod quid est in eo formaliter. At vero Aristoteles 12
Methaphisice sue sic probat hanc propositionem : ‘primum, inquit,
si non est intelligencia sed potencia rationale, utique laboriose
esset continuativum intelligencie’^b – ratio hujus assignatur a
quodam, quod continuacio actus est laboriosa cum non insit ei ex
25 sua natura, sed pocius continuacio actus inest sibi ab extrinseco.
Sed hec ratio non concludit, ut fertur, quoniam quidquid est in
substanciis abstractis difficile, est eis impossibile : ergo si actus

I se ER] add. ipsam V – 30-1 actum suum...redicione completa EV] om. R – videt EV] vidit R – 2 propriam EV] om. R – 6 intelligencie] add. intelligencia EV, intellectualive R – 8 est intellectivus et intelligens V] est intellectivus intellectu E, intellectivus intellectus R – 9 semper actu cogitans de se EV] semper actu cogitans semper cogitans de se R – intelligens EV] intellectus R – 11 inquirendo perscrutandum est*] est inquirendum perscrutandum V, inquirendo prestendum E, inquirendo perscrutandum R – 17 sicut supra dictum est EV] ut in superioribus fuit dictum R – 18 primus motor EV] primus igitur motor R – 19 quod quid est EV] quidquid est R – 22 utique ... intelligencie*] utique laboriosum esset continuativus intelligencie EV, utique est laboriosum continuativum intellectualive R – 23 quodam EV] quibusdam sic R – insit EV]sit R – 25 est EV] om. R – 27 substanciis EV] add. abstractis R.*

^a Cf. Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 400 [1074b 34].

^b Aristote, *Métaphysique* Λ, p. 400 [1074b 28-29].

intelligendi distinctus a substantiis est eis laboriosus et difficilis,

ergo eis impossibilis. Quod est falsum : dicit enim Commentator
quod si una stella adderetur celo, quod intelligencia moveret cum
5 labore^a, non tamen movere esset impossibile sibi. Prima ergo ratio
magis fuit probabilis quam secunda.

<2> Proposicio secunda ponitur negativa, que talis est :
primus motor non est sua cogitacio vel sua intellectio ‘formaliter’.
Hec probatur, quoniam primus motor univocatur cum aliis in sua
10 cogitacione – est enim cogitacio primi motoris et cogitacio
aliorum ejusdem rationis, ut per univocacionem de ente patet,
essencia enim primi motoris non, igitur etc. Tum secundo : quia si
primus motor diffiniretur, sua cogitacio non esset sua diffinicio
nec pars diffinicionis, cum sit posterior illo.

<De secundis motoribus quid sit tenendum>

15 Habet autem dubitacionem de secundis motoribus : an
conformiter sit dicendum sicut dictum est de primo motore. <1>
At vero secundi motores conveniunt cum primo in prima
conclusionem – quoniam sunt vere ‘nature intellectuales’ et
spirituales –, cum sint substantie abstracte ab omni ‘materia
20 quanta’, ymmo, ut videntur dicere philosophi, ab omni ‘materia
signata’ et ‘individuali’, quia non sunt ‘hee nature’ vel ‘ille’, sed
nature simpliciter universales, et per consequens intellectuales.
<2> Manifestum est autem quod in secunda conclusionem
conveniunt – quoniam sunt ‘actu intelligentes’ –, cum primum
25 moveat eos ut amatum et intellectum, cum eciam agant ex
apprehensione finis. <3> Adhuc autem in tertia conclusionem
conveniunt – quia sunt ‘semper actu intelligentes’ –, cum semper
actu moveant, ymmo necessario moveant sicut dicunt nostri
progenitores. <5> Palam autem quod in quinta conclusionem non
30 differunt a primo quia, cum sint substantie abstracte, sunt supra
se converse, et ‘intelligunt se intelligere’. <4> In quarta vero
conclusionem, an scilicet ‘semper cogitando de se’ conveniant cum
primo motore, non est ita clarum ; probabiliter tamen est
tenendum quod sic, quoniam cum ipsi secundi motores in ratione

I ergo eis *EV*] igitur est eciam eis *R* – 4 ratio magis fuit probabilis *EV*] ratio
sufficit quia magis probabilis *R* – 5 negativa *ER*] necessaria *V* – 8 et enim cogitacio
primi motoris *EV*] et cogitacione primi motoris *R* – et *EV*] *om. R* – 9 aliorum *EV*] *add.*
motorum R – 10 enim *EV*] autem *R* – 15 primo *EV*] *add. motore R* – 16 sicut
R] sunt *EV* – 18 ut *EV*] nec *R* – 20 simpliciter universales *EV*] simpliciter et
universales *R* – 22 cum *EV*] ad *R*.

^a Averroès, *Sup. De celo et mundo*, t.II, com.71 (II 12, 293a10-12), p.409.

objecti sint sibi ipsis presentes, nec inpediti, et sint actu intelligentes, concluditur quod semper sit ibi actualis cogitacio.

5 – Et si queras an secundi motores sint idem quod intellectio sua vel non,

 – dicunt antiqui philosophi et aliqui novi quod sic, quoniam intellectus agens in nobis, ut asserunt, est quedam substancialis intellectio et est substancia actuens, ergo et in secundis
10 intelligenciis; erunt secunde intelligencie sua actio, et per consequens sua intellectio. Attamen fertur a quodam quod ex verbis philosophorum et Aristotelis non habetur quod secunda
15 intelligencia sit idem realiter quod sua actio, seu sua intellectio, sed tantum quod intelligencia secunda semper actu intelligit et quod semper est in acie intelligencie, sicut dicit Aristoteles libro
tercio *De anima*: quod intellectus agens non quandoque intelligit quandoque non, sed semper actu intelligit.^a Unde de homine qui semper est in actu suo vel quasi, ut de domificare: qui quasi
20 continue actu domificat, dicitur quod talis domificator est sua actio et ‘pura domificacio’; idem dicitur de sculptore et pictore, sicut de homine qui quasi fatue loquitur vel agit continue dicitur quod talis est ‘pura fatuitas’ in abstracto, et non solum in concreto fatuus, – sic secundi motores, quia sunt semper in actione sua
25 movendi orbis, dicuntur esse sua actio, quod non est intelligendum essencialiter sed secundum modum loquendi tantum. Similiter quia secundi motores semper actu intelligunt dicuntur esse sua intellectio, quod non debet intelligi essencialiter, sed eo modo quo dictum est: ex usu modi loquendi.

 – Et si adhuc arguas quod: In separatis a materia idem est
30 sciencia et res scita, et intellectus et intellectio et res intellecta,

 – respondent quod: Non est intelligendum ‘essentialiter’ sed tantum ‘representative’ – sicut domus in anima est domus extra non essentialiter sed representative tantum, sic intencio

I in racione objecti sint *ER*] sint in racione objecti *V* – inpediti *EV*] impediti *R* – 3 intelligentes *EV*] intelligibiles *R* – 4 non *VR*] *om. E* – 5 aliqui novi *EV*] quidam de novis *R* – 6 asserunt *EV*] asserant *R* – 7 actuens *EV*] actu ens *R* – 8 secunde *EV*] due *R* – 9 sua intellectio *EV*] et sua intellectio *R* – 10 philosophorum et aristotelis *EV*] aristotelis et antiquorum philosophorum *R* – 12 tantum *EV*] *add. habetur R* – 16 domificare *EV*] domificatore *R* – 18 domificacio *E*] edificacio *V* domificacio et edificacio *R* – sculptore *E*] scriptore *VR* – 19 fatue...continue *E*] continue fatue loquitur vel agit *VR* – 21 semper *ER*] continencie *V* – 23 essentialiter *ER*] realiter *V* – 31 intencio *E*] intellectio *VR* – 33 realiter *ER*] essentialiter et realiter *V*.

^a Aristote, *Traité de l'âme*, livre III, chap. 5 (« L'intelligence productrice de l'intelligible »), trad. R. Bodéüs, Flammarion 1993, p. 229 [430a 22].

intelligencie respectu sui est sua essencia representative, non autem realiter.

Attamen, licet ista glosa sit multum apparens et posset probabiliter sustineri, non videtur tamen posse stare cum dictis philosophorum. Primo : nam dicit Aristoteles quod si intelligencia non sit sua actio et actus, sed tantum sit in potencia ad actum, sequitur quod continget non agere et poterit non movere, quod representat impossibile ; concludit igitur quod sua substancia est suus actus et sua actio, quod debet necessario intelligi essentialiter. Glosa eciam secunda non valet, cum dicit quod ‘sua intellectio est sua essencia representative et non essentialiter’ : palam autem omni intelligenti quod istud non est proprium substanciis separatis quod earum intellectio sit idem quod intelligitur representative, ymmo hoc convenit omni sensazione quod est suum objectum representative – unde visio in oculo est color representative subjecti, similiter fantasia est fantasiatum representative.

<De intellectione primi motoris respectu objecti distincti>

<An tantum cogitet de se et de nullo alio ; an intelligat complexiones contingentes et necessarias>

De intellectione primi motoris respectu sui in tantum dictum sit. De intellectione autem ejus respectu objecti distincti perscrutemur : an scilicet primus motor tantum cogitet de se et de nullo alio a se cogitet, vel non tantum intelligat se ymmo aliqua alia extra se ; et si intelligit aliquid extra se, an omnia intelligat, et complexiones contingentes et necessarias, vel aliqua intelligat et aliqua non. Palam autem quod ista inquisicio est nobilissima omnium que sunt in primo motore, scilicet scire quid intelligit, et est summe desiderata ab omnibus naturaliter – et Chaldei valde perscrutati sunt de ea, et Aristoteles vocavit eam scienciam primam’, ut dicit Commentator XII *Methaphisice* <comm. 51>.

3 nam E] non VR – 4 actus EV] add. ejus R – 5 continget non agere EV] contingenter ageret R – 6 movere VR] manere E – representat ER] reputat V – 8 essentialiter ER] add. et realiter V – 9 representative VR] representativa E – 11 substanciis ER] subjectis V – idem E] illud VR – 12 quod EV] om. R – 13 sensationi VR] sensacio E – 14 subjecti EV] om. R – fantasia ER] add. seu fantasiato V – 20 aliquid EV] om. R – 22 inquisicio E] questio VR – 23 quid ER] add. et que et quot V – 26 XII *Methaphisice**) XI *Methaphisice* E, secundo metaphisice commento 51 secundum suam translacionem V, 12 methaphisice commento 2° libro primo secundum suam translacionem R.

**<Opinio antiquorum
philosophorum>**

De intellectione primi motoris varie loquuntur philosophi
novi et antiqui. Antiqui vero, ut Aristoteles et suus Commentator,
opinati sunt quod primus motor extra se nichil intelligit, sed
tantum se ipsum intelligit et nichil aliud,^a quorum rationes sunt
5 iste.

<1> Prima sit talis: impossibile est aliquid quod est
perfectionis in primo motore dependere ab aliquo quod non est
ipsum; si autem intellectio primi motoris ad aliquid extra se
terminaretur, tunc necessario dependeret ab isto sicut intellectio
10 ab objecto. Et confirmatur, nam si omnia alia a primo motore
circumscriberentur in quocumque esse, adhuc esset omnis
perfectio simpliciter in primo motore; intellectio autem, si aliqua
esset in primo motore terminata ad aliud extra se, non maneret
illo circumscripto. Formetur igitur sic ratio: primum principium
15 tantum est perfectum quod non perficitur per aliquid extra, nec
efficienter, nec formaliter, nec exigerter; sed si ipsum intelligeret
aliquid extra, perficeretur per illud sicut intelligens per intellectum –
et hoc est quod dicit Aristoteles: quod si primum intelligeret
aliquid extra se, quod vilesceret intellectus ejus, quoniam tunc
20 intellectus dependeret ab objecto quod esset extra, vel in ratione
causantis vel in ratione mensurantis, vel saltem coexigeret aliquid
extra se in ratione termini, quoniam objectum cognitum terminat
intellectionem.

<2> Adhuc autem in speciali probatur conclusio
25 philosophorum, et sit ratio talis: si intellectus primi motoris
intelligit aliquid extra se, talis actus intelligendi, si est verus, infert
suum objectum in esse, et est antecedens et objectum in esse est
consequens; et sicut ad antecedens sequitur consequens, sic ad
destructionem consequentis destructio antecedentis, et si
30 consequens potest non esse, et antecedens; et sic tolleretur actus

I motoris *ER*] *add.* scilicet ad extra *V* – 2 vero *EV*] *add.* philosophi *R* – 6 est *R*] sit
EV – 9 ab isto *EV*] *add.* fundamento *R* – 11 circumscriberentur *EV*] *add.*
circumscriberentur *R* – 13 aliud *E*] aliquid *VR* – 14 illo circumscripto *V*] in illo
rescripto *E*, in circumscripto *R* – 15 extra *EV*] *add.* se *R* – 16 exigerter *E*] *add.*
contingenter *VR* – ipsum *EV*] primum *R* – 17 extra *EV*] ex se *R* – intelligens *EV*] *add.*
intellectus *R* – per *EV*] perficitur per *R* – 20 tunc intellectus *E*] tunc intellectio
ejus *V*, eciam intellectio ejus *R* – esset *EV*] est *R* – extra *E*] *add.* se *VR* – 26 extra
EV] ad extra *R* – 29 destructio *EV*] sequitur destructio *R* – 30 et *E*] sic et *VR* – 31
ablacionem *ER*] sublacionem *V*.

^a Cf. Aristote, *Métaphysique* Λ, p.400 [1074b 25-34].

intelligendi in primo motore per ablacionem objecti extrinseci quod potest non esse.

<3> Racio tertia sit talis, et est confirmacio prioris : actus conformis, si est verus, necessario infert suum objectum in esse –
5 saltem necessitate consequencie, aliter esset falsus. Sed impossibile est quod ad idem esse sequantur duo contradictoria, ergo impossibile est quod eodem actu primus motor videat Sortem esse et Sortem non esse, ymmo variaretur substantia actus si videret
10 Sortem non esse, et tunc sequeretur quod posset impedire alteram partem contradictionis et substantiam actus primi motoris, quoniam destructo scibili destruitur sciencia, et destructo objecto destruitur noticia – et licet non quantum ad entitatem, tamen quantum ad veritatem et conformitatem.

<4> Quarta propositio est talis, et est sumpta a
15 Commentatore <XII *Methaphisice* comm. 51> : Si, inquit, primum intelligit aliquid extra se, et si transmutatur in suo intellectu ex alio in aliud, sicut intelligit intellectus in nobis, necesse est ut successio intellectorum faciat lassitudinem quando vult intelligere ea et numerare insimul.^a Et hoc non contingit nisi posuerimus ipsum
20 intelligere omnia successive – cum autem posuerimus ipsum intelligere subito, non contingit hoc, sed contingit ut in eo sit multitudo, et ut perficiatur per vilius. Palam autem quod primum non intelligit* nobilitatem nisi per actionem, ergo si primum intelligit vilia, contingit quod sua nobilitas insit intelligendo vilia,
25 quapropter et sua actio erit vilissima actio actionum'. Deinde dicit* : 'Si igitur oportet fugere hoc, scilicet quod primum nobile fugiat actionem vilem, necesse est enim apud nos non videre quedam esse melius quam videre', quoniam inconueniens est meditari de quibusdam. Hec fuit Achilles Aristotelis et
30 Commentatoris, et ex hiis concludit quod primus motor nichil omnino intelligit extra se.

I prioris EV] priorum R – 4 esse EV] om. R – sequantur EV] bis R – 5 eodem actu EV] in eodem actu R – 6 substantia EV] subjecto R – 7 sequeretur EV] om. R – 11 tamen E] destruitur tamen V, destruitur R – 12 propositio ER] racio V – 13 commentatore R] add. commento predicto VR – inquit EV] inquam R – 14 aliquid extra se E] aliud extra se V, aliquid aliud ad extra se R – 14-15 ex alio in aliud E] ex aliquo in aliquid et post in aliud VR – 15 intellectus VR] intellectum E – 16 quando EV] vel quoniam – quoniam R – 17 posuerimus EV] poneremus R – 19 subito EV] sit subito R – sit EV] om. R – 21 quod primum non intelligit*] primum quod non intelligit E, quod primum non acquisivit V, quod primum non acquirit R – per actionem EV] add. intellectus R – 24 dicit*] dicis EV dixit R – 25 vilem EV] universalem R – 26 quedam V] quoddam E quod quedam R.

<Opinio modernorum>

Sunt* autem quidam novi philosophi adherentes antiquis in hac conclusione, ymmo magis pertinaciter defendentes et asserentes primum motorem nichil penitus intelligere formaliter extra se, et credunt hoc simpliciter demonstrare.

5 <1> Quorum prima demonstratio est talis: Si intellectus
primi motoris intelligit aliquid extra se, sequitur quod intelligit
omnes partes continui; aut ergo intelligit omnes illas partes
omnino indivisibiles, vel adhuc in alias partes divisibiles; non
adhuc divisibiles, quia tunc sequeretur quod actu non intelligeret
10 omnes partes continui, sed tantum eas intelligeret in potencia,
quod est falsum; si autem eas intelligeret simpliciter indivisibiles,
ergo continuum est compositum ex partibus indivisibilibus, vel ex
'punctis', quod est contra demonstrationem Aristotelis sexto
Physicorum.^a Adhuc autem videtur quod si continuum vel divisio
15 continui evacuari posset in esse-cognito, ita videtur quod posset
evacuari in esse reali – sicut artifex potest ponere formam
ymaginatam in effectum sicut habet eam in mente.

 <2> Secundo sic demonstrant: quoniam, sicut asserunt, in
perfectionibus specificis potest fieri processus in infinitum, et
20 infra eandem speciem potest fieri additio in infinitum, sicut in
calore vel sciencia; ergo illa multitudo specierum vel
individuum vel est in prospectu primi motoris actualiter, et tunc
habebit creaturam aliquam in suo prospectu distantem in
infinitum a prima specie, sive a primo individuo (si enim
25 quamlibet intelligit differentiam modo finito a prima specie vel
individuo, sic non erit processus in infinitum in ipsis, quod tamen
dicunt); si autem sic, aliqua erit in infinitum nobilior, quod est
impossibile; si vero non tota illa multitudo sit simul in prospectu
primi motoris sed successive, tunc erit processus successivus
30 potencialis primi motoris.

*I sunt**] nunc EV, non leg R – antiquis EV] add. philosophis R – 2 defendentes et EV] om. R – 7 omnes EV] om. R – 11 intelligeret EV] intelligit R – 13 demonstrationem EV] demonstrationes R – 14 si EV] om. R – 17 in mente EV] add. et conceptu V – 18 secundo EV] tercio R – demonstrant EV] demonstratur R – 19 specificis EV] simpliciter R – potest fieri EV] est R – in infinitum EV] add. specificis R – 22 prospectu ER] intelligentiae V.

^a Aristote, *Physique* VI, p. 255 [231a 23-25].

<3> Amplius autem dicunt quod encia limitata non sunt
objecta secundaria terminancia intuitum primi motoris ‘relucendo
tanquam in speculo’^a (seu in essencia primi motoris), sicut dicit
communis ymaginacio, quia, quando aliquid videtur in speculo,
5 alius actus videndi est (et alia ratio) speculi quod videtur et ejus
quod videtur in illo: substantia enim speculi et vitrum per
propriam speciem videntur, et species in illo per reflexionem,
quando simul concurrunt in eodem oculo ille species; sed non
per aliam speciem videt primus motor essenciam suam et alia a se,
10 ergo non vidit in essencia sua alia a se ‘sicut in speculo
relucencia’.

Dicunt ergo isti ‘novi concordantes cum antiquis’ <1>
quod primus motor nichil intelligit extra se formaliter; <2>
dicunt secundo quod primus motor videns essenciam suam non
15 videt in ea alia a se ‘tanquam in speculo ibi relucencia’, nec per
aliquid aliud a se potest terminare intuitum suum, quoniam
vilesceret intellectus ejus.

Palam autem est quod isti philosophi novi et antiqui
sustentati sunt in istis duabus proposicionibus: <1> prima quod
20 primus motor intelligit alia a se ‘eminenter’ et ‘equipollenter’, <2>
secunda quod primus motor non intelligit alia a se ‘formaliter’.

<1> Primam proposicionem sic intelligunt, quoniam
essencia primi motoris continet alia a se ‘eminenter’, et est
similitudo ejus omnium – ergo intellectio terminata ad ipsam
25 dicitur ex consequenti terminari ad illa quorum est representativa,
et ideo omnia dicunt esse intellecta a primo motore
‘denominative’ eo quod similitudo et exemplar eorum est
cognitum. Exemplum: si species rose que est similitudo et
exemplar rose (similitudo diminuta, non eminens) intelligeretur,
30 tunc rosa esset cognita denominative, et hoc pro tanto quia ejus
similitudo esset cognita – sic est in proposito, quoniam essencia
primi motoris, que est similitudo et exemplar omnium aliorum a

I essencia EV] encia R – 2 ymaginacio EV] ymago R – 3 alius EV] alicujus R – 4
est EV] om. R – 6 et ejus quod videtur in illo ER] om. V – 8 quando EV] videlicet
quando R – 13 vidit EV] videt R – videt in ea EV] vidit in illa R – 20 secunda
quod EV] secunda proposicio est negativa quod R – 22 intelligunt EV] intelligit R
– 23 ejus E] eminens VR – ex consequenti terminari EV] omnis contingenti
determinari R – 24 illa EV] alia R – 25 dicunt EV] dicuntur R – 27 denominative
ER] demonstrative V – 28 denominative ER] demonstrative V – 29 cognita ER]
add. formaliter V – sic est EV] et sic esset R – quoniam EV] quod R – terminatur
VR] terminat E – dicuntur EV] dicunt R – denominative ER] demonstrative V.

^a Cf. Auriolae In Sent. I dist.35 q.58 a.1

se, cum ejus intellectio terminatur ad ipsam formaliter, dicuntur omnia exemplata ab ipsa esse cognita denominative.

<2> Secundam propositionem sic intelligunt: quod creature non terminant intuitum primi motoris formaliter in se, nec in proprio genere, nec tanquam objectum primum, nec tanquam objectum secundarium, nec ponuntur in prospectum mentis 'formaliter'. Unde non est ymaginandum quod sicut rosa capit esse-cognitum in intellectu tuo, quod sic capiat esse-cognitum in intellectu primi motoris – ymmo est ymaginandum quod sicut species rose caperet esse-cognitum 'formaliter' in intellectu tuo, sic species et similitudo rose capit esse-cognitum <'eminenter'> in intellectu primi motoris et non 'ipsa rosa formaliter et in se'; nec est differentia nisi quod in intellectu tuo species rose 'diminuta' capit esse-cognitum, in intellectu autem primi motoris species et similitudo rose non diminuta sed 'eminens'.

Que non est aliud nisi 'essencia primi motoris capit formaliter esse-cognitum, et non ipsa rosa formaliter'.

– Et si arguas quod: Tunc primus motor nichil agere poterit extra se ex quo nichil cognoscit extra se, cum nichil agat nisi cognoscens (cum sit agens a proposito); non aget libere, quoniam nichil est libere volitum nisi precognitum,

– respondent antiqui et concedunt quod primum nichil agit extra se sicut nec intelligit, sed tantum est finis omnium, non autem efficiens. Attamen novi philosophi dicunt ista duo: <1> quod primum nichil intelligit extra se formaliter <2> et quod agit et producit aliquid extra se, ymmo quod omnia extra se producit ita perfecte ac si omnia extra se formaliter intelligeret, quia omnia intelligit 'equipollenter', ymmo plus quam equipollenter.

<Opinio propria>

30 Nunc perscrutemur quid veritatis ista dicta contineant. Dicamus in primis quod primus motor non intelligit omnia extra se eminenter. Racio hujus est ista, quoniam non continet omnia extra se eminenter, quia non complexiones contingentes – sicut in primo libro fuit dictum.^a

3 nec E] et VR – 4 ponuntur E] proponuntur VR – prospectum E] prospectu VR – 5 rosa EV] *add.* formaliter R – 15 nisi ER] quam V – 18 poterit VR] poteris E – cognoscit E] intelligit VR – cum nihil agat EV] quia non agit R – 19 aget EV] agit R – 20 nichil est EV] *om.* R – nisi EV] quod non sit R – 21 antiqui EV] *add.* philosophi R – primum EV] primo R – 22 nichil agit extra se ER] *add.* nec producit V, n. a. ex se R – 24 primum EV] primo R – extra se formaliter EV] formaliter et extra se R – 26 ita EV] in R – 32 primo libro E] *add.* hujus theologiae V, primo hujus R.

^a Cf. *supra* p. 311.

Amplius autem dicamus consequenter quod primus motor omnia extra se intelligit formaliter, quia ipse et omnia alia a se ponuntur in ejus prospectum formaliter, et omnia producit in esse-cognito – tam ejus essenciam quam alia a se distincta.
5 Attamen primum objectum prioritare originis et perfectionis est ejus essencia, alia autem sunt objecta secundaria et posteriora perfectione et origine.¹⁴

Hec autem conclusio (quod primus motor intelligat aliquid extra se) probatur sic : <1> omnis intellectus intelligens exemplar
10 perfectissimum representativum alicujus objecti potest idem intelligere formaliter ; sic autem est de primo motore, quoniam habet propriam essenciam pro primo objecto, que est representativa perfectissime omnium que sunt extra se – ergo perfectissime cognoscit omnia que sunt extra se.¹⁵

15 <2> Adhuc autem : omnis intellectus perfectissime apprehendens causam totalem virtualiter continentem aliquem effectum potest intelligere illum effectum ; intellectus primi motoris est hujusmodi, igitur etc.

<3> Adhuc autem additur tercio¹⁶ quod intellectus perfecte
20 intelligens objectum potest intelligere quidquid est demonstrabile de eo – demonstrabile est autem de primo motore quod est perfectior omni alio extra se ; sed non potest intelligere se esse perfectiorem omnibus aliis nisi intelligat omnia alia, quoniam habitudo non cognoscitur nisi extremis cognitis.

25 [1] Confirmatur, quoniam primus motor intelligit ‘se non esse asinum’, ergo intelligit ‘se’ et ‘asinum’, et sic formando propositiones negativas de ipso et de omni alio ab ipso, quoniam intelligit ‘se non esse bovem’, ‘se non esse asinum’, et sic de aliis –
30 ergo omnia alia extra se intelligit. Consequencia probatur, quoniam propositio non potest intelligi nisi cognitis terminis ex quibus conponitur, quoniam principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus.

[2] Amplius autem dicamus secundo quod primus motor sic intelligit omnia alia que sunt extra se quod illa producit in esse-

I ejus prospectum *E*] prospectu suae intelligentiae *V*, ejus prospectu *R* – 3
prioritate *EV*] primitate *R* – perfectionis *EV*] primitate perfectionis *R* – 4
secundaria *EV*] sensitive *R* – 5 perfectione et origine *EV*] et origine et perfectione *R*
– 6 intelligat *EV*] formaliter intelligat *R* – 8 idem *E*] illud *VR* – 10 primo *E*] primario *VR* – 12 cognoscit omnia que sunt extra se *EV*] omnia que sunt extra se perfectissime cognoscit *R* – 17 additur *EV*] dicitur *R* – 18 intelligens *EV*] intellectus *R* – objectum *ER*] subjectum *V* – 21 omnibus *EV*] *om. R* – 24 ergo intelligit se et asinum *EV*] *om. R* – 25 negativas *ER*] necessarias *V* – 26 se non esse asinum *EV*] *add.* non esse praepositum parisiensem *V*, non esse rosam *R* – 29 conponitur *E*] formatur *VR* – 32 sic intelligit *EV*] sic formaliter intelligit *R* – 33 aliquid *EV*] quoddam *R*.

cognito, que quidem productio est aliquid positivum distinctum
ab actu intelligendi primi motoris – de quo quidem esse-cognito
plura diximus in libro *Predicamentorum* capitulo ‘de actione’ et
<de> passione inmanente’.^a Necessitas autem ponendi illud esse-
5 cognitum in intellectu primi motoris distinctum ab ejus intellectu
et ejus intellectione absoluta sic evidenter demonstratur :
quandocumque ad verificandum aliquam propositionem
affirmativam non sufficiunt due res, oportet dare terciam, et si
tres non sufficiant oportet dare quartam, et sic semper
10 ascendendo donec propositio verificetur, ex quo propositio
verificatur pro rebus.¹⁷ Sed posito intellectu primi motoris et ejus
intellectione absoluta, non sufficiunt iste due res ad verificandum
istam propositionem affirmativam ‘navale bellum erit cras’,
quoniam hodie non intelligit ‘navale bellum esse cras’ quia non
15 est, et per consequens ipsum cras non intelligit ; possibile autem
est ‘ipsum esse cras’, ergo possibile est quod ‘ipsum esse cras’
intelligatur, ponatur ergo in esse ex quo est possibile ; sequitur
quod propositio erit vera qua intelligit ‘navale bellum esse cras’ –
oportet ergo quod aliqua res sit addita preter intellectum et ejus
20 intellectionem absolutam ; nulla autem res est addita ex parte
objecti, quoniam objectum adhuc nichil est, ergo oportet quod
ista res se teneat ex parte intelligentis eam : quam voco ‘esse-
cognitum’. Et confirmatur, quoniam nunquam de ‘non-esse-
cognito’ ad ‘esse-cognitum’ fit transitus nisi aliquid acquiratur vel
25 abiciatur ; nichil autem ibi abicitur, ergo aliquid acquiritur quod se
tenet ex parte cognoscentis – et illud dicitur ‘esse-cognitum’.

<Dubitationes>

Habet autem dubitationem <1> an primus motor producat
alia a se in esse-cognito unica productione vel pluribus ; et si
pluribus, an quodlibet objectum habeat in intellectu primi motoris
30 suum proprium esse-cognitum distinctum ab esse-cognito
alterius, ut sic sint tot esse-cognita quot sunt objecta. <2>
Dubitatio secunda sit talis : an illud esse-cognitum sit subjective
in intellectu primi motoris vel non ; et si non, in quo est

4 evidenter VR] eminenter (?) E – 5 aliquam EV] add. demonstrationem R – 6
dare EV] addere R – 8 ascendendo E] adendo V, addendo R – 11 affirmativam EV]
om. R – 13 est R] erit EV – ipsum cras R] om. E, cras ipsum V – 15 intelligatur E]
intelligat V, intelligit R – 17 addita EV] adducta vel addita R – intellectum E] ejus
intellectum VR – 20 eam quam ER] illam autem V – 22 non-esse-cognito VR] esse-
cognito E – 23 abicitur EV] addicitur R – acquiritur EV] ibi acquiritur R – 25
dubitationem EV] add. magnam R – 26 alia EV] aliqua R – 28 cognito EV] om. R –
29 ut sic sint EV] ut si sint ibi R – 32 que EV] qui R.

^a Cf. *Predic.*, fol. 86 rb-vb, Annexe I p. 692 sq.

subjective. Idem dubium est de respectibus rationis que sunt in intellectu primi motoris: in quo sunt subjective? <3> Tercia dubitacio sit talis: an intellectus primi motoris intelligat prescise universale, vel prescise particulare, vel utrumque. <4> Quarta dubitacio sit talis: an intellectus primi motoris intelligat futurum contingens sub ratione futuri, et preteritum sub ratione preteriti. <5> Quinta dubitacio: an secundi motores intelligant aliquid extra se, et quid sit illud, et si primo intelligant prima intelligibilia quam se.^a

<Dissolucio dubitacionum>

10 <1> Dissolucio prime dubitacionis stat in hoc quoniam intellectio primi motoris terminatur ad terminos simplices et ad complexiones necessarias, et eciam ad complexiones contingentes: ergo est specialis difficultas an esse-cognitum respectu terminorum simplicium sit unum numero vel plura, 15 similiter an esse-cognitum respectu omnium complexionum necessariarum affirmatarum et negatarum sit unum vel plura, adhuc autem an esse-cognitum respectu omnium complexionum contingencium affirmatarum et negatarum sit unum vel plura – et de hiis omnibus perscrutemur.

20 [1] Sit igitur primum dictum tale: quod respectu terminorum talium simplicium et complexionum necessariarum et contingencium est prescise unum intelligere absolutum in primo motore. Et ratio hujus est ista: quoniam ‘non sunt ponenda plura sine necessitate’; hic autem nulla est necessitas, quoniam una 25 intellectio sufficit, quia sicut essentia primi motoris una numero existens est exemplar et ydea illorum propter ejus illimitationem et infinitatem, sic et ejus intellectio.

– Et si arguas quod: In secundis motoribus et in intellectu convicto cum corpore corruptibili non potest esse unum 30 intelligere absolutum respectu omnium predictorum, ergo nec in intellectu primi motoris,

– respondeo tibi: Non est simile de intellectione intellectus limitati et de intellectione intellectus illimitati et infiniti. Aliter respondetur a quodam quod ‘intelligere absolutum’ motoris 35 secundi et intellectus nostri est unum intelligere numero respectu sui et respectu omnium aliorum, quod probatur, quoniam intellectio est idem quod sua substantia, juxta dictum Aristotelis quod ‘intellectus agens est substantia actuans’; et Commentator

8 primo intelligant EV] prius intelligat R – prima intelligibilia E] primam intelligentiam VR – 10 dubitacionis ER] argumentacionis V – 11 terminatur ER] stat V – 16 unum EV] add. numero R – 24-25 una intellectio] add. numero V – 32 intellectione VR] add. respectu E.

dicit quod intellectus est idem quod sua intellectio respectu sui et respectu objecti distincti,^a quod sic adducitur: intellectiones objectorum ejusdem rationis videntur esse ejusdem rationis; sed intellectio qua intellectus intelligit se et qua intelligit alium
5 intellectum est de objectis ejusdem rationis; sed ista qua intelligit se est substantia, ergo ista qua intelligit alium intellectum erit substantia; sed in eodem intellectu non sunt due substantie, sed una tantum, ergo et una intellectio, et eadem ratione qua intelligit se et alia ejusdem rationis una intellectione numero; – ita eadem
10 intellectione intelligit se et omnia alia unica intellectione. Unde ista est ymaginatio: quod intellectus limitatus est quedam intellectio que est substantia actuans, que est una respectu sui et omnium aliorum; et quando intellectus de novo intelligit rosam vel aliquid aliud, non producit novam intellectionem absolutam, sed tantum producit
15 objectum in esse-cognito, et hoc virtute ipsius intellectionis que exprimit objectum; nec proprium objectum ibi coagit aliquid ad talem expressionem objecti, quoniam expressio objecti est actus vitalis et inmanens.

– Et si queras: Ad quid igitur requiritur objectum vel species
20 supplens vicem objecti, ex quo nichil facit ad productionem intellectionis absolute, cum sit inproducta et inelicitata (quia idem cum eo cujus est), nec aliquid facit ad expressionem objecti, ut tu dicis? – ergo frustra requiritur objectum vel species supplens vicem objecti?,

– respondeo tibi quod: Necessario requiritur ibi objectum vel
25 aliquid supplens vicem objecti, non ad causandum intellectionem, sed ad determinandum illam intellectionem absolutam, ut determinatum esse-cognitum exprimat in acie intelligencie – unde, rosa presente in se vel in sua specie, intellectio exprimit esse-cognitum rose, quod non potest facere nisi rosa presente in se vel in
30 sua specie.¹⁸ Similiter autem de aliis objectis: quoniam ad presenciam objectorum in se vel in suis speciebus ‘intelligere absolutum’ potest exprimere et producere talia objecta in esse-cognito, quod facere non posset nisi talia objecta essent sibi presenciam vel in se vel in sua similitudine. Exemplum hujus: albedo
35 actu per se existens non potest producere similitudinem nisi posita alia albedine terminante, et, posito termino ejusdem rationis, determinatur fundamentum ad producendum similitudinem – unde terminus non habet se ibi ‘effective’, sed precise ‘in ratione

2 adducitur E] deducitur V – 10 unica intellectione E] numero V – 14 producit V] add. nec E – 15 ipsius V] illius E – 19 objectum vel species V] species vel objectum E – 25 intellectionem V] illam intellectionem E – 31 speciebus E] similis V – 36 alia E] aliqua V – 37 similitudinem E] dissimilitudinem V.

^a Averroès Métaph. XII com. 51

terminantis' et 'determinantis', quoniam ipso posito oritur relacio, ipso non posito non oritur. – Sic conformiter est dicendum de objecto : quod ipso presente intellectui (in se vel in sua specie) exprimitur objectum in esse-cognito, et ipso non presente non
5 exprimitur. Palam autem quod, si ista sunt vera, apparet quod non oportet tantum laborare 'an intellectio sit producta ab intellectu, vel ab objecto, vel ab utroque parcialiter', quoniam a nullo est 'producta' nec 'elicit', ymmo est omnino inelicitata – nisi dicas quod est producta productione qua fuit producta substantia intelligentis.
10 Conformiter eciam dicendum est de volicione sicut dictum est de intellectione quantum ad absolutum quod importat.

– Et si contra hoc arguas quoniam : Tunc intellectio absoluta in nobis* equalis erit intellectioni primi motoris ?,

– dico quod : Non est verum, quoniam ista est infinita
15 intensive, hec autem non.

– Et si adhuc arguas quod : non videtur quomodo intellectio, cum sit finita, sit similitudo omnium objectorum, cum omnia objecta sint infinita,

– respondetur quod : Est 'similitudo equivoca eminens'
20 respectu aliquorum et 'diminuta' respectu aliorum.

– Et si adhuc arguas quod : Natura intellectus possibilis investigatur per viam receptionis, et per hoc probatur ipsum denudari a naturis omnium,

– dicitur quod : Sufficenter investigatur per receptionem
25 specierum et habituum.

– Et si queras : Quomodo generabuntur habitus ? Non ex actibus frequenter elicitis, quia dicis quod nullus est ibi elicitus,

– dicitur quod : Intellectio ipsa, mediante apparencia objectali, causat habitum. At vero adhuc remanet Achilles loquendum in lege
30 nostra de actu quo intuitive videtur primus motor ab intellectu separato finito, in quo actu consistit felicitas secundum philosophos antiquos et novos, quoniam si ille actus est commensurabilis* intellectui finito, et idem cum ejus substantia, sequitur quod felicitas inerit intellectui a natura, nec erit supernaturalis. Hic dicitur a
35 quodam filio cujusdam quod felicitas formaliter consistit in expressione objecti et in acie intelligencie, et in presencia intuitiva essencie primi motoris, non autem in illo absoluto tantum fundamentaliter. Licet tamen hec propositio sit probabilis et posset

13 intellectio absoluta in nobis] intellectio in nobis absoluta E, intellectio absoluta V – 23 naturis E] numeris V – 24 receptionem E] naturam V – 25 habituum E] add. et scilicet non intellectuum seu actuum V – 26 quomodo V] om. E – 27 frequenter elicitis] frequentatis et frequenter elicitis V – elicitus] actus elicitus V – 32 commensurabilis*] connnumerabilis E, consequentialis... et consubstantialis V – 33 finito] om. V – 34 hic V] hoc E – 36 et E] om. V.*

forte sustineri, hanc tamen non assero nec teneo, et eam pro nunc tibi sub dubio relinquo.

Ad propositum igitur revertentes, ponamus propositiones de ydemptitate seu pluralitate esse-cogniti.

5 **[1 (bis)]** Et sit prima talis : apparencia objectalis respectu omnium terminorum simplicium in^a intellectu primi motoris potest esse una numero. Hec probatur, quoniam unico concipi potest totus ambitus entis concipi, et distincte, quoniam sicut multis quidditatibus distinctis ex natura rei potest correspondere unica realis existencia,
10 sic pluribus, ymmo omnibus terminis simplicibus potest correspondere una existencia intencionalis, et per consequens unum esse-cognitum.

– Et si queras si una expressio passiva correspondeat essencie primi motoris et aliis terminis simplicibus, et hoc in intellectu primi
15 motoris,

– dicitur quod non, quoniam productio essencie primi motoris in tali esse-cognito est productio ‘realis’, sed productio aliorum terminorum simplicium est productio ‘diminuta’ et ‘secundum quid’. De hoc tamen erit perscrutatio specialis in libro ‘de productione ad
20 intra primi motoris’, et ideo usque ad illud tempus differatur.

– At vero, si amplius queras si productio essencie primi motoris et aliorum terminorum simplicium in intellectu convicto corpori corruptibili vel incorruptibili necessario sit alia et alia, vel esse possit una,

25 – respondeo tibi : Non video necessitatem ponendi aliam et aliam, sed potest esse una respectu omnium terminorum, et illa semper erit diminuta.

Palam autem ex dictis quod productio objecti omnium terminorum simplicium in intellectu primi motoris necessario
30 distinguitur ab essencia primi motoris, quoniam ens secundum quid et ens reale distinguuntur ; essencia autem primi motoris est ens simpliciter, sed productio aliorum in esse-cognito est ens secundum quid, igitur distinctum.

[2] Proposicio secunda sit talis : quoniam nulla apparet
35 necessitas quod productio omnium terminorum simplicium necessario sit una in intellectu primi motoris, quoniam sicut in nobis aliud verbum formatur de rosa, aliud de viola, et sic de aliis, sic in intellectu primi motoris aliud verbum formatur de rosa, et aliud de

6 in V] om. E – 9 distinctis E] differentis V – 13 passiva E] paterna (?) V – 14 in V] om. E – 31 motoris E] add. ibi V – 33 distinctum] distinguuntur V – 38 in intellectu...formatur E] intellectus...format V.

lapide, et sic de aliis, ut sic tot sint* verba distincta in intellectu primi motoris quot sunt objecta.

[3] Tercia propositio : productio passiva in esse-cognito omnium terminorum simplicium et omnium complexionum
5 necessariorum affirmatarum et negatarum potest esse una numero, quoniam omnia predicta per unum concipi numero possunt poni in acie intelligencie. Licet hec propositio sit probabilis, verumtamen quod sint productiones passive numero plures est probabilius, et specialiter quod productiones passive* complexionis
10 affirmative et negative sint numero plures.

– Et si arguas quod : In nostro intellectu affirmativa et negativa sibi opposita contrarie necessario sint plures, cum una non possit simul stare cum alia – ut iste due contrarie : ‘omnis rosa est flos’, ‘nulla rosa est flos’ ; ergo in intellectu primi motoris necessario erunt
15 plures,

– respondeo tibi : Tales propositiones sic opposite contrarie, quarum una est affirmativa et vera et alia negativa et falsa, non sunt in intellectu primi motoris, quoniam in ejus intellectu non est aliqua propositio falsa, sed omnes vere sunt. Affirmativa vero et negativa
20 disparate quarum utraque est vera – ut quod ‘rosa est flos’ et quod ‘rosa non est prepositura parisiensis – , tales inquantum propositiones disparate affirmative et negative bene stant simul in intellectu primi motoris. Palam autem quod licet ista sit probabilis, scilicet quod ‘respectu omnium terminorum simplicium et omnium complexionum
25 necessariorum de aliis que sunt extra se non necessario sunt plures productiones passive in esse-cognito’* ; probabilius tamen videtur quod sint plures sicut in nobis, quoniam sicut verba simplicia sunt alia et alia de terminis simplicibus, sic et verba de complexionibus necessariis, et specialiter de complexione affirmativa et negativa.

[4] Quarta propositio : non apparet necessitas quin productio passiva in esse-cognito de omnibus complexionibus contingentibus affirmativis possit esse una numero, quoniam sicut omnes complexiones affirmative necessarie unico conceptu possunt concipi, sic et contingentes – dum tamen omnes conciperentur simul,
30 quoniam, si successive conciperentur tales complexiones, necessario enim essent plures.

I lapide E] viola V – ut sic tot sint] ut sic toto sunt E, ut tot sint V – 2 quot V] quod E – 3 passiva E] paterna V – 9 probabilius E] probabilis V – productiones passive*] productio passiva E, productio paterna V – 11 affirmativa E] add. propositio V – 13 due E] add. propositiones V – 17 affirmativa et E] om. V – negativa et E] om. V – 19 omnes E] add. propositiones V – 21 prepositura parisiensis E] lapis V – 22 in V] om. E – 23 ista E] add. propositio V – 26 in esse-cognito*] in eo tamen esse-cognito E, in eo cum esse-cognito V – 31 complexionibus E] propositionibus V.*

[5] Proposicio quinta sit ista : quoniam omnes propositiones de complexionibus contingentibus affirmative et negative disparate conpossibiles sunt simul in eodem intellectu – ut quod navale bellum sit cras, et quod non disputet cras aliquis de magistris –, quoniam iste
5 propositiones nullam habent repugnanciam. Probabilius tamen est quod productiones passive in esse-cognito sint plures.

[6] Proposicio sexta sit talis : productiones passive in esse-cognito de complexionibus contingentibus affirmativis et negativis contrarie oppositis, quarum utraque potest esse vera successive,
10 necessario sunt plures in omni intellectu. Possibile est enim quod bellum campale sit cras, et possibile est quod bellum campale non sit cras, ergo possibile est quod primus motor intelligat nunc campale bellum esse cras, sed possibile est quod intelligat bellum campale non esse cras, sed illud non est per idem concipi, cum utraque pars
15 contradictionis successive intelligatur. Ergo tales productiones necessario in esse-cognito sunt plures et non una.

<2> Dissolutio autem dubitacionis secunde^a difficilis est, qua queritur de subjecto hujus esse-cogniti quod consistit in intellectu primi motoris.

[1] Attamen sit ista prima proposicio : quod esse-cognitum rose productum ab intellectu primi motoris non est subjective in rosa cognita, cum rosa penitus nichil sit nec existat. Nec valet si dicas ‘rosa manet in esse quidditativo’, dato quod actualiter non existat. Sed licet illud concederetur – scilicet quod quidditas rose haberet
25 esse quidditativum ante ejus productionem –, non tamen semper hoc posset dici quod esset subjectum istius esse-cogniti, quoniam quidditas in esse quidditativo nullum predicatum per accidens potest recipere – esse-cognitum est quoddam predicatum per accidens, quia accidit rei quod sit cognita.

[2] Amplius autem de subjecto istius esse-cogniti perscrutemur : an possit esse intellectus primi motoris (vel ejus intellectio) vel non. Dicamus igitur in primis propositionem negativam : quod hoc est impossibile, quoniam tunc mutaretur subjective et perficeretur, nec esset simpliciter perfectus, quoniam
35 aliquid sibi deesset (quod omnino sibi repugnat).

– Quid igitur est subjectum illius esse-cogniti ?

– dicitur quod : Innititur intellectui vel intellectioni primi motoris, sic quod terminat dependenciam ejus absque omni

3 conpossibiles E] et que V – 6 productiones passive E] add. talium V – 13 sed E] et deinde V – 14 est E] potest esse V – 18 consistit E] existit V – 32 intellectio V] intellectus E – 35 quod omnino sibi repugnat E] quae omnino sibi repugnant V – 36 quid V] quod E.

^a Cf. *supra*, p. 417.

inherencia vel informacione ; terminus autem dependencie non
mutatur si de novo terminat dependenciam alicujus quam prius non
terminabat – existit igitur in intellectu primi motoris formaliter
tanquam in terminante eorum dependenciam, non tamen formaliter et
5 inherenter.

– Et si queras in universali de omni respectu rationis qui est in
primo motore : In quo est subjective ?,

– respondeo tibi : Quere primo si respectus rationis existant
formaliter in intellectu primi motoris, et sint tales quales distincte ab
10 intellectu et intellectione primi motoris, vel tantum habeant esse in
intellectu objective sicut cognitum in cognoscente. Manifestum est
autem quod si respectus rationis habent esse in intellectu objective,
quod nullum debetur eis subjectum, sicut nec albedini existenti in
intellectu objective debetur aliquod subjectum. Nec nego quin
15 existencie diminute albedinis quam habet in intellectu (scilicet ipsi
esse-cognito albedinis) debeatur aliquod subjectum, vel aliquid
terminans ejus dependenciam, sed dico quod illi quod tantum existit
objective in intellectu ut sic nullum debetur subjectum. Si autem
respectus rationis non tantum habeant esse in intellectu objective,
20 sed magis existant ibi formaliter propria existencia que non est
existencia objectiva, tunc consequenter est dicendum quod in
intellectu nostro debetur eis subjectum, et sunt in intellectu nostro
subjective ; in intellectu autem primi motoris non sunt formaliter et
informative et inherenter, sed tantum eorum dependenciam terminat.

– Et si queras quid sit magis probabile, vel quod respectus
rationis tantum habeant esse in intellectu objective sicut cognitum in
cognoscente, vel quod ibi existant formaliter propria existencia,

– respondeo : De hoc est satis dictum libro *Predicamentorum*
capitulo ‘de relacione’ – ibi dictum fuit quid sit relacio rationis, et
30 quot sunt modi illius, et patet ex illo capitulo quod respectus rationis
sunt quedam res quantumcumque minime entitatis formaliter
existentes in intellectu, non tantum objective.^a – Et iste modus
probabilior videtur.

<3> Ad dicta autem in tertia dubitatione ‘an primus motor
35 intelligat prescise universale vel prescise particulare’, respondeamus
et dicamus quod cogitat de utroque. Palam autem quod universale
apprehendit, quoniam intelligit ens inquantum ens, et substanciam, et
breviter subjecta omnium scienciarum – illa autem sunt universalialia,

6 qui V] quid E – 9 tales quales E] res tales quales V – 10 motoris E] om. V – 12
habent E] tantum habent V – 17 illi E] nulli V – 22 nostro E] om. V – debetur E]
magis debetur V – nostro E] om. V – 25 quid V] quod E – 31 entitatis V] entitas E –
32 existentes V] existens E.

^a Cf. *Predic.* fol. 84 vb sq., Annexe I, 7, p. 692 sq.

quia sciencia est de universalibus. Adhuc autem universalia
platonica, si sunt, intelligibilia sunt, quoniam sunt vere quedam
substantie comprehendentes et quoddam intelligere subsistens, ut in
prioribus dictum fuit. De singularibus autem probatur, tum quia
5 primus motor se ipsum cogitat et intelligit, singularis autem est ; tum
etiam quia noticia singularium perfectior est noticia universalium,
sicut singularia sunt perfectiora et nobiliora universalibus.¹⁹

– Et si arguas quod : Noticia singularium est designativa et
situativa per hic et nunc,* et talis modus intelligendi sic modalis et
10 situativus repugnat intellectui ; confirmatur quia sensus est
singularium, intellectus universalium,

– respondeo : Licet intellectus convinctus non intelligat
singulare et individuum nisi statuendo hic et nunc, id est per aliquam
proprietaem accidentalem que est in uno et non in alio – quia si
15 essent omnia similia, non posset distinguere inter illa –, hoc tamen
verum est de intellectu convincto corpori corruptibili, et pro tempore
pro quo convinctus est, non autem de intellectu separato. Et ratio
hujus differentie est ista : quoniam intellectus convinctus tali corpori
corruptibili non intelligit proprietaem individuaem formaliter
20 constitutivam et distinctivam ipsius singularis, sed intellectus
separatus seu convinctus corpori incorruptibili perfecte et distincte
intelligit et cognoscit differentiam individuaem qua unum
individuum ab alio distinguitur, et per consequens potest unum
individuum ab alio distinguere non per hic et nunc, id est non per
25 aliquam differentiam seu proprietaem individuaem et modum
situatum. Et pono tibi exemplum : si essent duo ova omnino* similia
in proprietatibus accidentalibus, ut in qualitate et quantitate et colore,
nunquam posses intelligere illa differre* nisi per situm, et nunc
utpote quia unum est positum a dextris et aliud a sinistris ; unde si te
30 ignorante mutarent situm, nescires distinguere inter illa, nec dicere
'illud fuit a dextris et aliud a sinistris' : signum autem hujus est
quoniam ignoras differentiam individuaem constituentem et
distinguentem. Intellectus autem separatus a corpore vel convinctus
corpori incorruptibili sciret bene inter illa distinguere, et hoc ideo
35 quia novit differentiam individuaem distinguentem inter illa, et ideo
talis non intelligit statuendo et situando hic et nunc et proprietates
accidentales ; et fortiori ratione primus motor intelligit singulare non

5 cogitat E] cognoscit V – 9 hic et nunc*] hec nunc E, hoc et nunc V – sic modalis
E] cum si materialis V – 11 intellectus E] add. vero V – 16 tempore V] tempus E –
18 differentie V] dicere E – 19 formaliter E] om. V – 20 distinctivam E]
disiunctivam V – 26 situatum E] situativum V – pono tibi E] volo tibi ponere V –
omnino*] non E, omnia V – 28 intelligere illa differre*] intelligere ille differentie
E, inter illa distinguere V – nisi E] om. V – 35 distinguentem E] differentem V – 36
talis E] add. intellectus V – nunc E] ubi V – 37 proprietates accidentales E] per
proprietates individuales et actibiles V.

statuendo nec per modum situatum, sed abstrahendo ipsum ab omni situ et ab hic et nunc et aliis condicionibus mutabilibus accidentalibus. Et sic terminatur capitulum de intellectione universalium.

- 5 <4> Dubitatio vero quarta que est de noticia futurorum contingencium, ‘an primus motor intelligat futurum sub ratione futuri, et preteritum sub ratione preteriti, et presens sub ratione presentis’, valde difficilis est ad solvendum – de hoc enim varie loquuntur philosophi novi.

<Opiniones philosophorum>

- 10 Proposicio namque negativa cujusdam est talis : quod primus motor non cognoscat futurum sub ratione futuri, sed magis abstrahendo ab omni futuricione. Et tali ordine procedit.

- <1> Primum dictum est quod actualitas futuri contingentis potest habere similitudinem certitudinaliter representantem eam, sive
15 talis similitudo sit simul coexistens cum tali actualitate seu simultaneitate, sive* sit indistans negative a tali actualitate, sic quod talis similitudo non representet eam antequam sit, nec postquam non erit, nec simul, sed tantum indistanter. Exemplum : Sortes enim
20 judicatur sedere per visum, quia inprimit in visu similitudinem coexistentem ipsi sessioni, nec precedentem in visu nec sequentem seu remanentem post sessionem – alioquin, si prederet vel remaneret, fallaciter representaretur* ipsum.

- <2> Dictum secundum istius sit illud : quod essencia primi motoris est talis similitudo, quoniam representat existenciam futuri
25 contingentis indistanter dum actu est, nec prius nec post nec simul, cum abstrahat ab omni linea successiva duracionis. Unde non respicit actualitatem futuri contingentis ut distantem sed penitus indistantem, ergo eam certitudinaliter representat.

- <3> Tercium dictum elicitur ex duobus primis, scilicet quod
30 primus motor non cognoscit futurum sub ratione futuri nec preteritum sub ratione preteriti. Racio hujus autem talis est : quoniam talis noticia primi motoris de futuro contingenti qualem modum habet ejus essencia que est similitudo et exemplar eminens in exemplando futura : sed ejus essencia non representat futurum sub

I situatum E] situativum V – 2 mutabilibus E] materialibus V – 4 et sic... universalium E] om. V – 5 de V] om. E – 15 coexistens E] existens V – 16 sive] si tamen EV – 17 postquam E] priusquam V – 18 enim V] non E – 20 coexistentem E] existentem V – sequentem E] subsequentem V – 21 remanentem E] add. in visu V – 22 fallaciter E] faillibiliter V – representaretur*] representetur E, representaret V – ipsum E] om. V – 27 non respicit...ut V] respicit...nec E – sed E] add. ut V – 29 tercium E] secundum V – 31 ratio hujus autem E] ratio autem tercii dicti V – 32 talis est V] est talem E – 33 essencia V] extra E – que V] qui E.*

ratione futuri, sed omnino indistanter, ergo etc. Debes tamen
advertere quod primo motori nichil est preteritum, nichil est futurum,
quia omnia in ipso sunt eminenter – unde pro tanto verum est quod
intuitus ejus est omnino indistans ab actualitate futuri contingentis,
5 quia a sua essentia que est omnia eminenter. Unde navale bellum
quod erit cras est sibi indistans equipolleter, et bellum terrianum est
sibi indistans equipollenter, quia ejus essentia que est omnia illa
eminenter est sibi omnino indistans ; licet igitur unum succedat alteri
ut sunt in proprio genere, non tamen ut sunt in primo motore
10 eminenter et exemplariter, quia omnia invariabiliter representat.

– Et si dicas quod : illud quod penitus nichil est a nullo potest
esse indistans, quia indistancia, cum sit relacio, requirit extrema –
contingens autem futurum est penitus nichil, ergo essentia primi
motoris non potest esse indistans a futuro contingentem,

15 – respondetur quod : licet simultas, cum sit relacio positiva,
requirat extrema, indistancia tamen, cum sit pura negacio seu
privacio, non requirit extrema in actu – sicut chimera a transgelapho
cum non est simul cum eo.

<Dissolucio>

Quid autem ista veritatis contineant perscrutemur. <1>
20 Dicamus igitur in primis quod licet primum dictum in parte sit
verum, non tamen est totaliter verum : nam cum dicitur quod
'futurum potest habere similitudinem ipsum certitudinaliter
representantem', hoc utique verum est (secundum dictum quod dicit
quod similitudo illa, si representet futurum simul quando est vel
25 indistanter, vere et certitudinaliter representat) ; sed tertium quod
dicit quod 'similitudo futuri contingentis <non representat>
priusquam sit vel postquam non erit, sed indistanter et simul quando
est, et non ante nec post', hoc utique dubium est, ymmo non videtur
verum. Hoc tamen dictum potest habere duplicem intellectum : unum
30 scilicet quod similitudo non prius representet futurum quam futurum
sit – hoc est quod non pro nunc priori representet nec pro nunc
posteriori, quoniam tunc representaret aliter quam esset et esset
similitudo falsa – et iste intellectus est verus. Alius autem intellectus
potest esse talis : quod scilicet similitudo futuri, ad hoc quod vere
35 representet, nec debet precedere nec sequi futurum sed simul esse
cum actualitate futuri, vel indistans ab eo – et iste sensus est falsus.
Palam autem quod in intellectu astrologi est similitudo eclipsis future
vere ipsam pro tali nunc representans, precedens per mensem vel per

2 nichil est E] nec V – 5 quia V] om. E – 6 indistans E] omnino indistans V – 7
terrianum E] troianum V – 8 quia ... indistans V] om. E – 13 relacio E] negacio
relativa V – 17 chimera E] add. non distat V – transgelapho E] tragelapho V – 19
ista E] hujusmodi dicta V – 30 futurum E] add. inquantum futurum V – 32
posteriori V] add. quam sit E – 34 scilicet V] si E – 38 vere V] add. ipsum E.

annum ipsam eclipsim, et transacta eclipsi adhuc remanet similitudo ipsam representans fuisse preteritam. Debes tamen advertere quod eadem similitudo et species vel actus que representat intellectui meo nunc quod Sortes cras leget, ipsa eadem similitudo numero omnino
5 essencialiter invariata representabit michi cras quod legit in presenti, et ista eadem, actu legendi transeunte, representabit michi si maneat quod Sortes legerat in preterito* ; nec est ibi variacio in substancia actus, licet forte sit variacio in connotato, scilicet in partibus temporis (sicut per eundem actum videndi video primo rem
10 distantem et postea eam presentem sola variacione facta in respectu propinquitatis et distancie). Attamen, quidquid sit de ydemptitate similitudinis respectu futuri, presentis et preteriti, certum est tamen quod similitudo aliqua posset esse in intellectu representans futuri sub ratione futuri, quam similitudinem certitudinaliter
15 representantem habere dicuntur prenoscitii et prophete veridici – similiter similitudinem representantem preteritum sub ratione preteriti.

<2> Amplius autem dictum secundum ejus non videtur verum, cum dicit quod ‘essencia primi motoris est similitudo eminens
20 certitudinaliter actualitatem representans futuri indistanter quando est, nec ante nec post’. Deficit namque primo in hoc quod dicit quod quando actualitas contingentis est, quod ipsam actualiter representat : hoc namque falsum est, prout in primo libro hujus *Theologie* dictum est quoniam ‘primus motor prescise est exemplar et ydea simplicium
25 terminorum et complexionum necessariorum, nullo autem modo contingencium, quoniam si representaret contingencia, cum necessario et invariabiliter representet quidquid representat, tunc contingencia necessario evenirent, quod est oppositum in adjecto ; palam autem quod si representaret actualitatem contingentis quando
30 actu est, sequeretur quod antequam esset et postquam non erit ejus actualitatem representabit, alias esset mutacio et variacio in eo (quia de representante fieret non representans) et sic non esset simpliciter inmutabilis.^a

3 eadem similitudo E] ipsa similitudo eadem V – 4 similitudo V] similitudine E – numero E] om. V – omnino V] omnis E – 5 representabit V] representabis E – michi cras E] om. V – 6 transeunte V] non leg. E – 7 legerat V] legerit E – preterito*] preteritu E, preteritum V – 9 temporis V] ipsis E – video V] vidente E – 10 eam E] om. V – 13 aliqua posset esse E] aliquid ponit V – 15 prenoscitii E] pronostici V – 18 ejus E] ejusdem V – 20 indistanter E] indistantis V – 22 quando E] om. V – actualiter E] actu V – 23 theologie E] naturalis theologiae V – 25 nullo V] non E – 27 cum necessario...representat E] om. V – 29 autem quod E] etiam et V – 32 representans E] add. et de non representante representans V.

^a Cf. *supra*, p. 311.

<3> Adhuc autem tertium dictum non videtur verum, quoniam
‘primus motor non intelligit futurum sub ratione futuri, quia aliter
non intelligit nec cognoscit quam ejus essentia representet – ipsa
autem non representat futurum sub ratione futuri’ : palam autem ex
5 jam dictis quod ratio ejus assumit falsum, cum dicit quod ‘essentia
representat indistanter’, quoniam non representat futurum
contingens nec distanter nec indistanter. Aliud dictum etiam non est
verum, cum dicit quod ‘primus motor aliter non intelligit quam ejus
essentia representet’ : hoc non est verum de cognitione
10 contingencium, licet sit verum de terminis simplicibus et de
complexionibus necessariis.

At vero nec ratio concludit ejus propositum, cum dicit quod
‘primus motor abstrahit ab omni linea successiva temporis, ideo non
potest significare differentias temporis (scilicet ‘nunc’, ‘tunc’, etc.),
15 et per consequens non cognoscit futurum sub ratione futuri, nec
preteritum sub ratione preteriti, nec presens sub ratione presentis –
illud in quantum medium non valet. Palam quod, sicut primus motor
potest significare per intellectum in quantitate permanente
differentias loci (ut ‘ibi’, ‘hic’, ‘illic’, etc.), dato quod abstrahat ab
20 omni differentia loci et ab omni loco et linea localis distantie, – sic
in quantitate successiva temporis differentias illius temporis (que
sunt ‘ante’ et ‘post’, ‘nunc’, ‘tunc’, ‘olim’) poterit significare per
intellectum.

Ad evidenciam autem primi debes diligenter advertere quod
25 intellectus non potest significare tales differentias loci (‘hic’, ‘ibi’)
nisi habeat habitudinem ad locum : quod patet quia ad variationem
habitudinis ad locum sequitur variatio de ly ‘hic’ et ‘ibi’, quoniam de
re distante non posset dici ‘hic’ licet posset dici ‘ibi’, nam quod est
uni ‘hic’ est alteri ‘ibi’. Ratio autem variationis est ista : quoniam ly
30 ‘hic’ non significat absolute ubi, sed ut connotat propinquitatem ad
demonstrantem, vel saltem indistanciam ; ly ‘ibi’ etiam non
significat absolute ubi, sed ut connotat distanciam ad demonstrantem.
Et ideo cum unum et idem secundum unum ubi sit michi
propinquum, seu indistans indistancia equipollenti propinquitati,
35 indivisioni et contiguitati, ideo demonstrando possum dicere ‘hic’, et
illud ‘hic’ est tibi distans, et per consequens demonstrando potes
dicere ‘ibi’. Attamen non intendo dicere quod demonstrans habeat
habitudinem ad locum et ubi subjective, sed sufficit quod habeat

2 aliter V] aliquid E – 3 representet E] representat V – 4 non representat E]
representat V – 6 representat E] add. futurum V – 13 successiva E] successionis V –
17 in quantum E] inquam V – 19 illic etc. E] illud istud V – 21 temporis E] om. V –
22 significare E] signare V – 25 significare E] signare V – 28 licet posset dici E]
sed V – 30 sed ut connotat E] sed notat V – 32 non significat E] non notat nec
significat V – 33 idem E] add. hic V – secundum E] sed V – 36 illud E] add. idem
V.

habitudinem ‘terminative’, scilicet quod sit terminus illius
habitudinis, scilicet distancie et propinquitatis. Palam autem ex hiis
quod licet primus motor non habeat habitudinem ad locum
subjective, habet tamen terminative, quia est terminus distancie vel
5 presencie sub diversis ‘ubi’ : potest demonstrando dicere ‘hic’, ‘ibi’,
‘illuc’, ‘istuc’.

Manifestum est autem quod modo simili et conformiter
dicendum est de tempore : quia licet primus motor abstrahat ab omni
linea successiva temporis, quia non mensuratur tempore, nec tabescit
10 in tempore, nec sub tempore continetur, poterit tamen per intellectum
designando demonstrare presens, preteritum et futurum, et hoc sub
ratione preteriti et futuri.

– Et si arguas quod : Nichil est preteritum nec futurum respectu
primi motoris,

15 – respondeo quod : licet nichil sit sibi preteritum nec futurum
eminenter, quoniam omnes rose sunt sibi presentes vel indistantes
eminenter, nec aliqua rosa est sibi distans eminenter, quoniam ejus
essencia est sibi indistans eminenter que est omnia eminenter, nec
aliqua rosa est sibi preterita, nec aliquis homo – quod est verum
20 eminenter. Aliquid tamen bene est sibi futurum in proprie genere, ut
eclipsis lune : ista enim eclipsis est bene sibi distans et futura, vel
saltem distans alicui instanti temporis cui coexistit.

<Conclusio> Dicamus igitur concludendo quod primus motor
non tantum cogitat de se, ymmo de aliis, et quod intelligit aliquid
25 extra se formaliter – intelligit enim universale et particulare, et
futurum contingens sub ratione futuri.

<Dissolucio racionum philosophorum>

Dissolucio autem racionum philosophorum antiquorum et
modernorum, licet sit difficilis, non tamen impossibilis. Dissolvamus
primo raciones antiquorum, deinde modernorum.

<Antiquorum>

30 <1> Nam cum arguitur^a quod ‘primus motor non dependet ab
aliquo quod sit extra se in aliquo genere dependencie’, concedimus,
sed cum ultra dicitur quod ‘si intellectio primi motoris terminaretur

4 habet tamen E] quia habet tamen habitudinem terminative V – 5-6 hic ibi illuc
istuc E] hic et ibi et istud et illud V – 7 simili E] consimili V – conformiter E]
conformi V – omni E] tota V – 12 preteriti et futuri E] presentis preteriti et futuri V
– 22 instanti E] accidenti V – coexistit E] add. primus motor V – 27 racionum V]
omnium E.

^a Cf. *supra* p. 401 sq.

ad aliquid extra, tunc dependeret ab objecto vel in ratione causantis
vel in ratione mensurantis, vel saltem coexigeret aliquid aliud extra
se, et per consequens vilesceret ejus intellectus’, respondeo quod
accipiendo intellectionem quantum ad absolutum quod inportat, a
5 nullo quod sit extra se dependet, et circumscripto omni alio a se
adhuc manet; accipiendo autem intellectionem quantum ad
respectivum, scilicet quantum ad ly ‘esse-cognitum’ quod est ens
diminutum, nec idem ut dictum est cum intellectu primi motoris, si
10 tale esse-cognitum dependeat ab objecto et ab aliquo quod est extra,
nullum est inconveniens, quoniam talis dependencia illius esse-
cogniti nullam imperfectionem ponit in primo motore, quoniam non
est magis perfectum propter illud nec minus sine illo.

– Et si arguas quod : Circumscripto objecto circumscribitur ly
esse-cognitum, circumscripto autem esse-cognito primus motor non
15 est in acie intelligencie nec actu attingit objectum, et est in potencia
accidentali ad attingendum, quod est imperfectionis in ipso –
perfectior est enim intellectus noster cum est in acie intelligencie
quam sit cum est in potencia accidentali ad intelligendum; et si
negacio intellectionis dicit imperfectionem, sequitur quod affirmacio
20 intellectionis dicit perfectionem,

– respondeo tibi : Circumscripto objecto quantum ad esse reale,
non oportet quod tollatur esse-cognitum. Et cum ultra dicis quod ‘si
circumscribatur esse-cognitum, primus motor erit in potencia
accidentali ad intelligendum vel cognoscendum’, concedo, sed sic est
25 in potencia accidentali non ad intelligere absolutum sed quantum ad
respectivum, quod nichil imperfectionis dicit in primo motore nec in
nobis nec in aliquo intellectu, quia illud esse-cognitum, cum sit
respectus rationis et ens diminutum, nullam dicit perfectionem, et
per consequens nec ejus negacio dicit imperfectionem. Aliter
30 responditur : Quere.

<2> Dicta autem in ratione secunda non concludunt : nam cum
dicunt quod ‘actus, si est verus, infert objectum in esse sicut
antecedens infert consequens’, concedo, et cum arguis ‘sicut ad
destructionem consequentis sequitur destructio antecedentis, sic ad
35 ablacionem objecti existenti tolletur actus intelligendi primi motoris’,
totum concedo accipiendo actum pro esse-cognito qui est quidam
respectus rationis et ens diminutum, non autem accipiendo actum
quantum ad absolutum quod inportat, quoniam nec talis actus est

7 ens E] esse V – 8 si E] licet V – 18 accidentali E] actibili V – 24 est E] esse V –
25 accidentali E] actibili V – absolutum E] ad absolutum V – 26 quod E] om. V –
dicit E] om. V – 32 si E] om. V – 35 ablacionem E] sublacionem V – existenti E]
extrinseci V – 37 non V] nunc E.

antecedens et objectum consequens, nec infert objectum in esse, ergo nec tollitur per ablacionem objecti in esse.

– Et si dicas quod : Inpossibile videtur quod nec actus quantum ad absolutum nec quantum ad ly esse-cognitum tollatur a primo motore, quoniam totum est necessarium quidquid est in eo,

– respondeo tibi : Ly esse-cognitum respectu complexionis contingentis non est necessarium sed contingens, – vel : sicut ly esse-cognitum contingenter est positum in esse, sic contingenter conservatur, et per consequens potest ab intellectu primi motoris tolli per simpliciter oppositum contradictorie vel contrarie, scilicet per ejus negacionem.

<3> Ad confirmacionem autem, quando tu ponis quod ‘ad unum antecedens non sequuntur duo contradictoria’, concedo, et cum dicis ‘ibi est unum antecedens, scilicet unus actus intelligendi qui, si est verus, infert objectum in esse, et tamen utraque pars contradictionis potest evenire : sequitur quod unus actus intelligendi infert utramque partem contradictionis in esse, quod est impossibile quia, ut dictum est, tunc ad unum antecedens sequerentur duo contradictoria’, respondeo, sicut jam dictum est, quod actus intelligendi in primo motore quantum ad absolutum quod inportat non est antecedens, nec aliquid infert – nec affirmativum quod ‘erit’, nec negativum quod ‘non erit’ –, sed ly esse-cognitum infert objectum in esse si sit verum. Idem autem esse-cognitum non est de contradictoriis (ut quod hoc erit et non erit), sed sunt duo antecedencia ; ad duo autem antecedencia bene sequuntur contradictoria.

<4> De racione autem quarta, cum dicis quod ‘si primus motor intelligat plura extra se, quod successio multorum faciet in eo lassitudinem’, dico quod non oportet, sicut nec successio mocionum vel revolucionum quibus secundi motores revolvunt orbis causant in eis lassitudinem ; nec habet ista racio aliquam apparenciam.

<4 (bis)> Ad dictum ultimum, cum arguis quod ‘sua actio erit vilissima omnium actionum’, et quod ‘inconveniens est meditari de quibusdam’, et quod ‘dignius est quedam non videri quam videri’, – respondeo : Cognicio qua se cognoscit est nobilissima actio actionum illius generis, sed esse-cognitum de istis inferioribus, secundum quod objecta sunt perfectiora vel imperfectiora, potest dici perfectius vel imperfectius supposito quod aliquam perfectionem dicat, quod tamen

2 ablacionem E] sublacionem V – 3 nec...nec E] aut...aut V – 8 in esse E] add. quia suum oppositum potuit poni V – 9 conservatur E] add. in esse V – 21 affirmativum...negativum E] affirmativam...negativam V – 23 illud autem V] add. idem E – 24 contradictoriis V] contradictionis E – 28 multorum E] intellectionum V – 33 vilissima E] add. actio V.

superius est negatum. Adhuc autem cum dicis quod ‘inconueniens est meditari de quibusdam’, dico quod apud intellectum separatum, sicut scire malum non est inconueniens, sic nec meditari de vili est vile nec inconueniens : nullum enim inconueniens videtur quod potencia
5 apprehendat suum objectum, saltem quantum ad bonitatem et nobilitatem naturalem, quidquid sit de bonitate morali.

<Modernorum>

Ad dicta autem philosophorum novorum, qui magis pertinaciter asserunt quod primus motor nichil extra se intelligat quam philosophi antiqui, respondemus.

10 <1> Dissolutio autem prime rationis stat in hoc : nam cum arguis quod ‘<si> primus motor intelligit extra se aliquid, intelligit omnes partes continui ; aut ergo divisibiles, et hoc non, quia tunc non intelligeret omnes partes continui in actu sed in potencia, aut omnino indivisibiles, et tunc continuum esset compositum ex indivisibilibus’,
15 – respondent quidam quod intelligit partes adhuc in infinitum divisibiles ; et cum dicis quod tunc non intelligit omnes, dicunt quod verum est, quia infinitum ex natura rei semper habet hoc scilicet quod semper sit in accipiendo unum post aliud, nec est aliquod inconueniens si intelligit rem secundum quod nata est intelligi. – Sed
20 ista responsio non est vera, ut videtur, quoniam tunc proficeret in cognitione nec ab eterno primus motor cognovisset quod hodie cognoscit, et successive intelligeret partem post partem, que omnia sunt absurda. Aliter ergo dicitur ad rationem quod supponit unum falsum, scilicet quod continuum sit divisibile in infinitum : dictum
25 namque fuit in libro *Predicamentorum* capitulo de quantitate continui quod quantitas continua est constituta ex partibus quantitatis indivisibilibus, tamen non infinitis si quantitas sit finita.^a

At vero cum secundo additur quod ‘sicut continuum potest evacuari in esse-cognito, sic* in esse reali’, respondeo quod verum
30 est, quia concedo quod continui divisio tam in esse-cognito quam in esse reali est finita cum ex finitis partibus componatur.

<2> Amplius autem cum tercio dicitur quod ‘in speciebus est processus in infinitum, ergo si intelligit omnia que sunt extra se intelligit perfectiorem speciem possibilem poni in esse ; illa autem
35 distat ab imperfectiori in infinitum, ergo est infinita in perfectione’. – Hic dicitur quod ratio assumit unum dubium : an scilicet sit processus in infinitum in speciebus, quoniam hoc forte negaretur.

I aut cum V] attamen E – 6 naturalem E] animalem V – 14 indivisibiles V] divisibiles E – 16 et V] add. tunc E – omnes E] add. partes in actu sed in potencia V – 29 sic*] sicut EV.

^a Cf. *Predic.*, lib. De quantitate, fol. 81 va.

Hoc eiam dato non videtur inconueniens, nec habetur ex hoc quod sit infinite perfectionis simpliciter, sed secundum quid in illo genere entis limitati.

5 <3> Adhuc ratio ultima non concludit, quando dicis quod
‘creature non relucet in primo motore sicut in speculo’ – quod
probant quoniam tunc non eodem actu intelligeret essenciam suam et
alia a se, quoniam ‘speculum et res in speculo non eodem actu
videntur’. Hoc utique non videtur verum, quoniam eodem actu potest
10 speculum videri et res in speculo ; attamen non ponimus quod alia
represententur in essencia primi motoris sicut in speculo, sed sicut in
exemplari^a – sicut rosa representatur intellectui in sua specie, sic rosa
representatur in essencia primi motoris sicut in specie et exemplari
suo, nec est differencia nisi quia species rose est exemplar
15 diminutum, essencia autem primi motoris est exemplar eminens
representans rosam ; nam sicut species rose supplet vicem objecti in
representando, non autem in terminando intuitum, sed ipsamet rosa
in se formaliter terminat aspectum intellectus primi motoris.

<Conclusio>

Concludamus igitur propositionem affirmativam : quod primus
motor intelligit non tantum se formaliter, sed intelligit alia que sunt
20 extra se formaliter ; primo terminatur intellectio sua ad essenciam
propriam, deinde ad alia que sunt extra se – et hoc est quod antiqui
volunt dicere : quod essencia primi motoris est objectum primarium,
et creature objectum secundarium –, et primo intelligit complexiones
necessarias et terminos simplices quam complexiones contingentes.

25 Perscrutemur autem an primus motor habeat scienciam
inmutabilem de rebus extra, nec non an cum infaillibilitate ejus
sciencie possit stare contingencia vel non.

<An habeat scienciam immutabilem de rebus extra>

Dicamus autem in primis quod res que extra primum motorem
esse dicuntur sunt in triplici genere : sunt namque quidam termini
30 simplices, ut rosa vel lapis ; sunt quedam complexiones necessarie,
ut ‘rosa est flos’ ; sunt quedam complexiones contingentes, ut ‘rosa
existit’.

Adhuc autem sciencia potest sumi proprie, secundum quod est
‘habitus conclusionis demonstrate ex principiis veris et necessariis et
35 impossibilibus aliter se habere’, vel potest sumi magis large pro

¹¹ in speculo...in exemplari E] res in speculo...res in exemplari V – 16 intuitum E]
om. V – 17 intellectus E] intellectionis V.

noticia certa et evidenti et necessario vera necessitate opposita falsitati. Non accipimus hic noticiam primo modo dictam, quoniam palam quod de simplicibus, nec de complexionibus necessariis immediatis cujusmodi sunt principia, non habetur sciencia sic
5 accepta ; capiamus igitur scienciam secundo modo dictam, et perscrutemur an primus motor habeat evidentem et infaillibilem noticiam de omnibus que sunt extra se.

<1> Sit igitur prima propositio talis : primus motor habet noticiam evidentem et infaillibilem de terminis simplicibus que sunt
10 extra. Hec probatur, quoniam illi sunt representati in essencia ejus, ergo et infaillibiliter cogniti.

<2> Secunda propositio sit talis : primus motor habet noticiam infaillibilem de omni complexione necessaria, sive primi modi sive secundi. Hec probatur sicut prima : quoniam omnes complexiones
15 necessarie – cujuscumque generis sint – in essencia ejus representantur.

<3> Propositio tertia de contingentibus est, quoniam de illis est tota difficultas : primus motor habet noticiam infaillibilem de complexionibus contingentibus preteritis. Hec probatur, quoniam
20 intellectus finitus de illis habet noticiam infaillibilem (quod illa sunt preterita), ergo et intellectus infinitus.

<4> Quarta propositio sit ista : primus motor habet scienciam infaillibilem de presentibus complexionibus – hec probatur sicut tertia. Adhuc autem, quoniam omnis noticia intuitiva de re presente
25 et actualiter existente eo modo quo per noticiam representantur videtur esse omnino vera et infaillibilis, et specialiter in primo motore, quidquid sit de intellectu finito.

**<De noticia futurorum
contingencium>**

Sed tota difficultas est de noticia futurorum contingencium, an sit infaillibilis : propter hoc introductum est istud capitulum. <5>
30 Propositio quinta sit talis : primus motor non habet noticiam omnino et simpliciter infaillibilem et invariabilem de futuris de contingentibus. Hec probatur, quoniam de complexione variabili et que potest aliter se habere non est simpliciter noticia infaillibilis – propter hoc enim dicitur habitus conclusionis demonstrare
35 ‘simpliciter infaillibilis’ et ‘necessarius necessitate opposita falsitati’, quia non potest esse falsus ex hoc quod est necessaria complexio et impossibilis aliter se habere ; ergo ad destructionem contingentis, si

15 cujuscumque generis E] qualescumque V – 36-37 necessaria complexio et impossibilis E] ex necessaria complexione et impossibili V – 37 contingentis E] consequentis V.

non est complexio necessaria et impossibilis aliter se habere, nec habitus erit simpliciter infaillibilis.

Amplius autem manifestum est quod si noticia primi motoris de futuro contingenti est infaillibiliter vera (sic quod non possit esse
5 falsa), necessario infert esse futurum, quoniam si non inferret futurum in esse sequeretur quod esset falsa et non vera – et sic id quod ponebatur contingens erit necessarium. – Et si dicas quod ‘non erit necessarium necessitate consequentis, sed necessitate
10 consequencie’. – Illud non valet, quoniam si consequentia est necessaria et antecedens necessarium sequitur quod consequens erit necessarium. Sic autem est hic, quoniam tu dicis quod ‘noticia est infaillibiliter vera’, et per consequens necessario vera, et est jam posita in consequentia formali que infert objectum suum in esse : ergo sequitur quod consequens erit necessarium.

15 <6> Proposicio sexta : primus motor habet noticiam certam de futuris contingentibus et infaillibilem non simpliciter sed sub condicione, scilicet supposito quod ad partem aliam non determinet se, et illud ad quod determinat se semel quasi semper determinacionem non mutet sed in ea stet*, licet eam possit mutare et
20 ad partem oppositam se determinare – sicut dicitur de sapiente et homine veridico : cum aliquid promittit se facturum, representatur pro vero et certo et inmutabili non simpliciter, sed quia vix aut nunquam inventum est oppositum, scilicet quod deficeret in promisso, licet simpliciter deficere posset et absolute si vellet ; sic
25 dicitur sub condicione primum motorem habere scienciam infaillibilem de futuris contingentibus. Palam autem cuilibet intelligenti quod apud quemcumque intellectum alia est certitudo necessariorum (que* necessario eveniunt et que impossibile est non evenire) et alia est certitudo contingencium (que possibiliter eveniunt
30 et que possibile est non evenire), quoniam certitudo necessariorum sic est vera et necessaria quod impossibile est simpliciter quod sit falsa, certitudo autem contingencium sic est certa quod potest esse falsa et dubia.

*<An cum infaillibilitate sciencie primi motoris
possit stare contingencia>*

35 Palam autem ad secundum dubium quid dicendum, nam cum querit ‘an cum infaillibilitate sciencie primi motoris possit stare contingencia vel non’, dicimus quod cum infaillibilitate sciencie

8 consequentis V] contingentis E – 14 sequitur ... necessarium V] sequitur quod contingens erit necessarium vel quod consequens erit necessarium E – 18 et E] add. quia V – determinat V] determinant E – 19 mutet...stet*] mutat...stat EV – 26 cuilibet] quilibet E – 27 intelligenti V] intellecti E – 28 que*] et que EV – eveniunt V] eveniet E.

primo modo accepte impossibile est stare contingencia, cum talis infaillibilitas sciencie sit de impossibilibus aliter se habere, ut dictum est ; infaillibilitas tamen secundum quid et secundo modo accepta bene stat cum contingencia.

5 Adhuc autem infertur ex prehabitis quod nulla propositio vera de futuro stat cum contingencia, et similiter nulla propositio falsa de futuro stat cum contingencia – has tamen propositiones plures non acceptant, ideo illas sub dubio tibi trado, quoniam nonnulli asserunt*
10 quod ista simul stant : primum quod altera pars contingencie eveniet, et quod possibile est eam non evenire ; secundum quod illius partis futuri contingentis que eveniet potest haberi noticia que representat intellectioni quod talis pars futuri eveniet ; tertium quod talis noticia de parte futuri contingentis que eveniet est vera ; – ita erit sicut per propositionem enuntiatur, ergo a primo ad ultimum propositio vera
15 et noticia vera de futuro contingenti potest stare cum contingencia. Et istud ultimum est multum dissonum dictis superius in hoc capitulo, ergo nullam conclusionem hic assero quia plus vellem audire propter materie difficultatem quam aliquid dicere.

<De intellectione intellectuum distinctorum a primo motore>

20 Parte ultima hujus tercii libri restat perscrutandum an primus motor realiter possit intelligi ab intellectu distincto, vel saltem aliquid formaliter existens in eo – de hoc varie dixerunt novi philosophi et antiqui. Dictum est enim satis explicite quomodo primus motor intelligit alia que sunt extra se, ideo est inquirendum
25 quomodo primus motor intelligatur ab hiis que sunt extra se. At vero perscrutatio prima erit quomodo secundi motores intelligunt primum, deinde quomodo secundi motores intelligunt seipsos et alia que sunt extra se.

<Quomodo secundi motores intelligunt primum>

30 <1> Prima ergo conclusio sit talis : omnia predicata positiva* univoca primo motori et aliis existencia formaliter in primo motore naturaliter possunt intuitive videri ab intellectu distincto, scilicet ab intellectu finito et limitato. Et est intencio hujus propositionis dicere quod aliquid formaliter existens in primo motore, ut quidditas entis et quidditas substancie, et sic de aliis predicatis univocis, ex puris

8 ideo V] ille E – asserunt*] asseverant V, non leg. E – 12 futuri E] futura V – 15 noticia vera E] necessaria V – 21 realiter E] naturaliter V – 27 primum...intelligunt V] om. E – 29 positiva*] posita EV.

naturalibus potest intuitive videri a secundis motoribus et omni alio intellectu separato.²⁰ Ad hanc igitur conclusionem probandam oportet necessario aliquas premittere, et sunt tres.

5 [1] Prima sit talis : predicata priora in linea predicamentali sunt per se conceptibilia et intuitibilia absque inferioribus et posterioribus.

[a] Hec sic probatur : quecumque sunt per se conceptibilia perseitate secundi modi sunt eciam per se intuitibilia perseitate tercii modi ; habent namque predicata secunda aliam conceptibilitatem, id
10 est conceptibilitatem aliorum aliquorum : absque illis aliis possunt <predicata priora> concipi et videri intuitive. Habent namque predicata priora propriam conceptibilitatem de eis demonstrabilem aliam a conceptibilitate inferiorum, ergo per se sunt intuitibilia perseitate tercii modi absque posterioribus.

15 [b] Adhuc autem manifestum est quod licet universalialia non sint separabilia a singularibus secundum esse reale, sunt tamen separabilia secundum esse-cognitum et intuitive et abstractivae.* Confirmatur sic, quoniam subjectum methaphisice abstrahit a subjecto naturalis philosophie in cognosci, et sicut abstractivae ita
20 intuitive. Palam autem hoc ex intencione progenitorum nostrorum : dicit Avicenna tercio *Methaphisice* sue^a quod ‘ens et res prima inpressione imprimuntur in intellectu’ ; et Aristoteles primo *Physicorum* : ‘universalialia, inquit, sunt primo nobis nota’^b – at vero experientia docet quoniam a remotis prius apparet quod aliquid sit
25 coloratum quam album, et prius de aliquo dicitur quod sit corpus quam animal, et prius quod sit animal quam homo vel equus. Intellego sic istam proposicionem, quod intellectus separatus si esset presens rose, quod per se posset intuitive videre quidditatem entis in rosa formaliter inclusam, absque hoc quod videret quidditatem
30 substancie rose formaliter existente in rosa, et quidditatem corporis, et sic de aliis predicatis inferioribus, et sic semper descendendo usque ad ‘hanc rosam’ ; et ut breviter me expediam : inclusum potest videri absque hoc quod videatur includens.

3 premittere E] praeintelligere V – 5 conceptibilia V] corruptibilia (?) E – 7-14 hec sic probatur...absque posterioribus E] Haec sic probatur : quecumque sunt per se conceptibilia perseitate secundi modi alia conceptibilitate a conceptibilitate aliquorum aliorum ab illis aliis possunt concipi et videri intuitive ; habent enim predicata priora propriam conceptibilitatem de eis demonstrabilem aliam a conceptibilitate inferiorum, ergo per se sunt intuitibilia perseitate secundi modi absque posterioribus. V – 17 abstractivae*] abstractum EV – 22 in intellectu E] in anima nostra et in intellectu V – 25 dicitur E] videtur V.

^a Avicenna Lat., *Liber de phil. prima* I-IV, Louvain 1977, tr.I, c.5, p.31.

^b Cf. *Physique* I, p. 69-70, [184a 10 – b 14].

– Et si dicas quod : Predicata inferiora movebunt intellectum sicut priora, ut quidditas rose sicut quidditas entis,

– respondeo tibi : Intelligo sic quod dato quod alia non moverent, adhuc predicata priora possent movere intellectum in actu

5 – ut dato quod quidditas rose^a non moveret ad noticiam sui, adhuc quidditas entis posset movere et terminare noticiam sui ; et forsitan intellectus separatus posset suspendere actum suum respectu inferiorum et non respectu superiorum.²¹

<Contra> At vero hanc propositionem nituntur reprobare
10 quam plures – arguunt sic : ‘nullum universale est intuitive cognoscibile, ergo universalia non sunt intuitibilia absque singularibus’. Consequencia est manifesta. Probacio antecedentis : quoniam intuitiva noticia est existentis inquantum existens ; sola autem singularia existunt – probacio : quoniam universalia
15 abstrahunt a modo presenciali, preterito et futuro, ergo sola noticia abstractiva sunt cognoscibilia ipsa universalia, et non noticia intuitiva.²² – <R/> Attamen istud dictum nec in se est verum nec impedit propositum nostrum. Nam cum dicis quod ‘universalia non sunt cognoscibilia intuitive sed tantum abstractive’, – contra :
20 intellectus separatus potest intuitive cognoscere omnem positivum per se inclusum in se ipso, cum diffinitive et distincte possit cognoscere se ipsum ; sed multa predicata universalia per se primo sunt inclusa in eo, ut quidditas entis et substancie, et sic de aliis semper descendendo ; intuitive videt illa universalia. Adhuc autem :
25 intellectus separatus ponit differentiam inter quidditatem entis universalem et particularia, et similiter inter differentiam individuaalem et universalem (ut inter humanitatem et differentiam individuaalem), ergo utrumque necessario cognoscit intuitive, quia ponit differentiam inter illa sic intuitive.

30 [c] Amplius autem tercio dicitur quod ydea universalis platonica erat per se intuitibilis et a se ipsa et ab alia ; similiter motores celorum et intellectus in nobis (qui est unus in omnibus secundum philosophos) sunt quedam universalia, sic quod quodlibet
35 correspondet conceptui specifico, et tamen nullus unquam negavit et posuit quin essent intuitibiles et intuitive cognoscibiles. Ymaginacio namque decipit tales : ymaginantur enim isti quod noticia intuitiva sit objecti singularis presentis et existentis in racione objecti cogniti, quod falsum est, quoniam non oportet quod existencia sive singularitas sit cognita, licet sit condicio et proprietas ejus quod

5 quidditas rose V] quidditas entis rose E – 9 propositionem V] propositio vera E – 14 existens V] existentis E – 16 abstractiva E] ablativa V – 27-28 ut inter...individuaalem E] om. V – 28-29 quia ponit...intuitive E] si notitia qua differentiam ponit inter alia sit intuitiva V – 37 singularis V] simpliciter E.

videtur et intuetur et sub quo videtur. Bene enim concedimus quod humanitas que est quoddam universale non potest intuitive videri nisi existat in aliquo singulari, sed non oportet quod existencia qua existit nec ista singularitas qua contrahitur videatur intuitive.²³

5 Dicamus igitur quod prima propositio nostra est vera et multum probabilis, scilicet quod predicata priora in linea predicamentali sunt per se^a et precise intuitibilia* absque posterioribus.²⁴

10 [2] Secunda propositio sit talis : predicatum universale in sua precisione intuitive visum (absque posterioribus), eodem actu numero quo videtur in suo esse, videtur in omni eo in quo formaliter existit, si distancia non inpediat ; et si objectum desinat esse in uno, non propter hoc oportet actus desinere esse simpliciter nec in aliquo variari, sed adhuc terminabitur ad illud objectum universale ut est in
15 alio. Et ut melius intelligas propositioem pono exemplum : si equitas intuitive videatur et, ut visa, prescindat ex natura rei* ab omni posteriori et singulari equo, si existat in mille equis singularibus, eodem actu numero videtur, nec variatur in aliquo a generatione vel corruptione equorum particularium.

20 At vero propositio sic intellecta probatur : quia actus non variatur ad variationem objecti materialis – quod patet in exemplo, quoniam si albedo poneretur per impossibile in decem subjectis simul vel successive, ut in decem superficiebus, eodem actu numero quo nunc videtur in una superficie videtur in decem. Probatur eciam aliter
25 ista major : quoniam in noticia abstractiva, si conceptus predicati prioris et communis habeatur, per se ille est unus numero respectu talis objecti in quocumque formaliter existat objectum ; unde et si post advenirent conceptus inferiorum, verum ille tamen conceptus primus non variaretur, sed salvaretur in utroque conceptuum
30 inferiorum. – Sic et intuitiva. Unde si per impossibile una albedo esset in tribus subjectis, eodem actu quo videretur in uno videretur in tribus, et si desineret esse in uno adhuc videretur in alio.

35 Vera est igitur assumpta propositio : quod predicatum intuitive visum in sua precisione absque posterioribus eodem actu numero quo videtur in uno videtur in omni eo in quo formaliter existit.²⁵

[3] Propositio tertia sit talis : primus motor et secundi motores, ymmo omnia encia limitata, conveniunt in aliquo predicato uno

7 per se E] add. et separatim V – intuitibilia*] intuibilia EV – 10 precisione E] preciscitudine V – 11 in suo esse E] in uno V – 13 actus desinere V] quod actus desinat E – 16 ex natura rei*] extra et natura rei E, naturam rei V – 19 a generatione vel corruptione E] ad generationem et corruptionem V – 22 decem subjectis E] centum substantiis V- 23 decem E] centum V – 24 decem E] centum V – 31 subjectis E] substantiis V – 34 precisione E] preciscitudine V.

priori, ut in quidditate entis inquantum ens. Et hec propositio accipitur a methaphisico, quoniam subjectum methaphisice est ens inquantum ens univoce dictum de decem primis generibus, nec ad probandum hanc propositioem oportet amplius laborare, quoniam
5 in hac satis laboravit methaphisicus, et intellexit methaphisicus unitatem entis esse unitatem ex natura rei et extra intellectum : sicut equitas est una et indivisa indivisione sibi propria in omnibus equis, et est tota in quolibet equo absque ulla sui divisione, sic et* quidditas entis in quantum ens est una et indivisa indivisione sibi
10 propria, et una in omnibus univocatis.

<Probacio prime conclusionis> Ex istis tribus propositioibus infero evidenter propositioem seu conclusionem predictam, scilicet quod aliquid formaliter positivum in primo motore existens ex puris naturalibus potest ab intellectu distincto intuitive
15 videri. [a] Formetur igitur sic ratio : omnis quidditas naturaliter intuitive cognoscibilis ab intellectu suo in aliquo absque omni posteriori est naturaliter intuitive cognoscibilis ab intellectu limitato in quocumque formaliter existat – hec patet per secundam propositioem ; sed quidditas entis inquantum ens est naturaliter
20 cognoscibilis intuitive ab intellectu limitato in aliquo (ut in rosa) absque omni posteriori – hec patet per primam propositioem ; ergo quidditas entis inquantum ens est naturaliter cognoscibilis intuitive in quocumque formaliter existat in tercio modo prime figure ; sed quidditas entis una et indivisa formaliter existit in primo motore et in
25 omnibus, ergo et per consequens in rosa – hec patet per terciam propositioem ; in creatura autem est intuitive cognoscibilis, ergo et in primo motore – et per consequens aliquid formaliter existens in primo motore est naturaliter intuitive ab intellectu finito distincte cognoscibile, quod probare volebamus.

[b] Aliter autem hec conclusio sic probatur, et suppono unam propositioem ex qua, cum alia assumpta, concludam propositum. Propositio sit ista : quidquid per se perseitate secundi modi inest alicui quidditati inest sibi in quocumque formaliter existat, quia non reperitur subjectum sine propria passione. Ex hoc arguo sic : omnis
35 quidditas motiva naturaliter, vel determinativa* naturaliter ad noticiam sui, naturaliter est motiva vel determinativa in quocumque formaliter existat – hec patet per propositioem assumptam ; sed quidditas entis in rosa est naturaliter motiva intellectus finiti, ergo et ubicumque existit ; existit autem in primo motore, ergo etc.

8 sic et*] *add.* quod EV – 22 inquantum ens V] inquantum entis E – 23 modo V] *om.* E – 28-29 intuitive ... cognoscibile E] intuitibile ab intellectu distincto V – 35 determinativa*] terminativa seu determinativa EV.

[c] Tercia ratio additur talis : omnis quidditas distincte et sub propria ratione naturaliter cognoscibilis abstractive in quocumque existat est naturaliter cognoscibilis intuitive in quocumque existat ; sed quidditas entis est naturaliter cognoscibilis abstractive in quocumque existat ; existat autem in primo motore, ergo etc.

5 Palam autem ex hiis correlative inferendo quod non tantum quidditas entis est intuitive cognoscibilis in primo motore naturaliter, sed et quidditas substantie, spiritus, et intellectus, et voluntatis – et ut breviter me expediam : omnia predicata communia sibi et aliis.^{25*}

10 Et ulterius fertur quod intellectus separatus vel convinctus corpori incorruptibili potest naturaliter videre primum ens actu primarium, summum et infinitum – et de hoc tamen inferius erit sermo.^a

<An iste rationes sint dissolubiles> Iste igitur sunt rationes multum apparentes ad conclusionem istam, sequendo principia methaphysicalia de univocatione entis se ex parte objecti. Et si queras an iste rationes demonstrent vel sint solubiles, dicitur a filio cujusdam quod non demonstrant sed sunt dissolubiles, licet cum difficultate. Et dissolutio eorum stat in hoc : quoniam licet idem objectum visum in pluribus, ut quidditas entis in omnibus eadem, variatur tamen actus videndi propter variationem modi et existencie sub qua videtur – ideo non oportet, si videatur in uno in quo formaliter existit, quod videatur in omnibus in quibus formaliter existit ; sicut relacio variat ad variationem termini ‘quod’, licet ‘quo’ sit omnino idem. Aliter dissolvitur : solucionem quere.²⁶

<2> Amplius autem inquirendo in speciali de cognitione primi motoris dicamus conclusionem affirmativam, et sit talis : essencia primi motoris et ejus quidditas propria, et sub propria ratione in quantum hec quidditas et essencia, est naturaliter cognoscibilis ab intellectu finito separato.²⁷

[1] Hec probatur : quidquid per se perseitate secundi modi inest superiori, per se perseitate secundi modi inest inferiori – quoniam si risibilitas inest homini per se, per se inest Sorti, licet non primo sed per rationem hominis ; sed conceptibilitas et intelligibilitas naturaliter per se inest enti, ergo et omni contento sub ente ; quidditas autem primi motoris per se sub ente continetur, ut in precedentibus fuit dictum.

12 actu primarium E] actum primum V – 16 tenente V] tenentis E – 24 sicut relacio variat E] similiter relacio variatur V – 27 conclusionem E] add. secundam V – 32 inest E] in esse vel inesse V.

^a Cf. *infra* <2>.

[2] Secunda ratio ad eandem conclusionem sit talis : omne illud quod per se inest superiori^a et omni contento sub altero membro divisionis communis, non debet negari ab altero membro divisionis et omni contento sub eo, nisi occurrat intellectui aliquod medium evidens ad concludendum repugnanciam quod sibi non possit inesse ;
5 sed enti communi et enti limitato et finito per se inest naturaliter movere intellectum ad noticiam sui, ergo non debet negari primo motori inesse nisi appareat aliquod medium evidens ad concludendum repugnanciam ; nullum autem evidens apparet
10 intellectui quod concludat repugnanciam, nisi id scilicet quod primus motor nichil causat extra se naturaliter et necessario – palam autem quod illud medium non est evidens nec apparens ad concludendum* hoc, quoniam nec philosophis nec nobis sufficit.

Oritur enim ex istis tribus propositionibus : [a] primo quod
15 intellectio est producta de novo, [b] secundo quod est producta ab objecto, [c] tercio quod primus motor nichil causat extra se naturaliter et necessario, et per consequens non causat intellectionem* sui in intellectu distincto naturaliter, sed tantum libere et contingenter. At vero, si hec tria predicta possent extirpari,
20 jam instancia non haberet apparenciam.

[a] Primum autem non est evidens, quoniam, sicut superius dictum fuit, fertur a novis philosophis quod intellectio quantum ad illud absolutum quod inportat est idem cum essentia intellectus, saltem potest racionaliter sustineri, et sunt rationes ita probabiles ad
25 istam partem sicut ad oppositam.

[b] Secundum dictum non est evidens, scilicet quod ‘intellectio causata sit producta ab objecto’ nec totaliter nec parcialiter, sicut multis instanciis apparet.

[c] Amplius autem tertium dictum est magis dubium : cum
30 dicunt quod ‘primus motor nichil causat extra se necessario’, hoc non videtur verum, cum sit causa finalis omnium necessario et naturaliter et non libere et contingenter.

– Diceres : ‘nichil causat extra se effective necessario et naturaliter.’

35 – Sed nec illud est verum de quacumque productione, quoniam producit res in esse-cognito naturaliter et necessario nec posset non causare, saltem quoad terminos simplices et complexiones necessarias, et producit eas extra se evidenter. Adhuc autem tercio

2 superiori E] add. et communi V – 5 non possit inesse V] non potest inesse vel possit inesse E – 9 evidens E] medium evidens V – 12 apparens ad concludendum*] apparens ad concludendo E, sufficiens ad concludendum V – 16 primo...secundo...tercio E] prima...secunda...tercia V – 18 intellectionem*] intellectio E, noticiam V – 23 essentia intellectus E] substantia intellectus et essentia ejus V.

dicitur quod talis actio intencionalis non debet negari sibi sicut nec aliis entibus, licet actio ad extra posset sibi realiter negari, quia sunt multa entia realia quibus non competit actio realis, sicut sunt quantitas et relatio ut fertur ; convenit tamen eis actio intencionalis, ut movere intellectum ad noticiam sui.

Palam autem ex hiis quod iste tres propositiones non concludunt evidenter repugnanciam quod primus motor non possit naturaliter intuitive videri, nec illud medium quod primus motor nichil causat extra se concludit oppositum evidenter, quoniam adhuc hoc concesso non impediret propositum. Concesserunt namque progenitores nostri, ut Aristoteles et Commentator, quod prima intelligencia nichil causat extra se nec naturaliter nec contingenter, et tamen ponebant quod secunda intelligencia necessario et naturaliter intelligebat primam, et mirum est quod tam preclari philosophi non potuerunt videre illud medium si est ita evidens sicut dicunt moderni.

<Demonstracio specialis> Dicamus igitur media specialia ad conclusionem propositam demonstrandam, scilicet quod ‘essencia primi motoris sub ratione propria et in quantum hec potest naturaliter ab intellectu finito et limitato intuitive videri’ ;²⁷ demonstracio vero sit talis : essencia primi motoris movet naturaliter intellectum proprium ad noticiam sui, ergo et intellectum distinctum. Antecedens est manifestum. Probacio consequencie : movens videtur respicere uniformiter mobilia ejusdem rationis ; essencia primi motoris est movens, intellectus proprius et distinctus sunt mobilia ejusdem rationis – ergo uniformiter movebit illos ; movet autem naturaliter intellectum proprium, ergo et movebit naturaliter intellectum distinctum. Hic dicitur, ad probationem consequencie, quod vera est major si illa mobilia sunt ejusdem rationis specificice, non autem quando sunt ejusdem rationis transcendentis vel communis.

– Contra : Intellectus tuus vel meus sunt ejusdem rationis specificice ; actus autem voluntatis mee est vel esse potest motivum utriusque ; sed intellectum meum movet naturaliter, ergo et tuum. Hoc autem est falsum, ergo et illud quod dicis, scilicet quod verum est quando sunt ejusdem rationis.

– Dicitur quod : Verum est si motivum est naturaliter et uniformiter presens mobilibus ; sic non est hic, quia actus voluntatis mee non est actualiter presens intellectui meo et tuo.

2 posset sibi realiter E] realis posset ab eo V – 4 quantitas V] quidditates E – 9 causat E] add. naturaliter V – oppositum V] objectum E – 10 impediret E] impeditur V – 12 intelligencia E] causa V – 29 illa E] alia V – 35 sunt E] add. mobilia V – 38 actualiter E] equaliter V.

– Contra : Si ista equalitas vel inequalitas presencie sit causa
vel ratio naturaliter vel liberaliter in actu, objectum intellectui meo
presens et causans in eo noticiam naturaliter, intellectu tuo non
presente, non poterit causare in eo noticiam naturalem – hoc est
5 manifeste falsum, igitur etc.

– Et ideo aliter responditur quod : Primum movens movet
primum mobile omnino prima mocione, sed secundum movet
secunda mocione ; primum autem movens est essencia primi motoris,
primum mobile intellectus proprius, prima vero mocio est mocio
10 naturalis ; secundum mobile intellectus distinctus, secunda mocio est
mocio libera et contingens. Et ex hoc concludendum quod
consequencia non est bona.

<Contra> Palam autem quod dictum tuum de primo motore et
de primo mobile et prima mocione, et secundo mobili et secunda
15 mocione, videtur gratis dictum, quoniam in ente limitato primum
movens, sicut movet primum mobile (scilicet intellectum proprium)
prima mocione (scilicet mocione naturali), ita movet secundum
mobile (scilicet intellectum distinctum) prima mocione (scilicet
naturali) et non mocione secunda (scilicet libera). Quare ergo non erit
20 sic in ente illimitato, scilicet in primo motore, quod sicut movet
proprium intellectum naturaliter, ita intellectum secundum
naturaliter ?

Ex hiis concludit quidam filius cujusdam evidenter quod
primus motor clare et distincte et intuitive ex puris naturalibus
25 naturaliter potest videri.²⁸

<Dissolucio> Attamen, licet iste rationes sint probabiles et
apparentes, non tamen demonstrant sed solubiles sunt. Dissolucio
autem eorum stat in hoc : quod primus motor nichil effective nec et
necessario et naturaliter producit extra se ; oportet tamen in nova
30 intellectione quod objectum (vel aliquid supplens vicem objecti)
necessario concurrat vel totaliter vel parcialiter respectu
intellectionis, vel alicujus presenti ad intellectionem, ut speciei, vel
habitus, vel alicujus alterius quidquid sit illud – ex hoc solvitur
Achilles ipsorum. Ad forma igitur Achillis istius, negatur
35 consequencia : ad probacionem dicitur quod major est vera, quoniam
motivum movet utrumque mobile necessario, et non aliquando movet
unum necessario et aliud contingenter ; essencia autem divina movet

I si *V*] *om.* *E* – 2 naturaliter vel liberaliter *E*] naturalitatis vel libertatis *V* –
objectum *E*] ergo quodcumque objectum *V* – 3 naturaliter *E*] naturalem *V* – 4
intellectu tuo non presente *E*] intellectui autem tuo non praesens *V* – 7 omnino *V*] non
E – 10 mocio naturalis *E*] necessaria et naturalis *V* – 19 libera *E*] *add.* et
contingente *V* – 22 ita intellectum secundum naturaliter *E*] ita etiam naturaliter
intellectum distinctum *V* – 34 negatur *V*] nature *E* – 36 motivum *V*] motum *E*.

intellectum divinum necessario et creatum contingenter, ergo ratio non concludit.

Contra istam responsionem arguo quia, si vera esset, sequeretur quod [1] tunc nichil contingenter agens naturaliter ageret, quod est falsum, quia multa agunt naturaliter que agunt tamen contingenter, quia possunt inpediri. [2] Et preterea, si responsio tua valeat, omne productum necessarium erit naturale, et sic voluntas in divinis naturaliter produceret spiritum sanctum (quod est falsum) quia producit necessario. Ad ista responditur. Ad primum dico quod aliquid agere contingenter potest intelligi dupliciter, secundum quod est duplex agens quantum ad propositum spectat, scilicet mediatum et immediatum, scilicet superius et inferius, sic quod superius sit mediatum et inferius immediatum, quia contingencia potest ad unum, vel ad aliud, vel ad utrumlibet ; et ita de naturalitate. Si igitur tam naturalitas quam contingencia referatur ad idem agens, respectu tamen ejusdem effectus* sic impossibile est quod agens contingenter <et> naturaliter agat ; si autem in agente inferiori et immediato sit contingencia non ex parte sui, sed ex parte superioris agentis, sic non est inconueniens ipsum agens inferius agere contingenter et naturaliter – sic exemplificatur bene de hiis qui* possunt inpediri. Nunc autem ad propositum : essencia vel voluntas divina non habet agens superius per quod possit inpediri, ideo ratio non concludit ; per idem potest dici ad aliud. Sed potest aliter responderi quod ibi est fallacia consequentis, ac si diceretur ‘aliquis homo currit, ergo omnis homo currit’, quia ex naturalitate respiciente necessitatem intellectus divini tu arguis naturalitatem in omni necessitate in divinis.

<Dubitaciones>

Habet autem dubitationem de hiis que in primo motore exemplariter ac virtualiter continentur : <1> an omnia illa viso primo motore naturaliter videantur. <2> Amplius autem dubitatur an objecta producta in esse-cognito ab intellectu primi motoris, vel magis ipsum esse-cognitum quod est esse diminutum objecti extra (ut rose, quod dicitur ‘verbum formatum de rosa’), sit ab intellectu finito cognoscibile naturaliter intuitive.

<Dissolucio>

<1> Dicamus igitur in primis quod exemplar et similitudo objecti est in duplici genere : bene est quoddam diminutum, ut species causata ab objecto que est representativa objecti, et similiter actus cum sit similitudo objecti ; aliud est exemplar eminens, ut

7 naturale V] reale E – 16 effectus*] add. objecti EV – 20 bene de hiis qui*] bene de hiis E, et bene de illis qui V – 29 naturaliter V] om. E – 30 producta V] predicta E – 35 bene est quoddam E] unum autem V – 37 aliud est exemplar E] aliud autem exemplar est V.

essencia primi motoris, que est similitudo et exemplar ut superius fuit dictum.

<De exemplari diminuto> [1] Prima igitur conclusio negativa sit talis : intuitive cognito exemplari diminuto (ut specie vel actu intelligendi) non oportet videre objectum vel exemplatum. Hec probatur, quoniam nichil potest causare noticiam alicujus alterius nisi contineat ipsum virtualiter, vel formaliter, vel ydemptice saltem ; exemplar autem diminutum non continet objectum aliquo istorum predictorum modorum. Attamen non nego quin exemplar diminutum, ut species representativa objecti, bene sit partialis causa intellectionis tanquam medium et ratio cognoscendi, sed non tanquam medium cognitum, nam cognita specie non oportet quod per talem speciem cognitam objectum sit cognitum.²⁹ Adhuc autem, si cognita similitudine cognosceretur objectum, sequeretur quod intellectus limitatus posset esse felix ex puris naturalibus, quoniam naturaliter posset cognoscere visionem qua videtur primus motor – hoc autem fuit inpugnatum in capitulo precedente.

– Et si arguas quod : Primum dictum non videtur necessario verum, scilicet quod ‘omne illud quod potest causare noticiam alterius, oportet necessario quod ipsum contineat formaliter vel virtualiter’, quoniam sufficit quod causa contineat illud cujus est causa, nec oportet quod contineat illud cujus non est causa ; exemplar autem diminutum non est causa objecti in esse reali, sed tantum est causa intellectionis objecti, et illam continet virtualiter,

– respondeo quod : exemplar diminutum, si in ratione medii et objecti cogniti moveat intellectum, et secundum ultimum potencie sue moveat ad noticiam propriam sui et perfectam, quia illa est sibi adequata, ergo non potest movere ad simpliciter perfectiorem, et per consequens nec ad noticiam objecti, cum sit ut in pluribus perfectius illo exemplari ; quod enim non continet aliud quantum ad entitatem, nec quantum ad intelligibilitatem.

– Et si adhuc arguas quod : Per illud quod est perfecta ymago alicujus, potest cognosci illud cujus est ymago, sicut per ymaginem Herculis cognoscitur ipse Hercules ; species autem et actus est ymago et similitudo perfecte representativa objecti, ergo etc. Tum quia non videtur quod actus non possit perfecte cognosci ut est hujus objecti nisi cognoscitur objectum,

– respondeo quod : Species vel actus bene potest cognosci quantum ad entitatem suam absolutam absque hoc quod cognoscatur quantum ad respectum quem habet ad objectum ; cognita autem

⁸ aliquo V] alicujus E – 12 non oportet V] oportet omnino E – 27 potest V] oportet E add. simpliciter V – 30 quod enim non continet aliud V] quamvis non contineat alius E – 35 perfecte V] per se E.

similitudine quantum ad absolutum quod inportat non oportet cognosci objectum, sed si cognoscatur quantum ad respectum quem habet ad objectum tunc cognosceretur objectum, quia relacio non cognoscitur nisi cognitis terminis.

5 – Et si adhuc dicas quod : Cognita specie adhuc cognoscitur relacio illa ad objectum, cum sit ejus fundamentum, et fundamentum continet respectum quoad entitatem, et per consequens quoad intelligibilitatem,

– respondetur : Non continet respectum quoad entitatem
10 tanquam ejus causa totalis sed ut proxima causa, supposita tamen causa alia (scilicet termino).

[2] Secunda conclusio sit talis : viso exemplari diminuto, ut specie vel actu, arguitive potest videri et cognosci ipsum objectum. Hec probatur : Ponatur quod sint duo intellectus finiti qui actu
15 cogitent de eadem rosa, et quod unus videat cogitatum alterius sicut flectatur super actum suum, videbit quod cognicio sua est similis alteri, ymmo et quod sunt ejusdem objecti numero, et quod sit arguitive et inductive cognicionem alterius ; cognoscet ergo et objectum seu cogitatum illius cogitacionis.

20 <De exemplari eminenti> De exemplari autem eminenti, cujusmodi est essencia primi motoris, perscrutemur : an illo viso videatur exemplatum. [1] Sit igitur prima conclusio talis : visa essencia primi motoris clare et nude, non propter hoc videntur omnia que in illa representantur ‘sicut in speculo’. Hec probatur, quoniam
25 illa que representantur in speculo, ad hoc quod actu represententur in illo, requiritur quod existant, quoniam pro tanto representantur in eo quia gerunt suas species et similitudines usque ad speculum, sive speculum sit materiale et quantum, sive sit immateriale sicut est anima et intellectus, quoniam possumus dicere quod anima et
30 intellectus sunt quoddam speculum et immateriale in quantum rerum similitudines in se ipsis recipiunt ; essencia autem primi motoris non est sic receptiva similitudinum aliorum et specierum, cum probatum sit supra quod est simpliciter inmutabilis.

[2] Conclusio secunda sit talis : intellectus limitatus videns
35 essenciam primi motoris non videt in ea creaturas ‘tanquam objecta secundaria’. Hec probatur, quoniam nichil est in essencia ejus (quod se teneat ex parte essencie) quod terminet actum intelligendi nisi ipsamet essencia, quoniam si dicis quod ‘creature sunt ibi

2 objectum V] omnia E – 10 supposita V] supponat E – 14 finiti V] infiniti E – 15 cogitatum E] cogitationem V – 16 sicut flectatur E] si reflectatur V – 18 cognicionem E] cogitationem V – 27 gerunt E] gignunt seu gerunt V – 32 aliorum E] objectorum aliorum V – 33 inmutabilis V] immaterialis E.

exemplariter et eminenter', verum dicis, sed 'creaturas esse in ea
exemplariter' non est aliud nisi ipsum exemplar et ipsamet essentia,
nisi dicas quod ipse ydea sunt objecta secundaria <in sensu> de quo
dictum est supra : quod ydea nichil aliud est quam essentia creature,
5 ergo, ut in essentia primi motoris representate et exemplate, non sunt
objecta secundaria, cum ut sic non differant ab ipsa essentia.

[3] Tercia conclusio sit ista : essentia primi motoris visa
quantum est visibilis, videntur omnia quorum est representativa et
exemplar. Istam conclusionem intelligo sic : si essentia causaret
10 noticiam sui naturaliter perfectam, illa noticia non tantum
terminaretur ad essentiam ut essentia est et poneret eam in esse-
cognito, ymmo terminaretur ad creaturas, non quidem ut in essentia
sunt representate et exemplate, sed terminaretur ad eas ut sunt in
proprio genere et formaliter in se, et virtute illius intellectus essencie
15 ponerentur in esse-cognito formaliter, et non eminenter tantum seu
equipollenter. Et in isto intellectu concederemus quod creature essent
objecta secundaria, quoniam, virtute talis intellectionis perfecte,
primarium objectum quod poneretur in esse-cognito esset ipsa
essentia primi motoris, et secundarium objectum quod in esse-
20 cognito poneretur esset ipsa creatura. Palam autem quod conformiter
est dicendum de causa effectiva totali : quoniam, quantum est de se,
nata est causare noticiam perfectam talem (vel aliquid loco ejus)
virtute cujus ipsa ponitur in esse-cognito tanquam objectum
primarium, et cetera contenta in ea virtualiter et effective ponuntur
25 virtute ejusdem intellectus in esse-cognito tanquam objecta
secundaria.

– Et si queras an de prima intelligencia et essentia primi
motoris potest haberi noticia virtute cujus non poneretur in esse-
cognito nisi ipsamet essentia, et non illa que ipsa representabit,
30 – respondeo quod sic, quoniam, dato quod per unam et eadem
intellectionem posset poni essentia in esse-cognito et omnia que sunt
in eo contenta virtualiter, adhuc autem virtute illius intellectionis
posset poni essentia in esse-cognito et non alia, et de illis aliis unum
et non aliud, nec propter hoc (si virtute talis intellectionis sola
35 poneretur) essentia minus videretur perfecte, quoniam objecta
secundaria nichil faciunt ad perfectam intellectionem primarii
objecti : sicut si sol poneretur in esse-cognito, non minus videretur

I exemplariter] exemplate *V* – 5 ergo ut in essentia...exemplate*] ergo ut in
essentia primi motoris representaret exemplate *E*, ut in essentia primi motoris
representante et exemplate *V* – sunt] *om.* *V* – 6 ut sic non *V*] nec sic *E* – 14
proprio] primo *V* – intellectus] intellectionis *V* – 15 ponerentur *V*] poneretur *E* – 23
ponitur] primo ponitur *V* – 31 intellectionem *V*] intencionem *E*.

perfecte quam si ponerentur omnia alia quorum ipse sol est productivus. Tamen semper verum est dicere quod noticia talis, quantum est de se, posset terminari et ad objectum primum et ad objectum secundarium, licet actu non terminetur ad omnia.

5 – Et si queras : Ex quo intellectus, virtute talis noticiae, potest exprimere in esse-cognito et objectum primum et objectum secundarium, quomodo poterit exprimere unum et non aliud, cum sit agens naturaliter et necessario ?,

– respondeo : Hoc erit ex parte voluntatis exprimentis, quoniam
10 vult exprimere unum et non aliud, vel ex parte ipsius intelligentis, quoniam voluntas ejus, cum sit libera, vult quod exprimat ejus objectum primum et non secundarium, et de secundariis unum et non aliud.³⁰

<Ad secundam>

Nunc autem de dubitatione secunda perscrutemur : an scilicet
15 verbum productum ab intellectu primi motoris, ut verbum formatum de rosa, sit naturaliter intelligibile vel non ab intellectu finito separato ?

<1> Prima igitur propositio sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi creature objective, et primi motoris effective. Hec probatur, quoniam, cum naturale verbum de rosa formatum a primo motore sit ens limitatum et per se contentum sub natura que est subjectum naturalis philosophie, ymmo de genere* passionis ut in nostris *Predicamentis* fuit dictum,^a videtur quod ex puris naturalibus possit intelligi, et sic intellectus separatus posset
20 intuitive videre omnia verba ex puris naturalibus formata de creaturis ab intellectu primi motoris.

– Et si arguas quod hoc sit impossibile, quoniam non posset intelligi respectus sine fundamento precognito ; fundamentum autem verbi formati de creatura ab intellectu primi motoris est ejus
30 intellectio*, que ex puris naturalibus videri non potest,

– respondeo : Non oportet fundamentum intuitive videri ad hoc quod respectus videatur intuitive, sed sufficit quod aliquo modo videatur.

– Et si adhuc arguas quod : Si ex puris naturalibus possunt
35 videri omnia verba formata a primo motore de creatura, sequitur quod ex puris naturalibus potuerint* videri omnia de quibus formantur illa verba,

I perfecte *V*] perfectio *E* – quorum *V*] que *E* – 3 terminari *V*] remaneri *E* – 20 naturale verbum *E*] tale verbum ut verbum *V* – 21 contentum *V*] communicatum *E* – 22 genere*] capitulo *EV* – 30 intellectio*] intellectus vel intellectio *EV* – 36 potuerint*] potuerit *EV*.

^a Cf. *Predic.* fol. 86 vb., Annexe I, 7, p. 692 sq.

– respondeo, sicut dictum fuit supra, quod : Videns cogitationem alicujus non propter hoc oportet quod videat cogitatum, sic videns verbum non oportet quod videat verbatum ; quod <verbum> potest formari respectu verbi primi motoris effective et creature objective, et hoc ex puris naturalibus.

<2> Proposicio secunda sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi creature effective, et primi motoris terminative seu objective. Hec probatur, quoniam ens limitatum existens formaliter in ente limitato ex puris naturalibus potest videri, sicut est de verbo formato ab intellectu limitato (ex puris naturalibus potest videri) ; sic est de verbo formato ab intellectu limitato de essentia primi motoris.

<3> Tercia proposicio sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi creature effective et terminative (seu objective). Hec patet ex prima et secunda conclusione. Debes tamen intelligere quod ‘verbum creature effective’ voco verbum productum ab intellectu limitato et finito, sed ‘verbum creature objective’ voco verbum formatum de creatura ut de rosa. Similiter autem patet quid sit verbum primi motoris ‘objective’ et ‘effective’.

Palam autem ex hiis quod est dare verbum verbi, et sic in infinitum, quoniam de omni verbo producto potest formari aliud verbum (et sic erit verbum verbi), et de isto verbo secundo aliud verbum tertium, et sic in infinitum contingit abire.

– Et si queras an respectus rationis qui sunt in primo motore possunt ex puris naturalibus intuitive videri,

– respondeo quod sic, sicut et verbum diminutum existens formaliter in primo motore.

Hec igitur sunt dicta de intelligibilitate primi motoris et omnium formaliter existentium in eo, nec non et de verbo formato de creaturis quod formaliter existit in illo et de respectibus rationis.

<Quomodo alii motores orbium intelligunt se>

De intellectione autem aliorum motorum* orbium quomodo se intelligunt est dicendum : an scilicet intelligant se per suas essentias vel non perscrutemur.

4 quod...verbi E] potest ergo formari verbum verbi V – 18 de rosa E] *add.* vel de lapide V – 30 illo E] verbo V – 31 motorum*] *add.* seu movencium EV – orbium E] orbes V.

<Opinio prima>

At vero sunt quidam moderni philosophi dicentes quod secunda
intelligencia non intelligit istas inferiores nec ista sensibilia per
noticiam acceptam ab eis, quoniam tunc reciperet aliquam
perfectionem ab eis et vilesceret ejus intellectus. <Inprobacio>
5 Manifestum est autem quod ista ratio non concludit, quoniam
intellectus recipiens noticiam ab aliquo ignobiliore se in nullo modo
vilescit, nec imperfectior fit nec vilior ex hoc, ymmo perfectior est
cum illa intellectio sit quedam perfectio, ymmo perfectio simpliciter ;
subjectum enim non vilescit nec imperfectius est si suam
10 perfectionem recipit ab aliquo imperfectiore se, sicut si homo recipit
calorem ab igne non ex hoc vilescit nec representatur imperfectior
philosophis quam si reciperet hoc a sole vel a primo motore.

<Opinio secunda>

Amplius autem sunt alii novi philosophi dicentes quod secunda
intelligencia intelligit alias per suam essenciam, quoniam essencia
15 sua est omnia alia a se representative et intelligibiliter, et ideo
respiciens ad essenciam suam tanquam ad exemplar intelligit <alia>
a se. <Inprobacio> Palam autem quod istud dictum est magis
dubium quam primum : non enim videtur quod essencia secunde
intelligencie sit exemplar omnium aliorum a se, quoniam hoc est
20 proprium prime intelligencie quod sit exemplar eminens omnium
aliorum ; tum eciam quia dictum fuit supra quod secunda
intelligencia est plurificabilis in plura ejusdem rationis, ideo non
potest esse exemplar omnium, quoniam exemplar et exemplatum
semper sunt alterius et alterius rationis – vel ergo non intelligeret alia
25 que sunt ejusdem rationis, vel intelligeret illa per noticiam acceptam
ab ipsis ; ergo non intelligit alia a se per suam essenciam nec in
ratione medii cogniti, nec in ratione medii quod est ratio
cognoscendi.

<Opinio propria>

<1> Dicamus igitur quod secunda intelligencia intelligit alia a
30 se (secundum intencionem progenitorum nostrorum) intelligendo
primum motorem qui est ars et exemplar omnium aliorum encium a
se, et ideo intuitive videndo ipsum possunt alia a se videre, et
formare verbum non tantum de primo motore, ymmo de aliis entibus
limitatis possunt formare verba in proprio genere et formaliter.

2 istas E] alias V – 5 non concludit E] non impedit propositum nostrum V – 11
representatur E] reputatur V – 12 philosophis E] plus V – 13 philosophi E]
philosophantes V – secunda V] prima E – 13 alias E] add. inferiores V – 15
representative V] representativa vel representative E – 29 secunda V] om. E –
intelligit V] om. E.

<2> Dicamus igitur quod secunda intelligencia potest
intelligere alia a se per intellectionem quod est idem quod sua
essencia quantum ad absolutum quod inportat – sicut dixerunt antiqui
nostri –, nec istam intellectionem ab objectis recipit, sicut nec
5 essenciam ; requirit tamen aliqua alia a se in racione terminantis ut
determinatum verbum possit exprimere – unde ad hoc quod secunda
intelligencia possit formare verbum de rosa requiritur quod rosa vel
supplens vicem rose determinet intellectum ejus ; illud autem
'supplens vicem rose' potest esse species rose que est exemplar
10 diminutum rose, vel prima intelligencia que est exemplar eminens.

<3> Adhuc autem potest dici quod intelligit <alia> a se per
intellectionem differentem ab essencia sua, acceptam ab aliis
effective vel determinative, ut a rosa aut a lapide, vel ab aliquo
supplente vicem rose et talium objectorum.

15 Et si queras quis conveniencior aut probabilior sit modus,
respondeo quod quilibet modus est probabilis – eligas quem volueris
et illum quem melius intelligis.

<De locucione motorum>

Habet autem dubitacionem de locucione motorum ad invicem
(et ad primum et inter se), nec non et de primo motore an possit loqui
20 cum aliis et nobiscum, nec non an secundi motores possunt loqui
nobis.³¹ In primis igitur inquiramus <1> quid sit locucio, deinde <2>
si est inter eos locucio ; postremo autem <3> de modo locucionis erit
sermo.

25 Locucionem ergo dicimus esse manifestacionem interiorum
conceptuum, et hoc propter quandam similitudinem locucionis in
nobis : per verbum namque sensibile externus manifestatur alteri
interior conceptus.

30 Manifestum est autem quod in eis est necessaria locucio :
necessarium enim fuit quod, sicut nos mutuo conceptus nostros
exprimimus, sic et ipsi motores orbium qui habent totum regere
universum.

<De modo loquendi>

Amplius autem de modo loquendi varie loquuntur philosophi
nostri ac eciam theologi.

35 <Primus modus> Primum dictum cujusdam est tale : quod una
intelligencia separata potest loqui alteri, quoniam potest ex inperio
voluntatis sue determinare cogitacionem suam ad hoc quod inmutet

2 intellectionem V] intencionem E – 4 antiqui nostri E] philosophi antiqui V – 20
aliis E] secundis V – 33 philosophi nostri E] nostri novi philosophi V – theologi E]
naturales theologi V – 34 primum V] quoniam E.

intellectum alterius intelligencie, et sic revelat sibi conceptum suum et secretum.³² Quod autem cogitacio unius intelligencie subsistit inperio voluntatis sue ad hoc quod inmutet intellectum alterius sic probatur, <1> quoniam potencia motiva caloris naturalis que est in musculis subest inperio voluntatis, nec trahit nervum nec movet nisi ad inperium voluntatis, ergo nec volicio nec cogitacio cum sint magis intime voliti. <2> Tum secundo quia species in memoria vel ymaginativa, quantum ad movere intellectum, subsunt inperio voluntatis, ergo similiter intellectio et volicio intelligencie secunde moventis orbem. <3> Adhuc autem tercio, quoniam essencia primi motoris subest inperio voluntatis sue quantum ad movere intellectum ad extra, cum moveat contingenter – ergo similiter hic ; ergo nec omnia inmutant uniformiter, sed quedam inmutant necessitate nature, quedam contingenter.

15 <Inprobacio> At vero, licet iste modus sit probabilis, tamen est dubius, quoniam non videtur verum quod agens naturale, quantum ad talem inmutacionem intencionalem, subsit inperio voluntatis. <1> Nam, in prima racione, videtur esse consequens : cum dicitur ‘agens naturale subest inperio voluntatis quantum ad aliquam actionem (ut quantum ad actionem motus localis), ergo et quantum ad omnem, et per consequens quantum ad istam intencionalem’ – non est verum ; ergo, licet muscula subsint inperio voluntatis quantum ad motum localem, non tamen quantum ad omnem actionem, quoniam calor in musculis non subest inperio voluntatis quantum ad actionem calefactivam, nec eciam quantum ad inmutacionem intellectus, sicut nec lingua subest inperio voluntatis quantum ad omnem actionem, licet subsit inperio ejus quantum ad aliqua, utpote quantum ad motum localem informacione vocis. <2> Per idem patet ad secundum. <3> Tercia ratio non concludit, quoniam non est simile de essencia primi motoris : quoniam de illo est communiter concessum quod nichil naturaliter et necessario agit extra se, sed tantum libere et contingenter, alia autem ab eo bene agunt aliquid extra se naturaliter et necessario.

35 Palam autem quod, concesso quod intellectio et volicio subsint inperio voluntatis, adhuc non haberetur proposicionem, quoniam dato quod cogitacio et intellectio sive naturaliter sive contingenter videatur, non propter hoc videtur cogitatum nisi tantum argutive (ut istemet asserit), ergo nec loquitur sibi ex hoc exprimendo conceptum sue cogitacionis nisi cum hoc exprimat conceptum cogniti et illius objecti de quo cogitat. Modus iste multas patitur calumpnias.

8 subsunt V] subsistunt E – 16 est E] in pluribus videtur V – 17 intencionalem E] intentabilem V – 35 haberetur proposicionem E] sequitur propositum V – 39 cogniti E] cogitanti V.

<Secundus modus> Dicamus igitur assignacionem alterius modi (de modo locucionis motorum orbium et intellectuum separatorum) secundum unum alium philosophum.

<1> Et sit ejus prima conclusio talis : unus intellectus separatus
5 loquitur alteri causando in eo conceptum immediatum illius objecti de
quo loquitur. Hec sic probatur : omnis intellectus separatus et
limitatus qui sufficienter est in actu primo respectu alicujus effectus
(ut respectu alicujus intellectionis) potest effectum causare in
quocumque receptivo sibi proporcionato et approximato – hec
10 propositio est ex se manifesta, quoniam hic sunt posita omnia que ad
effectum provocandum requiruntur ; sed intellectus separatus habens
noticiam habitualement alicujus effectus est sufficienter in actu primo
ad causandum noticiam actualem illius, ergo potest illam
15 intellectionem actualem causare in quocumque receptivo illius
effectus ; intellectus autem primi motoris, ymmo quicumque
intellectus separatus receptivus est illius effectus, ergo in isto
intellectu potest alius intellectus intellectionem actualem causare ; et
sic unus intellectus separatus causando et exprimendo per intellectum
alteri intellectui separato conceptum quem virtualiter continet
20 loquitur sibi. Probatur autem major predicta sic : prima extrema
proportionis, activum et passivum, sunt universalissima abstracta a
quocumque activo et a quocumque passivo, quoniam illa proportio
inest partibus sub utroque extremo per rationem communem ; ex hoc
sequitur ista propositio : quod quidquid potest intellectus causare in
25 seipso potest etiam causare in alio intellectu distincto.

– Et si arguas quod : Distancia inpediret, et sic unus motor
distans ab alio non poterit sibi loqui : non enim potest distans agere
in aliud distans nisi prius agat in medium, medium autem non est
locucionis receptivum – confirmatur per Aristotelem secundo *De*
30 *anima*, qui dicit quod per vacuum nichil videretur, quoniam species
visibilis non posset pertingere usque ad oculum,^a adhuc autem
septimo *Physicorum* dicit quod ‘movens et motum oportet esse
simul, et hoc loquendo de movente et moto immediato’.^b

– At vero ista non inpediunt, quoniam non inpedit distancia
35 quin unus motor possit causare conceptum suum in intellectu alterius
motoris, quoniam si distancia localis non inpedit visionem
corporalem (sicut distancia celi et stellarum ab oculis nostris), ergo
non inpediet visionem intellectualem. Ratione autem sic probatur :

7 alicujus V] alterius E – 8 effectum E] alium effectum V – 11 provocandum E]
producendum V – 13 noticiam E] intellectionem V – 15 primi E] illius V – 18 per
intellectum V] intellectionem E – 21 activum et passivum E] activi et passivi V –
29 confirmatur V] conformiter E – 33 immediatio E] immediate V.

^a Aristote, *Traité de l'âme*, trad. cit. p. 171 [419a 15-22].

^b Aristote, *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, 2012, p. 297 [243a 32-35].

nam si non esset prioritas nature actionis in medium ad actionem in terminum, actio in terminum non dependeret ab actione in medium.

Patet ex ratione prioritatis naturalis, quoniam causa sufficiens duorum quorum neutrum est prius naturaliter potest utramque sine
5 altera causare ; sed in proposito non est talis prioritas, ergo potest unus motor agere in terminum distantem nichil agendo in medium. Probatio minoris : actio in medium non precedit naturaliter actionem in terminum nisi duplici de causa, scilicet quoniam actio est ejusdem rationis in medium et terminum, et tunc prius naturaliter accipitur in
10 medium sicut passum propinquius prius naturaliter patitur quam passum remotius, aut, si est alterius rationis, agens habet duas formas activas quarum una prior est naturaliter altera, et secundum illam formam que prior est activa natum est agere in medium et secundum aliam in terminum ; – exemplum primi ut quando sol
15 illuminat partes medii, exemplum secundi ut quando sol generat mineram in visceribus terre, vel vermem in terra, prius illuminat medium interpositum ; ergo exclusa utraque istarum causarum, scilicet quod nec medium sit receptivum actionis ejusdem rationis in medium et terminum, nec agens habeat aliam formam
20 realiter vel virtualiter per quam sit natum agere in medium actione alterius rationis ab actione in terminum, nullo modo precedit actio in medium actionem naturalem in terminum. Palam autem quod ita est in proposito : medium enim corporale quod est inter duos motores
25 distantes, quia non est natum recipere actionem ejusdem rationis cum alio motore distante (quia non est natum recipere actionem naturalem), nec actionem alterius rationis* priorem illa, quoniam unus motor loquens alteri motori non habet formam nec virtualiter nec formaliter activam actionis prioris ad illam que est locucio.

Confirmatur eciam adhuc, quoniam sol inmediate causat
30 vermem vel aliam substantiam generabilem vel corruptibilem, et tamen actione illius rationis (scilicet generacionis) non agit in medium, licet actione alterius rationis, nisi quia sol habet aliam formam activam, scilicet qualitatem, per quam agere natus est prius aliquo modo quam per suam formam substantialem, sicut alteracio
35 precedit generacionem.

Confirmatur quia generans naturale generat corpus naturale, non tantum superficiem, et tamen non inmediate prius nisi secundum superficiem, et in superficie ipsius geniti agit ; ergo generans, ubi
40 non est presens neque secundum essenciam, neque secundum contactum mechanicum agit, est tamen ibi per contactum virtualem,

4 naturaliter V] realiter E – 9 accipitur E] *add.* actio V – 15 partes V] pars E – 17 prius illuminat V] illuminat E – 26 actionem alterius rationis*] alterius rationis actionem E, *non leg.* V – 32 licet E] nec V – 33 agere natus est prius E] potest agere prius naturaliter V – 37 non inmediate prius E] non est inmediate prius V.

et hoc sufficit ad agendum sicut si esset presens per essenciam vel
mechanice ; et quod agat prius in medium inter ipsum et illud cui sic
est presens non requiritur absolute ad hoc quod agat in illud, sed quia
medium est capax ejusdem actionis in termino – et pono exemplum
5 satis aptum ad propositum de noticia visus intuitiva, que non est
ejusdem rationis in medio cum illa que est in organo ; et si actio
alterius rationis fiat in medio priusquam fiat in organo, hoc accidit
visioni inquantum est effectus visibilis, per hoc quod visibile natum
est gignere speciem et visionem sicut duos effectus ordinatos ; hoc
10 ergo receptivum remotum recipit aliquid cujus nichil ejusdem
rationis recipitur in medio, et si aliquid alterius rationis recipitur in
medio, hoc accidit quia non est causa recepti in termino sed est sicut
effectus prior illo comparando illos ad eandem causam.

Ex hiis patet ad instanciam de secundo *De anima* : quia non
15 videtur aliquid nisi esset medium, non per hoc quod de ratione
coloris visibilis sit causare aliquid in medio ad hoc quod videatur,
sed quia species visibilis et visio sunt effectus ordinati ejusdem
objecti ut coloris, ita quod prius nata est species gigni quam visio
sicut actus primus quam secundus, et primus est species in medio
20 (vel in organo) propinquiori quam in medio (vel organo) distanciori,
sicut universaliter forma ejusdem rationis prius gignitur in receptivo
propinquiori quam distantiori. At vero nec illud de septimo
Physicorum inpedit, quoniam concedimus quod movens et motum
sunt simul tactu virtuali, non tamen per essenciam et tactu
25 mechanico,* sed sic est ubi agit virtualiter, quia ibi potest causare
effectum, non autem sua potencia sic ubi agit realiter.

<2> Amplius autem secunda conclusio ejus talis est : primus
motor seu intellectus separatus potest causare in intellectu alterius
(sibi loquendo et conceptum exprimendo) [1] actum prescise et non
30 speciem, vel [2] speciem prescise et non actum, vel [3] simul actum
et speciem.

[1] Primum sic probatur, quoniam possibile est quod fiat
locucio de hiis que sunt habitualiter nota, et quorum species sunt tam
in intellectu loquentis quam eciam audientis, sicut patet in nobis,
35 quoniam frequenter loquimur de habitualiter nobis notis ; sed tunc sic
loquens non causat in intellectu audientis speciem (quia illam
prehabeat) respectu illius objecti, nec causat aliam, quoniam tunc
essent due species ejusdem objecti in uno intellectu, quod est falsum,

2 et quod agat V] quod agit E – 3 presens V] prius E – 7 priusquam fiat in organo
E] quam in organo V – 10 cujus V] qui E – nichil] *add.* vel V – 12 recepti V]
receptivi E – 13 illos V] illam E – 15 de ratione V] *vix leg.* E – 16 sit V] potest E –
22 sicut universaliter...distanciori V] *om.* E – 23 concedimus E] concesso V – 25
mechanico*] mathematico EV – 27 primus E] unus V – 36 quia E] quin V.

nec intendit illam quia potest esse perfectissima – ergo loquens causabit in intellectu audientis precise actum et non speciem.

[2] Secundum sic probatur, quoniam minor virtus activa non potest impedire majorem virtutem sua actione, ergo si intellectus separatus superior consideret aliquod, ut puta *a*, in proprio genere, inferior intellectus volens sibi loqui de *b* non poterit impedire suam intellectionem actualem – ergo tunc non causabit intellectionem actualem ipsius *b* quia non possunt duo actus tales simul sibi inesse ; causabit etiam quod poterit, nam volendo actum suum exprimere quantum potest, potest causare speciem, ergo causare potest eam compossibilem cum actu respectu alterius objecti de quo considerat. – Et si queras an inferior loquatur sic inferiori non causando actum sed tantum speciem. – Dicit quidam quod in potestate est loquentis causare speciem si vult et non actum, quoniam prius causari potest sine posteriori ; posset etiam superior avertere inferiorem a consideratione alterius objecti quod considerat, et sic in eo causare actum et speciem. Et ponit exemplum de homine audiente distracto per sonum* : quoniam sibi loquens causat in eo speciem tantum et non actum.

[3] Tertium sic probatur, quoniam possibile est quod audiens careat et specie et actu et utroque simul, et tunc sequitur quod loquens volens sibi exprimere conceptum suum causabit in intellectu ejus utrumque simul nisi sit ineditus. Manifestum est ex dictis quod audicio differt a cognitione intuitiva et abstractiva, quoniam in audicione audiens se habet mere passive respectu intellectionis, cum exprimat sibi totaliter effective a loquente, nec intellectus audientis se habet in aliquo modo active nec partialiter nec totaliter ; in noticia vero intuitiva vel abstractiva semper est causa vel partialis vel totalis, ut alias fuit dictum.

<3> Tercia conclusio sit talis : quod loquens potest loqui uni et non alteri. Probatur, quoniam sicut in potestate voluntatis est determinare intellectum* ad causandum intellectionem in intellectu proprio et non distincto, sic in ejus potestate videtur esse quod potest determinare et quod causet et exprimet conceptum suum uni et non alteri.

<4> Quarta conclusio talis est : unus loquens potest loqui pluribus, et plures possunt audire simul ab uno. Hoc probatur, quoniam approximatum agens pluribus passis simul equaliter dispositis potest causare in quolibet illorum equaliter effectum quem continet ; sic igitur est in proposito, quoniam intellectus loquentis,

11 causare potest eam compossibilem *E*] causabit eam cum sit compossibilis *V* – *18* per sonum*] *non leg. E*, per studium *V* – *25* passive *V*] *om. E* – *26* exprimat *V*] exprimat *E* – *27* nec *V*] *om. E* – *32* intellectum*] *non leg. EV*.

cum contineat in intellectu suo simul virtualiter plures intellectiones, et intellectus audiencium sibi sint approximati equaliter et dispositi nec inpediti, ergo equaliter loquetur illis et exprimet conceptum suum equaliter.

5 <5> Quinta conclusio sit talis : plures intellectus separati seu plures motores possunt simul loqui uni de eadem re. Hec probatur, quoniam, cum quilibet illorum contineat virtualiter illius objecti noticia, et sint equaliter approximati uni audienti, poterit causare et exprimere uni conceptum suum, quia eadem ratione qua unus
10 causabit aliquid in intellectu audientis, eadem ratione et alius – sicut si duo ignes equales intensive equaliter approximati eidem stuppe eam equaliter comburerent.

 <6> Sexta conclusio sit talis : primus motor potest loqui aliis motoribus secundis. Hec probatur, quoniam conceptum de qualibet re
15 in eis potest causare, cum virtualiter et efficienter illum contineat.

 <7> Septima conclusio sit talis : motores secundi motori primo loqui non possunt. Hec probatur, quoniam aliquid in eo causare non possunt, et per consequens conceptum suum non possunt illi exprimere.

20 <8> Octava conclusio sit talis : motores secundi et intellectus separati finiti possunt nobis loqui intellectualiter, quoniam possunt causare in nobis conceptum de re sibi nota et nobis occulta ; possunt etiam nobis loqui sensibiliter formando verbum sensibile in aere, sicut nos facimus.

25 <9> Nona conclusio sit talis : primus motor potest nobis loqui locucione sensibili et intellectuali, cum illas locuciones virtualiter contineat, et possit illas formare, et formando manifestare et alteri exprimere.

 <10> Conclusio decima sit talis : intellectus convinctus potest
30 loqui sensibiliter et intellectualiter cum intellectu separato finito, licet non infinito. Hec probatur quia potest formare vocem sensibilem, et intellectus separatus potest intelligere illam, et ad quid significandum sit instituta. Potest etiam loqui sibi intellectualiter, causando in eo conceptum de objecto, vel speciem et actum, vel alterum illorum.

35 In hiis enim conclusionibus comprehenduntur dicta illius philosophi de modo locucionis intellectuum separatorum ad invicem et motorum orbium celestium, nec non etiam intellectuum convinctorum, et cum hoc de locucione primi motoris.

8 poterit V] poterunt E – 36 add. novi V.

**<Quid veritatis contineat
opinio predicta>**

De veritate autem istarum conclusionum de modo locucionis motorum orbium et aliorum perscrutandum.

<1> Prima autem conclusio dubia est apud plures, et eciam ejus probacio. Prima conclusio dicit quod intellectus separatus potest de re quam novit causare conceptum in intellectu alterius – contra : [1] quoniam, ut supra dictum fuit, intellectio substanciarum separatarum et motorum orbium, quantum ad absolutum^a quod inportat, est idem quod eorum substancia^b; est eciam una respectu omnium objectorum, nec oportet quod si aliquid intelligatur et ponatur in acie intelligencie, quod de novo acquiratur aliqua intellectio nova quantum ad absolutum quod dicit; ergo unus intellectus separatus non potest unam intellectionem novam absolutam in intellectu alterius causare de re quam novit.

[2] Adhuc autem non potest causare in eo conceptum de re quam novit accipiendo conceptum pro conceptu objectali et pro productione objecti in esse-cognito, quod talis productio est simpliciter inmanens, et semper est in eo subjective a qua est effective, ut in nostris *Predicamentis* fuit dictum capitulo ‘De passione et actione inmanente’.

[3] Adhuc autem, si intellectus separatus posset causare in aliquo intellectu separato intellectionem de re quam novit, sic posset causare volicionem et nolicionem, et odium respectu sui et respectu primi motoris, que communiter non sunt concessa.

[4] Amplius autem, dato quod unus intellectus separatus sic posset causare conceptum suum in intellectu alterius, adhuc non videtur quod talis intellectio deberet dici locucio, quoniam tunc sequeretur quod quotienscumque intellectus in se exprimet conceptum suum, quod totiens loqueretur sibi ipsi.

– Et si dicas quod : Non, quoniam ibi non est audicio, et per consequens nec locucio, quia intellectus non se habet mere passivum – in audicione autem oportet quod audiens se habeat mere passive.

– Sed hoc non videtur verum esse, quoniam in locucione sensibili non semper oportet quod audiens se habeat mere passive, ymmo aliquando se habet mere active, ut patet manifeste quando aliquis loquitur sibi ipsi sensibiliter : nam format vocem et audit eam, et sic loquitur sibi ipsi ; sicut ergo non oportet quod loquens et audiens in locucione sensibili sint distincti, sed possunt esse idem. Quare ergo non erit sic in locucione intellectuali ?

absolutum V] objectum E.

^b Cf. *supra*, p. 409-410.

Attamen, licet iste rationes non demonstrent et solubiles sint a sustinente conclusionem predictam, probacio tamen conclusionis est calumpniabilis.

<Ad majorem probacionis prime conclusionis> Palam autem
5 quod major propositio habet multiplicem instanciam. Major namque
propositio talis est: quod agens virtualiter continens effectum
aliquem potest illum causare in omni receptivo illi approximato, et
sic potest illum causare et in omni passivo ejusdem rationis sibi
10 approximato. [1] Contra istam propositioem sic arguitur: actus
intelligendi potest causare habitum in intellectu in quo est subjective,
ergo et in quocumque alio intellectu distincto in quo non est
subjective. Consequens est manifeste falsum, ergo et antecedens.
Probacio consequencie: sicut tu arguis de specie, ita ego arguo de
15 actu – dicis enim quod sicut species potest causare actum
particulariter in eo in quo est subjective, sic in intellectu distincto in
quo non est subjective; ergo conformiter sequitur quod actus poterit
causare habitum in intellectu in quo non est subjective, sicut in
intellectu in quo est subjective. Adhuc autem, si predicta propositio
20 esset vera, sequeretur quod sicut voluntas mea potest movere
intellectum meum, ymmo potencias exteriores (ut oculus ad
videndum et pedes ad ambulandum), sic posset movere intellectum
tuum et potencias exteriores. Adhuc autem sequeretur quod sicut
visus meus posset causare visionem in se ipso presente objecto, sic et
25 in oculo tuo; et sicut grave movet se ipsum deorsum, sic et aliud
grave moveret; et sicut fundamentum et terminus possunt causare
relacionem in se ipsis, sic possent causare in aliis; palam autem
eciam quod aqua calefacta potest se ipsam reducere ad frigiditatem,
ergo et aliam – quod est falsum.

[2] Arguitur aliter per rationem sic: agens potest causare
30 aliquid in receptivo distincto ejusdem rationis, ergo et in seipso –
hoc est falsum, ergo convertitur consequencia, scilicet quod agens
potest causare aliquid in seipso et non poterit causare aliquid in
receptivo alio ejusdem rationis. Probacio falsitatis prime
consequencie, quoniam intensus calor decem graduum potest causare
35 unum gradum caloris in receptivo distincto, ut in aere propinquo aut
in aqua sibi approximata, et tamen in receptivo in quo est subjective
(ut in decem graduum) causare non posset^a, quia tunc posset se
ipsum intendere et aqua minus calida posset se facere calidiorem,
quod non est verum. Ergo propositio predicta multum dubia,

ut in decem graduum causare non posset *E*] ut in aqua illum gradum causare non posset *V*.

specialiter si sit universalis. Licet ergo conclusio aliquibus probabilis videatur, non tamen hec ratio convincit.

Nunc autem de aliis conclusionibus videamus. <2> Secunda conclusio, que dicit quod unus intellectus separatus potest causare in alio intellectu actum et non speciem, quoniam speciem prehabet, et speciem et non actum, et utrumque simul, – hec, inquam, conclusio secunda presupponit primam esse veram, scilicet quod possit aliquid causare in intellectu distincto : quod si utique vera est prima conclusio etiam concedatur secunda, et si prima non est vera nec secunda.

– Et si dicas de specie quod non causabit aliam speciem ejusdem rationis, nec per consequens speciem objecti, sed tantum causabit speciem sui et similitudinem sui, et sic illa secunda species causata non erit species objecti sed species specierum,

– Istud non valet, quoniam sicut species existens in aere causata ab objecto (ut a colore) causat in organo aliam speciem ejusdem rationis, saltem representativam ejusdem objecti sicut prima, sic erit de specie intellectus : quod causabit speciem ejusdem rationis cum se ipsa et speciem objecti. Debes autem advertere quod species intelligibilis potest duplicem causare speciem : unam respectu sui ut talis species et talis entitas est, et illa est similitudo sui, non objecti ; alia que est similitudo objecti, et illa ducit in cognitionem objecti, non sui, sicut species coloris potest causare unam speciem respectu sui et aliam respectu objecti.

– Adhuc autem, si queras an distancia inpediat locucionem intellectualem, id est cognitionem speciei vel actus de objecto de quo loquens vult alteri loqui. (...)

– De veritate autem conclusionum aliarum quid dicendum ?

– Respondetur quod : Si prima conclusio et secunda sint vera, etiam alie sunt vere, saltem multum sunt probabiles, quoniam loquens poterit loqui uni et non alteri, loqui pluribus simul et plures loqui uni, et ipsi nobis et nos ipsis, et primus motor ipsis et nobis, et non convertitur consequentia. Quoniam igitur prima conclusio et etiam secunda videntur probabiles, licet adhuc non sit inventa demonstratio ad illas necessario concludens, sequitur quod totus iste processus in istis decem conclusionibus sit probabilis.

16 colore E] calore V – 19 saltem representativam...ejusdem rationis V] om. E – 21 talis species et V] om. E – 23 coloris E] caloris V – 27 loqui E] add. locucione tamen sensibili bene impedit V.

**<De modo loquendi substanciarum separatarum
quid sit tenendum>**

– Et si adhuc queras quid de modo loquendi et locucione
substanciarum separatarum sit tenendum,

– respondetur quod omnes substancie separate possunt loqui
adinvicem sensibiliter, scilicet formando vocem vel gallicum, vel
5 latinum, vel barbarum, et hoc in corpore assumpto, quoniam
instrumenta naturalia sunt in illis corporibus que per intelligenciam
moveri possunt ad formacionem talis vocis. Adhuc eciam et vocem
sensibilem possunt formare absque quocumque corpore, quia possent
frangere aerem nullo* corpore assumpto. Nec valet quod dicitur :
10 ‘quod non, quia sonus cum sit forma absoluta non potest formari ab
aliqua intelligencia, quoniam solam formam artificialem et relativam
possunt producere’ – palam autem quod istud non est verum,
quoniam per te speciem intelligibilem possunt elicere, et eciam
actum intelligendi, hec autem sunt forme absolute. Quod enim dicitur
15 quod ‘non possunt producere formam absolutam’ gratis est dictum,
cum secundum progenitores nostros non tantum absolutam
accidentalem ymmo et substancialem producere possunt, quoniam
secundum Avicennam^a secunda intelligencia producit terciam, tercia
quartam, et sic de aliis. Amplius autem debes diligenter advertere
20 quod unus intellectus separatus loquens alteri habet in mente sua tres
conceptus : primus est de re de qua loquitur, secundus de voce (seu
de noticie prolata), tercius de nomine scripto ; non enim solum
concipit rem, ymmo concipit nomen quod profertur et concipit
nomen scriptum. Manifestum est autem quod iste tres conceptus sunt
25 signa naturalia illorum quorum sunt signa, sicut species et intellectio
est signum naturale objecti cujus est : licet enim vox prolata et
scripta sint signa ad placitum rei extra et conceptus rei in mente,
conceptus tamen tam vocis prolatae quam vocis scripte sunt signa
naturalia ipsorum, sicut noticia est signum naturale objecti.

30 Ex hiis concluditur quod si processus illarum decem
conclusionum sit verus, quod unus motor non tantum potest loqui
alteri causando in eo conceptum rei de qua vult loqui, ymmo
causando conceptum vocis prolatae et conceptum vocis scripte,
quoniam licet ista sunt signa ad placitum rei de qua intendit loqui,
35 novit tamen quilibet motor et intellectus separatus optime cujus rei
hee sunt signa instituta, ideo habita noticia istorum signorum statim

4 vocem E] *add.* ut anglicum V – 5 vel barbarum E] *om.* V – 9 nullo*] omni EV –
20 intellectus E] motor V – 28 tam V] *om.* E.

^a Cf. Avicenna lat., *Liber de Phil. prima* V-X, Louvain 1980, tract. IX c. 4
pp. 476-488

habetur noticia rei cuius illa sunt signa – palam autem hoc in locucione humana, quoniam homo loquitur sensibiliter alteri primo producendo vocem que producit in ejus intellectu noticiam sui (sicut objectum producit noticiam sui), et liber causat in eo noticiam verbi scripti, et audiens vel legens novit quod ista signa sunt instituta talis rei licet ad placitum ; ideo statim per hujusmodi signa venit in noticiam rei de qua loquitur.

Manifestum est igitur quod in motoribus primis est duplex modus loquendi : unus intellectualis, causando conceptum rei vel conceptum vocis prolate vel scripte, et aliud sensibilis, formando verba sicut nos facimus, et hoc in corpore sibi aliquo modo unito vel omnino sine quocumque corpore, quoniam non videtur impossibile quin intellectus separatus ab omni corpore possit movere et frangere aerem ad formationem vocis, vel potest loqui manifestando verba scripta in libro que sunt signa instituta conceptuum ipsorum, licet hoc sit ad placitum sicut dictum est.

<Dubitationes>

Restant adhuc quedam dubitationes ad majorem intelligenciam modi loquendi intellectuum separatorum. <1> Sit igitur prima dubitatio talis : [1] an frequencius loquantur causando conceptum rei, vel conceptum vocis prolate vel scripte, [2] et an frequencius sit in eis locucio sensibilis vel mere intellectualis. <2> Dubitatio secunda sit talis : si in eis sit locucio sensibilis, quibus verbis et ydiomatibus, et quibus caracteribus fiat in eis locucio – an latinis, grecis, an barbaris, et sic de aliis. <3> Dubitatio tertia sit ista : an omnium substanciarum separatorum sit eadem lingua et utantur eisdem signis et caracteribus vel diversis ?

<Dissoluciones>

<1> [1] Dissolutio autem prime dubitationis stat in hoc quoniam licet locucio hec triplici genere locucionis fieri possit (ut dictum est), convenientius tamen fit et regularius causando conceptus vocis prolate quam aliis duobus modis. Racio autem est quoniam talis modus loquendi est conformis nobis : fiet enim in nobis locucio causando conceptum vocis prolate non immediate sed mediante voce – homo enim loquens alteri homini, vel eciam intellectui separato, causat in intellectu audientis conceptum vocis mediante voce quam format ; habet namque loquens apud se non tantum conceptum rei de qua vult loqui, ymmo conceptum verbi quem vult exprimere, et conceptum illius verbi quod habet intendit causare in

I noticiam sui *V*] noticiam termini *E* – 2 liber *V*] libere *E* – 10 omnino sine *V*] omnia scilicet in *E* – 11 frangere*] fungere *vel* fugere *EV* – 13 libro *V*] hoc *E* – 21 latinis] litteris *V* – 22 aliis] *add.* linguis *V* – 34 verbi quem *V*] rei quam *E*.

intellectu audientis, sed quia non potest immediate facit hoc mediante
voce, scilicet causando verbum sensibile exterius ; verbum autem
sensibile exterius sic prolatum inmutat auditum audientis, deinde
fantasiam, deinde causat speciem intelligibilem illius verbi sensibilis
5 in intellectu audientis, et deinde conceptum illius verbi, qui quidem
conceptus illius verbi sensibilis est omnino similis conceptui ejusdem
verbi in intellectu loquentis ; et sic loquens mediante verbo sensibili
causat in audiente conceptum illius verbi, et sic uterque intelligit
verbum illius rei de qua intendit loqui loquens : novit autem tam
10 loquens quam audiens quod illud verbum est signum institutum illius
rei de qua intendit loqui, licet sit signum ad placitum, ergo audiens,
habito conceptu verbi prolato quod est signum rei de qua alius
intendit loqui, concipit illam rem.

Palam autem quod sic dicendum est de intellectu separato :
15 quoniam causat in intellectu alterius intellectus audientis conceptum
non immediate – conceptum inquam rei, et hoc mediante verbo
sensibili quod fertur in aere vel alibi, vel immediate sine aliquo verbo
sensibili exterius formato ; at vero conformiter fit locucio in nobis et
in ipsis mediante verbo scripto, quoniam loquens habens apud se
20 conceptum rei de qua intendit loqui et conceptum verbi sensibilis
quod est signum illius rei, et conceptum eciam verbi scripti quod est
signum ad placitum illius rei, quia loquens, ut homo, non potest
immediate causare conceptum rei in intellectu audientis, nec
conceptum verbi sensibilis nec immediate nec mediante verbo
25 sensibili exterius formato, sicut patet quia audiens est absens vel
forte est surdus, ideo causat in ejus intellectu conceptum verbi
scripti, non immediate (quia non potest) sed mediate, quoniam
verbum scriptum, quod loquens interius concipit, extra in pelle et
littera format et scribit ; verbum autem sic scriptum et audienti
30 presentatum inmutat ejus visum, deinde fantasiam, et deinde causat
speciem intelligibilem in intellectu audientis et conceptum, et tunc
audiens concipiens verbum scriptum habet conceptum illius verbi
scripti consimilem* conceptui loquentis : uterque autem novit quod
illud verbum scriptum est signum illius rei de qua intendit loqui, ideo
35 uterque format conceptum de illa re, et sic mediante verbo scripto
conceptus suos mutuo exprimunt, et sic fit locucio per litteras et
caracteres. Conformiter autem fit locucio in substanciis separatis
mediate verbo scripto, cujus conceptum causat loquens in intellectu
audientis, et hoc immediate (si voluerint) vel mediate, scilicet
40 mediantibus litteris et caracteribus.

11 illam *E]* ipsam *V – 14* conceptum non immediate *E]* conceptum verbi et non
immediate *V – 15* fertur *E]* format *V – 16* vero conformiter fit *V]* verius formetur sic
E – 20 quia *E]* sed quia *V – 30* concipiens *E]* concipit *V –* habet *E]* et habet *V – 31*
illius verbi scripti consimilem*] consimilem illius verbi scripti *EV*.

– Et si queras an intellectus separatus loquens alteri intellectui separato, causando in ejus intellectu conceptum verbi scripti, an simul possint* causare conceptum omnium verborum scriptorum et tocius historie de quibus intendit loqui, vel magis hoc faciat
5 successive causando conceptum unius post conceptum alterius,

– respondeo quod : Conceptum omnium simul potest causare, nec est necessitas quod sit ibi mora temporis ; ideo dico quod conceptus omnium scriptorum in *Methaphisica* et in *Naturali philosophia* simul potest causare, et alius posset recipere et audire, et
10 omnia simul* retinere.

[2] De hoc autem quod tu queris : ‘an frequencius sit in eis locucio intellectualis vel sensibilis’, respondeo : Utraque possibilis est apud eos, ut dictum est ; probabile tamen videtur quod, sicut sunt substantie intellectuales, sic frequencius fit in eis locucio
15 intellectualis quam sensibilis, quoniam frustra fit per plura quod eque bene potest fieri per pauciora.

– Et si adhuc queras, quando substantie separate loquuntur nobis, ut in sompniis specialiter, an locucio earum sit in pluribus sensibilis vel intellectualis,
20

– dicitur quod : Si fiat illa locucio in die, est sensibilis, quoniam per verbum sensibile nobis loquuntur, unde aliquando audiuntur verba et multa videntur visibilia per sensus exteriores ; aliquando est intellectualis, ut dictum est.

<2> Dissolucio autem dubitacionis secunde, qua dubitatur qua
25 lingua loquuntur, stat in hoc quia licet in omni lingua possint loqui, habent tamen linguam specialem et ydioma distinctum ab omni ydiomate hominum, et quod *non est fas alicui homini loqui*^a, ymmo impossibile est eis hanc loqui et proferre.* Debes tamen advertere diligenter quod non quilibet sonus nec quelibet vox est a qualibet
30 lingua sillabilis, sicut patet de garritu avium, ut in voce et in cantu philomene et plurium aliarum avium : nulla enim lingua humana sunt tales voces soni sillabiles, nec instrumenta hominis apta ad tales voces sillabandum, sed requiruntur alia intrumenta magis subtilia et aliter disposita – sic est de substantiis abstractis cum loquuntur

I possint*] possunt *E* – 2 de quibus *E*] de qua *V* – 5 nec *V*] *om. E* – sit ibi *V*] sic in *E* – 8 simul*] *add. omnia V*, illo *E* – 20 aliquando audiuntur verba *V*] alia (?) est sensibilis audiuntur *E* – 26 eis hanc loqui et proferre*] ab eis hanc loqui et proferre *E*, ab omni homine loqui et proferri *V* – 30 sillabiles *E*] sillabicabiles *V* – 31 instrumenta *E*] *add. naturalia V* – 31 sillabandum *E*] sillabicandas *V* – 34 voces *E*] *add. mirabiles V* – dissillabiles *E*] insillabicabiles *V* – 35 nomine *E*] *add. tetragrammaton V*.

^a Réminiscence paulinienne. 2 *Cor.* 12, 4.

sensibiliter, *vel cum corpore vel extra corpus nescio, ipsi sciunt^a* :
formant enim voces omnino nobis dissillabiles. Palam autem hoc in
illo magno nomine significante explicite essenciam primi motoris,
quod dicitur ‘tetragrammaton’, id est quattuor litterarum quibus
5 scribitur, scilicet *ioch, he, van, he* – aliter a Nepherton ex istis
quattuor : *a - i - a - i* ; ex istis quattuor litteris non potest formari
aliquod verbum quod sit sillabile a lingua humana : valent enim hec
quattuor littere istas quattuor litteras nostras *i - h - v - h*. Licet ergo
ex istis quattuor litteris non potest fieri aliquod verbum sillabile a
10 lingua humana, posset tamen fieri aliquod verbum quod esset
sillabile a lingua substanciarum separatarum, saltem primus motor
posset ex istis quattuor litteris sillabere unum verbum.

Loquuntur ergo motores orbium et intellectus separati lingua
propria et ydiomate distincto a nobis, et licet hoc non sit
15 demonstrabile (quia contingens est), est tamen satis probabile,
quoniam hoc quasi ab omnibus est concessum quod possunt loqui ;
conformiter dicendum est quod lingua nobilissima et propriissima
loquuntur, et non vindicata a nobis.

– Et si dicas quod : Non, quoniam quando loquuntur nobis in
20 sompniis vel alias, non nisi linguis nostris locuuntur,

– respondeo : Illa que dicta sunt de lingua propria et distincta
intelligenda sunt de locucione in se, non autem de locucione
nobiscum, quoniam quando nobis loquuntur conformant se nobiscum
– unde Latinis locuuntur lingua latina, Grecis lingua greca, et sic de
25 aliis, alias frustra fieret locucio nisi fieret in lingua intelligibili illi cui
fieret locucio ; et quia, sicut fertur, omni provincie et nationi
hominum locuuntur aliquando, concludamus quod omnia linguarum
genera noverunt.

<3> De tertia dubitacione, qua tu queris ‘an omnium
30 substanciarum separatarum sit eadem lingua vel plures’, sic videtur
dicendum quoniam, si substancie separate sunt diverse specie vel
genere proximo, probabile videtur quod earum que sunt unius speciei
sint eadem lingua et quod diversificantur lingue secundum
diversitatem specierum et generum, quoniam et in nobis qui sumus
35 unius speciei diversificantur lingue in diversis partibus orbis ;
specialiter lingua primi motoris diversa est ab omni alio genere

2 scribitur V] sequitur E – *ioch, he, van, he* E] *yoth, hee, phau, hee* V – a
nepherton E] an epherieton V – 4 sillabile E] sillabicabile V (*ut semper*) – 15
vindicata E] mendicata V – 17 vel V] nichil E – non nisi E] in V – 20 nobiscum E]
nobis V – 22 nisi fieret V] *om. E – 27 lingua E] add. et an sit una V – 31 qui E] add.*
omnes V – 32 speciei E] *add. et ejusdem generis V – 33 lingua E] add. propria V.*

^a 2 Cor. 12, 2-4.

linguarum. Nec intendo negare quin unus possit intelligere linguam alterius : patet ex hiis. Quod queris ‘an sit una lingua omnium’, dictum est satis quod non, quoniam quelibet species habet linguam propriam in qua communiter loquitur quando cum aliquo sue nature
5 et speciei loquitur ; quando vero cum alio specie distincto, loquitur lingua sua propria vel alterius sicut placet. Hec sunt probabilia, nec talia assero tanquam vera nec illa abicio tanquam falsa.

<Conclusio libri>

Dicamus igitur concludendo quoniam in hoc tercio libro dictum est satis habunde de intellectu et intellectione primi motoris, et
10 quomodo intelligit se et alia que sunt extra se, quomodo est intelligibilis ab aliis ; de intellectione eciam secundorum motorum dictum est quomodo intelligunt primum motorem, et quomodo intelligunt se invicem, nec non et de locucione et lingua et modo loquendi primi motoris aliqualiter et probabiliter fuit dictum. Et in
15 hiis est finis tercii libri.

<LIBER QUARTUS>
**<De voluntate, volicione et modo volendi
primi motoris>**

De voluntate autem, de volicione et modo volendi primi motoris perscrutemur. Ordine autem naturali intellectus primi motoris prior est ejus voluntate et intellectio volicione, et ideo de intellectu et intellectione prior debuit esse speculatio – quoniam,
5 sicut res se habent ad esse, sic et ad intelligi.

Perscrutatio autem prima sit an in primo motore sit voluntas, et an sit actualiter volens ; deinde an velit aliquid extra se, et an producat objecta in esse-volito ; amplius autem an voluntas primi motoris sit regula prima contingencium, et si
10 futura contingencia prius determinantur a voluntate quam intellectus intelligat illa, adhuc de comparacione voluntatis et intellectus, et actus volendi et intelligendi, nec non et de comparacione voluntatis primi motoris et aliorum, et de voluntate mera et libertate voluntatis primi motoris et aliorum motorum
15 inferiorum, et de multis annexis eisdem.

<1> Prima igitur conclusio sit : primus motor est formaliter volens. Hec probatur, **[1]** quoniam voluntas est perfectio simpliciter : in ipso autem est omnis perfectio simpliciter, igitur etc. **[2]** A priori autem sic demonstratur : omnis substantia
20 immaterialis actu formaliter infinita est formaliter volens ; primus motor est hujusmodi, quoniam est hec ejus diffinico, igitur etc.

<2> Secunda conclusio sit ista : primus motor est semper actu volens essenciam suam. Hec probatur, quoniam sicut per intelligere honorabile inest ei, sic per velle, <alias> se haberet*
25 sicut dormiens, nec esset summe felix cum non esset ultima delectacione quietatus, nec esset totus voluptuosus – semper autem se habet sic. Palam ex dictis de intellectione primi motoris quod primus motor est sua dilectio sicut est suum intelligere.

<3> Tercia conclusio : primus motor diligit essenciam
30 suam necessario. Hec probatur, quoniam diligens et dilectum et

I de voluntate...volendi *EV*] de voluntate autem et volicione *R* – 4 intellectione *EV*] eJus intellectione *R* – 5 habet *EV*] habent *R* – 10 determinantur *EV*] determinentur *R* – 12 intelligendi *EV*] actus intelligendi *R* – 14 mera *EV*] *om. R* – 16 conclusio sit *EV*] conclusio nostra sit talis *R* – 18 simpliciter *EV*] specialiter *R* – ipso *EV*] ipsis *R* – autem est *EV*] *om. R* – 21 hujusmodi *EV*] substantia immaterialis formaliter infinita *R* – est hec *EV*] hoc est *R* – 24 haberet] *add. et EV, add. eciam R* – 25 sicut *EV*] quemadmodum *R* – cum non esset *R*] cum esset *E*, cum non est *V* – 28 dilectio *E*] delectatio *V*, intellectio *R*.

dilectio sunt idem re, licet forte sit aliqua non-ydemptitas (sicut alias fuit dictum), ergo ea necessitate qua unum est, et aliud.

– Et si arguas quod : Si primus motor necessario amat se, [1] ergo et naturaliter amat se, [2] ergo non libere, quoniam
5 libertas et naturalitas mutuo se excludunt, cum sint oppositi modi principiandi,

– respondeo quod : Utraque conclusio est neganda. [1] Prima, cum dicit ‘amat se necessario, ergo naturaliter’ – dicitur quod non sequitur, quia libertas et necessitas stant simul et eidem
10 actui possunt inesse, quia (ut infra dicitur^a) de ratione libertatis – ut libertas est – non est contingencia, ergo stat quod primus motor amat se necessario et libere, sicut nostri progenitores concedunt quod secundi motores necessario amant primum motorem, et cum hoc libere : primus enim motor simpliciter
15 immobilis movet alios in ratione intellecti et amati, et talis mocio secundum eos est necessaria, non contingens.

[2] Secunda conclusio fuit ista : ‘primus motor amat se naturaliter, ergo non libere’. Patet quod quidquid sit de
20 consequencia, quod antecedens non est verum (sicut statim fuit dictum) quia non sequitur ‘necessario ergo naturaliter’.

– Sed de consequencia quid dicendum, nunquid sequitur ‘naturaliter ergo non libere’ ?

– Responditur quod : Sunt quattuor modi principiandi : naturaliter, necessario, libere, contingenter ; et fertur quod sic
25 comparantur ad invicem quod quodlibet istorum stat cum duobus et repugnat tercio, nam ‘naturaliter’ stat cum ‘necessario’ et ‘contingenter’, quoniam est aliquod agens naturale quod agit simpliciter necessario, ita quod impossibile est non agere (sicut motores orbium non possunt non movere secundum
30 philosophos), et est aliquod agens naturale quod agit contingenter et potest inpediri ex concursu alterius cause (ut quod non sit calor sub igne), sed ‘naturale’ repugnat ‘libero’ ; ‘necessarium’ autem stat cum ‘naturaliter’ et ‘libero’ sed repugnat ‘contingenti’ ; ‘liberum’ autem stat cum ‘necessario’ et ‘contingenti’ sed repugnat
35 ‘naturaliter’ ; ‘contingens’ autem stat cum ‘naturaliter’ et ‘libero’ sed repugnat ‘necessario’.

I licet forte *EV*] forte licet *R* – aliqua *EV*] ymmo alica *R* – 7 quod *EV*] tibi *R* – conclusio] consequencia *R* – 8 dicit *EV*] dicitis *R* – 14 motorem *EV*] *om. R* – 15 et amati *EV*] *add. et desiderati R* – 17 conclusio *EV*] consequencia *R* – 21 sequitur *EV*] *om. R* – 27 aliquod *EV*] aliud *R* – 31 et *EV*] quod *R* – alterius] alicujus *R* – 32 sub igne *VR*] subjective *E* – libere *ER*] libero *V* – 35 libero *VR*] libere *E*.

^a *Cf. infra*, p. 471.

– Et si adhuc queras an isti quattuor modi simul possint competere eidem agenti (omnino idem ydemptitate absoluta ex natura rei) et eidem principio productivo, vel an necessario reducantur in diversa principia productiva,

5 – respondeo tibi quod : Modi qui simul stant non inferunt diversa principia productiva, sed de illis modis oppositis est tota difficultas, ut si agere ‘necessario’ et ‘contingenter’ necessario inferant diversa principia productiva. Et adhuc respondeo quod isti quattuor modi principiandi non sunt modi absoluti principii,
10 sed magis respectivi, scilicet respectu termini et actionis : ideo dicitur quod isti modi oppositi ut agere ‘necessario’ et ‘contingenter’ non insunt eidem principio productivo respectu ejusdem termini, quoniam quod aliquod principium principiet aliquem terminum necessario et inmutabiliter et illum eundem
15 terminum principiet contingenter et mutabiliter non videtur possibile ; sed quin unum principium dictum habeat unum modum principiandi necessario et inmutabiliter respectu unius termini, et alium modum principiandi contingenter et mutabiliter respectu alterius termini, non videtur aliquod inconueniens – sicut
20 primus motor amat se necessario et alia contingenter, de quo inferius erit sermo ; amplius autem conformiter dicemus quod impossibile est quod unum sit idem principium productivum agendi naturaliter et libere respectu ejusdem termini, cum sint oppositi modi principiandi, sed quin unum principium
25 productivum habeat istos duos modos principiandi, unum naturalem et alterum liberum, respectu diversorum terminorum, non videtur inconueniens – pono exemplum de voluntate nostra, que una manens est, et principium liberum respectu actus volendi, et principium naturale respectu actus inmutandi intellectum ad
30 noticiam sui : nam sicut rosa naturaliter inmutat intellectum ad noticiam sui, sic eciam et voluntas, nec est in potestate sua quod ipsa presente intellectui potenti eam concipere, quod causet noticiam sui vel non causet in intellectu, ymmo necessario et naturaliter causat in ratione objecti noticiam sui, vel determinat
35 intellectum ad noticiam sui sicut et alia objecta naturalia. Igitur modi oppositi vel disparati principiandi – modi inquam respectivi respectu diversorum terminorum – possunt inesse eidem principio productivo, licet non respectu ejusdem termini.

2 idem EV] om. R – 4 in EV] ad R – productiva ER] om. V – 8 adhuc EV] ad hoc tibi R – 9 principii ER] ipsius principii V – 10 termini VR] terminum E – 11 isti modi EV] isti quattuor modi R – 13 aliquod EV] aliud R – 16 dictum EV] productivum VR – 17 unius EV] om. R – 21 dicemus EV] dicamus R – 24 sed quin VR] secundum quod E – 25 principiandi EV] producendi R – 28 que EV] quia R – et EV] om. R – 32 intellectui VR] conceptui E – 34 determinat VR] terminat E – 35 alia EV] cetera R – 36 vel EV] et R.

<Dubitacio> Habet autem dubitacionem ex dictis trahens originem : dictum est enim quod isti modi ‘agere naturaliter’ et ‘agere libere’ possunt inesse eidem principio productivo respectu diversorum terminorum, licet non respectu ejusdem termini ; sed
5 ex hoc oritur gravis dubitacio, quoniam quando aliquid superius commune dividitur per duas differentias oppositas, nichil quod cadit sub uno membro divisionis cadit sub altero nec predicacionem illius recipit – pono exemplum : substantia enim dividitur per corporeum et incorporeum, et nichil quod cadit sub
10 corporeo recipit predicacionem incorporei, quoniam diversorum generum et non subalternatim positorum diverse sunt species et differentie ; sed principium productivum dividitur per istos duos modos agendi, scilicet agere ‘libere’ et agere ‘naturaliter’, quoniam omne agens liberum vel agens naturale, ergo nichil quod per se
15 cadit sub agente naturali potest cadere sub agente libero, nec e converso. Et ultra sequitur quod isti duo modi non poterunt convenire eidem principio productivo. <R/> Dissolutio autem hujus dubitacionis stat in hoc quoniam idem posset argui de modo agendi necessario et libere : quod non potuerunt cadere sub
20 eodem membro, nec convenire eidem principio.

– Sed forte dices quod : Isti modi agendi ‘necessario’ et ‘libere’ non dividunt principium productivum in communi sicut faciunt modi agendi ‘naturaliter’ et ‘libere’.

– Respondeo quod : Nec modi agendi ‘necessario’ et ‘libere’
25 dividunt principium productivum, nec modi agendi ‘naturaliter’ et ‘libere’ (quoniam tunc – sicut arguis et bene – non possent convenire eidem principio productivo), sed agere naturaliter et libere sunt differentie divisive modi agendi, non principii productivi : ideo non possunt convenire eidem modo agendi
30 respectu ejusdem termini (scilicet agere naturaliter et libere), licet convenire possint eidem principio productivo ; ‘naturale’ ergo et ‘liberum’ dividunt modum principiandi et non ipsum principium, ideo eidem modo convenire non possunt ; similiter autem modus agendi necessario et contingenter respectu ejusdem termini sunt
35 modi oppositi, nec conveniunt eidem modo, ymmo ipsum ex opposito condividunt, licet possint convenire eidem principio.

3 productivo EV] productive R – 6 commune EV] om. R – nichil EV] vel R – 7 cadit sub altero EV] om. R – 10 corporeo V] incorporeo ER – recipit predicacionem incorporei E] add. nec e converso V, potest cadere sub corporeo R – 12 diverse sunt species et differentie ER] etc. V – 14 agens E] add. vel est agens VR – liberum vel agens naturale EV] naturale vel liberum R – 17-18 dissolutio...stat in hoc ER] respondeo V – 24 modi EV] modus R – 26 nec modi agendi naturaliter et libere EV] om. R – 29 modo EV] modi R – 30 scilicet agere EV] licet igitur agere R – licet EV] om. R – 32 naturale ergo et liberum EV] hoc est quod naturale et liberum non sunt differentie divisive principii productivi sed quia naturale et libere R.

5 <4> Quarta conclusio sit talis: primus motor immobilis
amat aliquid extra se. Hec probatur, quoniam intelligit aliquid^a
extra se, ergo et potest aliquid diligere extra se, quia quidquid
potest actu intelligendi apprehendi potest aliquo actu voluntatis
prosequi vel attingi – equalis enim ambitus est objectum
intellectus et voluntatis, quoniam omne contentum sub ente
fertur esse objectum utriusque.

10 – Et si dicas quod: Primum movens bene aliquid extra se
amat eminenter, quia amat essenciam suam que est omnia
eminenter, nichil tamen amat extra formaliter,

– dicitur quod: Non tantum amat aliquid extra se
eminenter, ymmo amat aliquid extra formaliter sicut intelligit
aliquid extra se formaliter, quia formaliter intelligit se non esse
asinum ergo et formaliter vult se non esse asinum.

15 <5> Amplius autem manifestum est quod primum movens
immobile amatur ab alio amante extra se formaliter, quoniam a
motore intrinseco primi mobilis amatur necessario. Motor autem
convinctus amat formaliter motorem separatum intensius quam
potest, et ejus dilectione tantum delectatur quod ipse est totus
voluptuosus, et fertur quod ipse amat ipsum plus quam se et prius
20 quam se. Ergo et econverso motor separatus reamat motorem
convinctum qui sic voluptuose eum amat.

<De productione objecti in esse-volito>

25 Perscrutandum igitur restat de productione objecti in esse-
volito: an scilicet primum movens immobile producat alia objecta
a se extra se in esse-volito, quod quidem esse-volito sit aliquid
distinctum ab ipsa volicione que est aliquid absolutum.¹

30 Dicamus igitur quod sic, et sit ista prima conclusio: <1>
voluntas primi motoris producit complexiones contingentes in
esse-volito. Hec probatur, ad cujus probationem premitto duas
proposiciones. [1] Prima sit talis: omne objectum quod de novo
transit de ‘non-esse-volito’ ad ‘esse-volito’ pro aliquo instanti
necessario infert aliquod novum additum vel adjectum, ex parte
objecti vel ex parte voluntatis seu volicionis. Hec propositio tenet
in virtute primi principii, quoniam non est transitus de
35 affirmatione ad negacionem (vel econverso) nisi aliquid adveniat

2 aliquid EV] aliud R, et sic semper – 13 quia formaliter intelligit EV] om. R – 18
quam ER] quantum V – 19 ejus EV] in ejus R – ipse VR] ipsum E – 20 ipse EV]
om. R – 21 et prius quam se EV] om. R – 22 amat EV] add. et cetera sequitur R –
24 immobile EV] simpliciter immobile R – 29 premitto EV] promitto R – 32
adjectum ER] abjectum V – 33 voluntatis E] volentis VR.

vel abjectum fuerit ; si enim omnia se habent uniformiter sicut prius, non apparet causa aliqua quare non verificatur affirmativa modo sicut prius : quod enim affirmativa nunc sit falsa et prius erat vera non potest esse, si omnia se habeant uniformiter nunc
5 sicut tunc.

[2] Proposicio secunda sit ista : retenta unitate et tota entitate actus absoluti voluntatis primi motoris, potest voluntas ejus de novo transire super objectum super quod prius non transibat, ita quod objectum transit de novo de non-esse-volito ad
10 esse-volitum – patet hoc in omni complexione contingenti, nulla omnino facta novitate ex parte objecti in esse reali.

Premissis istis duabus propositionibus, formetur sic ratio : omnis voluntas de novo attingens aliquod objectum quod prius non attingebat necessario habet aliquem actum novum,
15 absolutum vel respectivum, per quem de novo attingit ipsum – hec probatur per propositionem primam ; sed voluntas de novo potest attingere aliquod objectum sine aliquo absoluto novo in objecto nec in voluntate seu volicione (quantum ad aliquid absolutum) – hec patet per secundam propositionem ; ergo
20 oportet in voluntate sic apprehendente de novo esse aliquem actum novum alium ab actu illo absoluto, et hunc novum actum respectivum voco ‘productionem objecti in esse-volito’.²

Concludamus igitur quod voluntas primi motoris necessario producit complexiones contingentes in esse-volito si actu et de
25 novo velit eas.

<2> Secunda conclusio sit talis : voluntas primi motoris necessario producit complexiones necessarias in tali esse-volito. Et licet hec conclusio non possit probari per illam viam sicut prima, quia ibi non est transitus de affirmatione in negacionem (et
30 econverso) sicut in complexione contingenti, conformiter tamen est dicendum quod est ibi productio sicut hic.

<3> Tercia conclusio sit talis : quod voluntas primi motoris producit terminos simplices et quidditates simplices in esse-volito eadem ratione sicut et alia (scilicet sicut complexiones
35 contingentes et necessarias).

I abjectum fuerit *EV*] abiciatur *R* – 2 verificatur *EV*] verificabitur *R* – affirmativa *ER*] affirmativo *V* – 6 unitate *ER*] veritate *V* – 7 absoluti *V*] absolutum *ER* – primi motoris *EV*] *add.* immobilis *R* – 9 de novo *EV*] *om.* *R* – 14 aliquem *R*] aliquod *EV* – 15 quem *R*] quod *EV* – 16 probatur per *EV*] patet per *R* – 17 aliquod *EV*] aliud *R* – 18 in objecto *EV*] nec in objecto *R* – 19 ergo *EV*] *add.* de necessitate *R* – 20 apprehendente *VR*] apprehente *E* – aliquem *VR*] aliquod *E* – 21 alium *VR*] *om.* *E* – 24 et *EV*] *om.* *R* – 26 necessario] *om.* *VR*.

<Quid sit esse-volitum>

Et si queras qualis entitas sit huiusmodi ‘productio objecti in esse-volito’, et quid sit illud ‘esse-volitum’, dicitur quod est quedam productio passiva pertinens ad genus passionis, sicut ‘esse-cognitum’. Istud ‘esse-volitum’ eciam est quoddam esse
5 secundo adjacens, et quedam existencia diminuta qua aliquid formaliter de novo existit in voluntate in qua prius non existebat – et hoc specialiter verum est de esse-volito complexionis contingentis quod de novo producitur.³

<Cujus ‘esse-volitum’ est productio et existencia ?>

Habet autem dubitationem magnam cum dicitur quod
10 ‘esse-volitum est quedam existencia et quedam productio passiva’: cujus sit productio et existencia, an objecti voliti vel spiritus volentis quod spiret se versus amatum ?

Palam autem quod de hoc sunt varii modi dicendi. <1>
Unus autem modus sit talis : quod amans vi amoris intencionaliter egreditur et fertur in amatum, ut sic amans capiat ‘esse-spiratum’
15 et ‘egressum’ versus amatum. Racionem autem assignant signo, quod transformaciones corporee sequentes motus anime tales sunt realiter quales sunt motus anime intencionaliter – unde, quia timor est quedam ‘fuga anime’ spiritualis, concomitatur ipsum
20 realis fuga sanguinis ad cor ; sed motum amoris existentis in mente concomitatur effusio humoris sanguinei extra cor : liquescit enim et liquorem emittit cor amantis in ordine ad amatum, et concomitatur effusio suspirii – ergo nichil aliud est intencionaliter amor quam quedam ‘spiritualis lacio anime in amatum’, et ita
25 amans capit esse intencionaliter extra se. Adhuc autem est communis animi conceptio quod amans transfertur in amatum : ex voto enim diligentis et amantis, amans ydemptificat se amato et optat fieri unus spiritus cum eo, et sic amans semper extra se procedit.

30 <2> At vero modus alius disparatus ab isto asseritur tanquam verus, ponens quod amans non producit se mediante

5-6 aliquid formaliter de novo existit EV] a. de n. fol. e. R – 10 volitum EV] voliti R – est EV] sit R – 11 sit EV] scilicet R – 16 egressum EV] egressus R – racionem R] racione EV – assignant signo V] assignata assigno E, assignat a signo R – 17 transformaciones E] transmissiones V, transmutationes R – motus anime EV] actus vel anime R – 18 quia EV] om. R – 19 fuga anime spiritualis ER] fuga spiritualis ipsius anime V – 21 concomitatur EV] concommunicatur vel concomicatur R – humoris ER] liquoris vel humoris V – 23 effusio ER] emissio V – intencionaliter ER] intentior V – 24 lacio EV] lativo (?) R – 26 amans transfertur in amatum EV] amans amore unit seu intimat se amato R – 27 enim EV] in R – amantis ER] add. ipsum V – se EV] amans se R – 29 procedit EV] producit R.

amore in esse-egresso, lato vel spirato, sed magis est objectum
quod appetit et diligit <quod producitur> in esse-volito, et hoc
conformiter sicut de esse-cognito, quoniam sicut intellectus
producit objectum in esse-cognito, quod quidem esse-cognitum
5 est quedam existencia spiritualis et diminuta qua objectum existit
in intellectu, sic uniformiter amans producit objectum amatum in
esse diminuto quod dicitur 'esse-volitum' vel 'esse-amatum', quod
quidem esse-volitum est quoddam esse secundo adjacens ipsius
objecti voliti, et quedam existencia spiritualis illius in anima.
10 Palam autem quod, sic ponendo, omnia illa que dicta sunt pro
modo alio possunt salvari, quoniam, ex productione talis objecti
in esse-volito et amato vi amoris et talis expressionis objecti in tali
esse-amato, concomitatur quedam corporalis effusio humoris
sanguinei versus amatum et visibilis emissio suspirii, et
15 ydemptificat se amans cum tali amato in tali esse posito, ut amans
verius sit ubi amat quam ubi animat; nec oportet quod spiritus
amantis ponat se in tali esse-amato vel egresso, sed sufficit quod
objectum amatum in tali esse ponatur.⁴

<In quo subjective ponitur tale esse-volitum ?>

20 Amplius autem dubitacionem habet de tali esse-volito: in
quo subjective ponatur, an in ipso objecto volito, vel in ipso
volente, vel ejus voluntate seu volicione?

Dicamus autem, pro solucione hujus dubitacionis, quod tale
esse-volitum, licet sit vere accidens et pertinens ad genus
passionis, nusquam tamen est subjective 'inherenter' et
25 'informative', sed bene est in subjecto 'terminative', scilicet in
prima volicione absoluta primi motoris cui innitur, que terminat
ejus dependenciam absque tamen omni inherencia et
informacione quantumcumque. Duas enim habitudines habet
subjectum ad formam quam recipit: unam qua ejus
30 dependenciam terminat (et ista est perfectionis), et aliam qua
informatur ab accidente. Primam autem habitudinem habet
voluntas primi motoris ad ipsum esse-volitum, quod est in
ipsamet tanquam in subjecto 'terminative', non autem
'informative'.

*I sed EV] quod R – est E] illud VR – 3 conformiter VR] confirmatur E – de EV] in
R – intellectus ER] intelligens V – 6 est quedam...in intellectu EV] om. R – 7-8
esse-volitum...quoddam EV] om. R – 12 amoris EV] amorum R – 14 sanguinei EV]
non leg. R – 16 amans verius sit EV] verius sit anima R – 23 pertinens EV]
permanens R – 25 informative EV] formative R – subjecto EV] objecto R – 26
prima EV] ipsa R – 28 quantumcumque E] quacumque VR – 29 qua*] que E, quia
V, quod R – 30 qua E] quia V quod R – 31 ab accidente EV] add. et ista est
inperfectionis quia recipit perfectionem ab alio R – 32 esse volitum EV] volitum
esse R – 33 in subjecto terminative EV] in subjecto in subjecto dico terminative R –
non autem EV] add. in subjecto R.*

<De futuris contingentibus>

Amplius autem, de voluntate primi motoris, <1> an sit regula prima contingentium perscrutemur, <2> et si futura contingencia prius determinantur a voluntate quam intellectus intelligat illa perscrutandum.

5 <1> Manifestum est autem ex dictis in *Methaphisica* de contingencia ('an sit in rebus' et 'quid sit')^a, quoniam contingencia in rebus existit, aliter tollatur omne consilium et omnis sollicitudo, et periret omnis policia. Dicamus igitur a quo sit in rebus
10 contingencia: quoniam est <ex> concursu causarum naturalium, quia concursus earum adinvicem est contingens, cum possit multipliciter inpediri; adhuc autem et ex voluntate nostra que libere et contingenter vult que vult, ut movere manum vel
15 oculum; contingencia eciam est ex voluntate primi motoris, que contingenter vult alia extra se et inperat, et hec contingencia est omnino prima propter ordinem essencialem causarum.

Concludamus igitur quod voluntas primi motoris est prima regula omnium contingentium, quoniam cum sit prima libera et prima causa respectu omnium que sunt ad extra, si ipsa non agat inperando et determinando, alie nichil agerent. Ex hoc sequitur
20 quod omnis effectus in universo est contingens, quoniam ubi una causa concurrens est contingens, totus effectus est contingens; voluntas primi motoris concurrat cum omni causa secunda, igitur ipsa est contingens.

25 <2> Perscrutemur autem an voluntas primi motoris determinet alteram partem futuri contingentis prius quam intellectus illam intelligat vel non.

[1] Fertur a quibusdam quod sic, et modus ponitur talis: ante omnem actum voluntatis intellectus primi motoris apprehendit terminos simplices et complexiones necessarias;

2 perscrutemur EV] proscrutandum R – 3 determinantur EV] determinantur R – voluntate ER]add. primi motoris V – 4 perscrutandum EV] inquirendum R – 5 metaphisica E] add. nostra VR – 7 tollatur EV] tolleretur R – 9 causarum EV] non leg. R – 10 quia EV] et R – 12 que vult V] et que vult E om. R – 14 alia EV] om. R – alia extra se VR] ex se E – inperat E] contingenter illa imperat V, inperat R – 17 prima libera E] prima regula et primo libera V, primo libera R – 18 omnium EV] earum R – 19 alie ER] add. cause V – 20 est contingens quoniam EV] sicut est contingens quod R – 20-21 quoniam ubi una causa VR] om. E – est contingens VR] om. E – 23 igitur ipsa E] ipsa autem circa omnia quae sunt extra V, ipsa autem R – 27 et EV] quia R – 28 omnem EV] non leg. R.

^a Cf. *Métaph.*, lib. VI, cap. 1, fol. 31 va sq.

offert autem intellectus ipsi voluntati utramque partem contradictionis complexionis contingentis (ut quod possibile est pluvare sub cane, et possibile est non pluvare), sed neutram partem determinate intelligit evenire ante determinationem voluntatis, sed tunc voluntas se determinat ad unam partem contradictionis (utpote determinat se quod pluat sub cane), et tunc intellectus intelligit illam evenire.

– Et si queras que sit illa determinatio qua voluntas se determinat,

– dicitur quod duplex est determinatio, una activa et alia passiva, unde est quedam actio inferens passionem; que determinatio activa et passiva ante omnem actum intellectus sunt a voluntate elicitae, licet non volite – quoniam aliquid est bene a voluntate elicitum quod non est precognitum, nichil tamen est a voluntate volitum quod non sit precognitum.

Futura ergo contingencia non cognoscit intellectus nisi prima determinatione voluntatis. Racio hujus est ista, quoniam, quidquid intellectus apprehendit ante omnem actum voluntatis, necessario et naturaliter apprehendit, et talis noticia necessario et naturaliter est vera; et per consequens, si illa precognicio esset illa noticia, necessario et naturaliter eveniret, et sic tolleretur omnis contingencia.

[2] At vero, licet iste modus sit probabilis, non tamen necessarius, sicut fertur, quoniam videtur quod nulla sit necessitas ponere hic talem determinationem voluntatis primam intellectioni futuri contingentis, quoniam sine omni tali determinatione prima ipsa voluntas potest movere alteram partem contradictionis in actu, et similiter determinate causare noticiam alterius contingentis partis. Et ratio est ista: quoniam omnis causa indeterminata, sicut potest determinare vel non determinare se ipsam nullo alio primo (alias esset processus in infinitum), ita potest alteram partem contradictionis ponere determinate sine aliqua determinatione prima, et etiam manens indeterminata potest causare noticiam determinatam alterius partis contradictionis ad quam est indeterminata; et per consequens videns causam illam indeterminatam potest determinate

3 pluvare...pluvare ER] pluvare...pluvare V – 6 utpote EV] ut pro te R – se EV] om. R – pluat EV] pluet R – 7 intellectus intelligit illam EV] illam partem intelligit R – 13 aliquid EV] aliud R – bene EV] om. R – 15 nichil...precognitum EV] om. R – 18 apprehendit EV] intelligit apprehendit R – ante EV] an R – 25 primam ER] primam V (et sic de aliis) – 25 intellectioni VR] intellectam E – 26 quoniam EV] quod R – 27 movere E] ponere VR – 30 vel non determinare EV] om. R – 31 nullo EV] nullo modo R – in infinitum R] infinitum EV – 32 alteram partem contradictionis V] alteram contradictionis E, contradictionem R – 35 videns ER] intellectus videns V.

cognoscere alterum contradictoriorum effectuum contingenter
dependencium ab illa causa, vel saltem voluntas omnino
indeterminata potest determinare immediate intellectum se ipsa
nulla determinacione prima, que dicatur ‘actio de genere actionis’
5 (sicut objectum determinat potenciam ad determinatum
conceptum exprimendum, absque hoc quod agat aliquid in
potenciam. Palam igitur quod intellectus primi motoris, videns
essenciam suam et voluntatem que est indeterminata respectu
contingencium, sine omni determinacione voluntatis prima,
10 cognoscit determinate futurum contingens ac si voluntas esset
determinata et naturaliter agens. Cum igitur ‘non est ponenda
pluralitas sine necessitate’, videtur quod talis determinacio
voluntatis ad cognoscendum futurum contingens frustra ponatur.

<3> Amplius autem, loco tercio, dicitur quod intellectus
15 ante omnem determinacionem voluntatis intelligit futura
contingencia. Hec probatur, quoniam intellectus cognoscens
causam totalem alicujus effectus (inquantum cognoscibilis est)
cognoscit effectum ejus antequam eciam ponatur in actu,
quoniam, sicut causa totalis continet effectum quantum ad
20 entitatem, sic et quantum ad intelligibilitatem; sed intellectus
primi motoris cognoscit perfecte inquantum cognoscibilis est
voluntatem ejus, que est causa totalis respectu contingencium;
ergo, absque quacumque determinacione prima, intellectus
cognoscit futura contingencia.

25 – Et si dicas quod: Illa propositio, scilicet quod ‘intelligens
perfecte causam totalem alicujus effectus intelligit eciam illum
effectum, eciam antequam in actu ponatur’, verum est de causa
totali naturali, non autem de causa totali libera cujusmodi est
voluntas.

30 – Sed istud non inedit, quoniam sicut propter
continenciam* cause naturalis concedimus quod intellectus,
cognoscens continens, cognoscit et contentum, sic conformiter,
propter continenciam virtualem cause libere, debet concedi quod
intellectum videns voluntatem perfecte et distincte quantum

I contradictoriorum effectuum VR] contradictorium effectum E – 4 actionis EV] non leg. R – 6 aliquid EV] aliud R – 7 potenciam VR] potencia E – igitur EV] autem ex dictis R – 12 sine necessitate EV] ibi nulla videtur necessitas R – videtur EV] sequitur R – 17 inquantum EV] quantum R – cognoscibilis EV] cognoscibilis R – 18 cognoscit EV] cognoscit R – in actu VR] in effectum E – 19 totalis EV] totaliter R – 20 intelligibilitatem EV] cognoscibilitatem R – 21 primi motoris EV] primi motorum R – inquantum EV] quantum R – 26 intelligens perfecte EV] intellectus perfecte intelligens R – 27 ponatur EV] sit positus R – verum EV] vera R – 28 libera EV] libero R – continenciam*] add. naturalem V, contingenciam E, add. virtualem R – 32 continens VR] contingens E – contentum EV] intentum R – 33 continencia VR] contingencia E.

visibilis est, quod videt virtualiter omnia contenta in ipsa, et per consequens futura contingencia. Attamen non sequitur ex hoc quod omnia eveniant ex necessitate, quoniam intellectus videt illa evenire sicut ipsa sunt nata evenire, et ideo videt illa contingenter
5 evenire sicut ipsa contingenter eveniunt, quia sicut noticia sequens futurum contingens (vel determinacionem futuris contigentis) nullam inportat necessitatem, sic nec noticia precedens.

<Dubium> Licet igitur ista sint probabiliter dicta, restat tamen semper dubium quomodo intellectus poterit transire de
10 affirmacione in negacionem, ex quo voluntas uniformiter se habet, ex quo nulla sit variacio in determinacione voluntatis. Responcionem quere.

<De comparacione intellectus et voluntatis>

De comparacione autem voluntatis et intellectus, et actus intelligendi et volendi, aliqua sunt dicenda.

15 <1> Dicamus igitur quod intellectus primi motoris est prior voluntate prioritate originis, similiter autem et actus intelligendi actu volendi. Racio hujus est quoniam priores sunt potencie apprehensive quam appetitive, similiter autem et actus
20 apprehensivi priores sunt actibus appetitivis : prius enim animalia apprehendunt quam prosequantur vel fugiant – consimiliter de actu intelligendi, quoniam sicut fertur (ymmo experimur in nobis), invisum possumus diligere, incognita autem nequaquam. Ideo actus intelligendi videtur esse prior actu volendi prioritate naturali, a qua non convertitur consequencia (sequitur diligit ergo novit, et
25 non convertitur consequencia).

<2> Secunda propositio sit ista : voluntas prior est intellectu, et actus volendi actu intelligendi, prioritate perfectionis. Hec probatur, quoniam actus intelligendi est propter actum volendi qui est finis illius, tum quia potencia libera et dubia sui

I videt virtualiter omnia contenta *ER*] videt omnia virtualiter contenta *V* – 4 evenire *EV*] *add.* si illa contingenter eveniunt *R* – 5 eveniunt *ER*] evenient *V* – 7 inportat *ER*] imponit *V* – 10 affirmacione *EV*] una affirmacione *R* – 11 ex quo *EV*] *add.* etiam *R* – 12 responcionem quere *EV*] scilicet racionem queris *R* – 19 apprehensivi *EV*] apprehensionis *R* – priores sunt *EV*] *om.* *R* – 19-20 animalia...fugiant *ER*] aliqua apprehendimus quam prosequamur vel fugiamus *V* – 21 intelligendi *EV*] *om.* *R* – immo experimur in nobis *VR*] ratio exprimitur in rebus *E* – 22 invisum *VR*] in visu *E* – 23 naturali *EV*] nature *R* – 25 sequitur...consequencia *ER*] *om.* *V* – 29 qui est *V*] et *E*, et actus volendi est *R*.

actus a principio usque in finem videtur nobilior potencia naturali et necessario agente.

– Et si dicas quod : Sic dicere est dimittere Aristotelem in contradictionem, qui ponit felicitatem in contemplacione prime intelligencie (10 *Ethicorum*),^a

– dicitur quod : Non tantum in contemplacione, sed eciam in ejus dilectione, nec excludit amorem – ymmo includit, ut patet 12° *Methaphisice* ubi dicit quod prima intelligencia movet alias in racione desiderati et amati.^b

<Dubitacio de prima proposicione>

10 Habet autem dubitacionem de hoc quod dictum est, quod
'actus intelligendi est prior origine et natura, a qua non convertitur
consequencia, ipso actu volendi', si omnino hec consequencia sit
necessaria : si actus volendi sit, quod necessario actus intelligendi
sit. Fertur a quibusdam quod non absolute, quoniam nullam
15 includit contradictionem actum volendi existere actu intelligendi
non existente, cum sint distincti realiter et absoluti, et unus non
dependat essentialiter ab alio nec in racione cause efficientis, nec
conservantis, nec materialis et subjective, nec formalis, nec finalis
– ergo unus potest esse sine alio, et econverso. Attamen qui vult
20 sequi dictum commune potest assignare talem racionem : quod
ordo nature ex natura rei habet hoc quod unum exigit aliud ad
suam existenciam actualem, nec potest existere alio non existente
– et pono exemplum de libro *Predicamentorum* capitulo 'de
relacione' : dictum enim fuit ibi quod relacio nullo modo potest
25 existere in rerum natura sine termino, et illo ablato tollitur, et illo
posito ponitur, et hoc natura rei habet – nec est alia causa
querenda nisi quia hoc est hoc –, et illa relacio non dependet
essentialiter a termino nec in racione cause conservantis nec
efficientis, nec breviter in aliquo genere cause.^c Ita potest dici de
30 actu volendi et intelligendi : quod actus volendi non potest in
rerum natura existere nisi existente actu intelligendi, nec est causa
alia nisi quia hoc est hoc.

1 a EV] et R – 10 de EV] ex R – 11 origine EV] ordine R – 12 si EV] sed si R – 13 si EV] quod si R – 12-13 si omnino...actus volendi VR] om. E – 14 quibusdam ER] pluribus V – 16 distincti EV] distincta R – 17 dependat R] dependeat EV – 21 ex EV] et R – 22 existentiam VR] essenciam E – 24 relatione V] om. E, racione R – 26 et hoc natura rei habet EV] ex natura rei habet hoc R – 27 illa EV] cum R – 29 conservantis nec efficientis EV] efficientis nec conservantis nec subjecti R – 31 existente actu EV] existat actus R.

^a Aristote, *Eth. à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 2004, chap. 11, p. 524-533 [X, 1077a7 – 1078b 24]

^b Aristote, *Métaph.* Λ, trad. cit. p. 391-394 [1072a 25 – b 30].

^c Cf. *Predic.* fol. 82v ab.

**<De comparacione voluntatis primi motoris
et aliorum motorum>**

Amplius autem de comparacione voluntatis primi motoris et aliorum motorum ad invicem, nec non et de libertate voluntatis in quo consistit, perscrutandum.

5 <1> Sit igitur prima conclusio : voluntate primi motoris non agente, voluntas aliorum motorum penitus non agit. Racio hujus : quoniam in ordine essentiali causarum, prima non causante, alie non causant – de hoc tamen inferius prolixior erit sermo.

10 <2> Ad hanc autem propositionem sequitur secunda : voluntas primi motoris potest supplere vicem aliarum. Racio : quoniam eminenter continet causalitatem earum, cum sit infinita in vigore ut dictum est in *Phisicis*.^a

15 <3> Tercia propositio est ista : quod voluntas primi motoris potest suspendere actum cujuscumque voluntatis secunde, quoniam non concausando cum ea suspendit.

<4> Quarta conclusio sit ista : voluntas primi motoris prius causat quam voluntas secundi. Racio est ista : quoniam causa prima, cum sit superior omni variacioni, prius et plus influit quam secunda.

20 – Et si queras qua prioritare sit prior, an tempore, vel originis, vel nature,

– patet quod non prius causat prioritare temporis, quoniam si sic, prius causaret et poneret effectum in actu quam causa secunda, tunc causa secunda non posset illum effectum ponere, 25 aliter bis poneretur (nam facere illud quod factum est nichil est facere) ; adhuc autem nec prius causat prioritare originis, sed sicut simul agunt simultate temporis, ita simul causant simultate originis et generacionis – nisi dicas quod voluntas primi motoris prius origine producit quam voluntas secundi, quoniam ‘a se’ producit, 30 alia autem non ‘a se’ sed ‘ab alio’, et in isto sensu posset concedi, sed de tali modo prioritatis originis hic non intendimus loqui, sed de prioritare originis proprie loquendo (de qua fuit dictum in

2 ad invicem EV] om. R – 4 prima conclusio EV] ista nostra conclusio R – 5 non EV] nichil R – 9 non causant...propositionem EV] om. R – 16 motoris EV] motorum R – 18 variacioni EV] variacione R – 19 influit E] add. super causatum VR – 23 causat...causaret et EV] om. R – 24 tunc causa secunda VR] om. E 25 – 26 bis EV] idem bis R – 28 originis R] add. et generis V, add. et generacionis R – 31 de tali...originis EV] in tali prioritare originis R.

^a Cf. *Physica*, lib. V, cap. 4, fol. 66 vb.

Methaphisica : ibi enim potes videre de triplici ordine originis^a) ;
palam autem quod voluntas primi motoris prius causat prioritate
nature, quoniam perfectior est quam secunda, nec videtur quod
alia prioritate prius ponat effectum quam secunda.

5 – Et si arguas quod : Voluntas primi motoris necessario
prius origine producit effectum in esse-volito quam voluntas
secundi motoris, quoniam nichil potest velle voluntas secundi
motoris nisi prius determinetur a prima, ergo et prius producit
effectum in esse reali quam causa secunda, et hoc prioritate
10 originis proprie dicta,

 – respondeo tibi : Concedi potest antecedens – quod
voluntas primi motoris prius ponit effectum in esse-volito –, licet
posset calumpniari antecedens, quoniam posset dici quod
voluntas nostra potest ponere objectum in esse-volito vel nolito
15 absque hoc quod voluntas primi motoris prius ponat illud in esse-
volito vel nolito. Quidquid autem sit de antecedente, nego
consequenciam, quoniam non est necessarium, si voluntas primi
motoris prius origine producit objectum in esse intencionali, quod
ipsum prius origine producat in esse reali. Racio est ista : quoniam
20 voluntas primi et voluntas secundi non concurrunt ad
productionem objecti in esse-volito, sed voluntas primi totaliter
ponit objectum in esse-volito, et similiter voluntas secundi
totaliter producit objectum in esse intencionali, nec in aliquo ibi
concurrit voluntas primi nec actio ejus ; et ideo, quod voluntas
25 primi et voluntas secundi producant objectum in esse intencionali,
hoc non est duabus productionibus parcialibus concurrentibus ad
unum effectum, sed duabus totalibus respectu unius effectus et
dubie <se> habentibus secundum prius et posterius : unum
namque objectum potest produci pluribus productionibus
30 totalibus et in esse intencionali, et simul et successive, licet non in
esse reali. Sed voluntas primi et secundi concurrunt parcialiter ad
producendum effectum in esse reali, et per consequens simul
simultate temporis et simultate originis et generacionis, quarum
productionum parcialium neutra per se sumpta sine alia posset
35 ponere effectum, sed tantum ambe simul possunt ponere

*I methaphisica EV] nostra methaphisica R – 3 prioritate nature R] prioritate
originis nature EV – videtur EV] om. R – 4 effectum ER] add. in actu V – 6
effectum EV] objectum R – 8 voluntas secundi motoris EV] causa secunda R – 10
proprie EV] prius R – 11 antecedens ER] om. V – 12 effectum EV] objectum R –
14 vel nolito EV] om. R – 20 voluntas secundi EV] secundi motoris R – 21 primi
EV] add. motorum R – 22 esse volito EV] esse intencionali R – secundi VR] om. E
– 24 quod EV] om. R – 28 et dubie E] ordine V, ordinem R – 30 et E] add. hoc VR.*

^a Cf. *Metaph.*, lib VI, cap. 2, fol. 33 va.

effectum. Oportet igitur quod simul agant simultate originis et temporis, licet sit ibi ordo nature.

**<In quo consistit ratio
libertatis>**

Perscrutandum igitur restat in quo consistit proprie ratio libertatis voluntatis, prout voluntas est communis omni voluntati
5 tam primi motoris quam aliorum. De hoc enim variantur sapientes, et sunt quinque dicta super hoc progenitorum nostrorum.

<1> Primus modus assignandi rationem libertatis : quoniam consistit, ut fertur, in ‘posse hoc elicere vel oppositum
10 ejus’ – oppositum dico, non contrarium, quoniam hoc potest agens naturale, sed in oppositum contradictorium, quoniam potest hoc elicere vel non elicere nullo impedimento concurrente, sed omnibus approximatis et non inpeditis adhuc potest agere vel non agere.

<Inprobacio> Palam autem quod iste modus calumpniabilis est, quoniam si libertas staret in contingencia, tunc voluntas primi non esset libera respectu omnis objecti, quoniam non respectu sui cum necessario se velit et diligat et alia a se
15 quantum ad terminos simplices, licet non quantum ad complexiones contingentes. Similiter voluntas secundi motoris non esset libera nec respectu sui nec respectu primi clare visi, quoniam in illa necessario tendit (sicut fertur). Sicut igitur contingencia non repugnat agenti naturali, sic nec necessitas libertati.⁵

<2> Adhuc autem secundus modus assignandi libertatem voluntatis est talis : quod ratio libertatis est in posse hoc et oppositum ejus, non respectu actus volendi primi qui est quedam qualitas absoluta, vel se habens per modum qualitatis, sed respectu actus secundi qui est productio objecti in esse-volito,
20 quoniam libere et contingenter transit voluntas super objectum in tali esse intencionali, licet necessario et naturaliter insit sibi ipsa volicio absoluta.

<Instancia> Palam autem quod iste modus habet instanciam, quoniam primus motor non tantum necessario habet

4 prout EV] inquam prout R – 5 variantur E] varie opinantur VR – 6 progenitorum EV] genitorum R – 8 rationem libertatis EV] causam libertatis voluntatis R – 10 dico non EV] non dico R – 11 contradictorium EV] contradictionum R – 13 approximatis EV] appropriatis R – 20 complexiones EV] terminos R.

actum volendi absolutum respectu sui, ymmo necessario producit se in esse-volito, et forte etiam respectu aliquorum aliorum.

– Et si queras : In quo differt iste modus a primo ?

– Potest dici quod primus modus ponebat rationem
5 libertatis consistere in contingencia actus primi absoluti, sed secundus in contingencia actus secundi, qui est respectu transitus super objectum quantum ad esse intencionale, scilicet quantum ad esse-volitum vel nolitum ; ipsa autem volicio absoluta et productio objecti in esse-volito distinguuntur sicut absolutum et
10 respectivum, et sicut ens absolutum et ens intencionalem et diminutum, sicut dictum fuit in libro *Predicamentorum* capitulo ‘de passione’.^a

<3> Amplius autem tercius modus assignandi rationem libertatis est talis : quod ratio libertatis consistit in delectabiliter et
15 eligibiliter operari et voluntarie, et in actu conplacencie. Hec probatur, quoniam voluntarium et liberum idem sunt, sicut violentum et involuntarium ; tum etiam quia actus conplacencie, cum sit gracia sui, semper redditur pro causa, nam cum aliquis petit : ‘quare hoc fecisti ?’, respondetur : ‘quod placet’, et sic
20 semper actus conplacencie redditur pro causa.

<Inprobacio> At vero, licet iste modus assignandi sit multum racionabilis, non tamen placet aliquibus. Racio est
25 quoniam tunc quelibet potencia anime esset libera, cum conplacere in objecto sibi convenienti et in receptione actus convenientis.

– Sed forte dices quod non, quia solus appetitus rationalis est receptivus delectacionis. Et si ulterius dicas quod : Tunc bruta habebunt potenciam liberam, quoniam delectabiliter agunt, quod non videtur verum, quoniam agunt mere naturaliter,

– hic dicitur quod : Pueri et animalia habent multum de
30 libero, licet nichil habeant de dubio sui actus. Unde notandum quod liberum uno modo opponitur necessario, et sic non est in brutis nec in pueris, alio modo opponitur violento, et sic est in eis quia non agunt violenter.

– Et si amplius dicas quod : Racio non concludit que dicit quod ‘actus conplacencie redditur pro causa’, quoniam non semper redditur pro causa, ymmo multe alie cause redduntur quam ista ‘quia placet’ – ut cum queritur : ‘quare hoc fecisti ?’,

10 absolutum ER] similiter et reale V – intencionalem EV] intencionale R – 15 conplacencie V] vel conplacente E, placencie R – 22 racionabilis EV] rationalis R – 26 appetitus EV] competitus R – racionalis EV] om. R – 30 quod] add. verum est quia VR – 31 sui EV] om. R – 31-34 unde notandum...violenter V] om. ER – 36-37 quoniam...causa EV] om. R.

^a Cf. *Predic.*, fol. 86 vb sq., Annexe I, 7, p. 692 sq.

respondetur: ‘propter talem et talem rationem’, nec semper dicitur ‘quia placet’, ymmo talis est responsio puerorum et simplicium, et est responsio ignorantis et non potentis medium invenire. Et pono exemplum de bene fortunato qui ex inpetu et
5 sine ratione movetur ad aliquid prosequendum vel fugiendum; cum queritur ab eo: ‘quare hoc prosequeris?’, nescit rationem reddere nisi ‘quia placet’, et tamen secundum veritatem est alia causa et ratio latens que movet eum ad sic agendum, alia dico causa et intrinseca et extrinseca movens eum que ultimate
10 redderetur pro causa ab intellectu potente causam cognoscere. Et de hoc dictum est in *Phisicis* capitulo de bona fortuna et causis intrinsecis et extrinsecis bone fortune.^a Actus igitur complacencie non redditur pro causa ultimata, ymmo iste actus reducitur in aliam causam priorem, sed quia ignoras eam reddis actum
15 complacencie pro causa.

<4> Perscrutemur de quarto modo assignandi libertatem voluntatis, et dicitur quod ratio libertatis consistit in determinacione de possibili ad opposita contradictoria, scilicet ad posse agere et ad posse non agere. Ad cuius evidenciam est primo
20 intelligendum quod duplex est determinacio ad agendum, et duplex indeterminacio illi duplici determinacioni opposita: una indeterminacio est ‘de possibili’ ad posse agere et posse non agere, alia est ‘de inesse’ ad agere et non agere, et iste due indeterminaciones distinguuntur sicut posse agere distinguitur ab
25 agere et potencia est aliud ab actu, et per consequens una indeterminacio habet alia extrema ab alia indeterminacione.

Adhuc autem manifestum est quod indeterminacio prima distinguitur a secunda, quoniam prima stare potest cum determinacione opposita secunde indeterminacioni: nam quod
30 causa sit indeterminata de possibili ad posse agere et non agere, et quod sit determinata determinacione de inesse ad alteram partem, nulla est contradictio.

Palam igitur quod in hoc stat contingencia cujuscumque cause contingentis, scilicet in prima indeterminacione ‘de
35 possibili’, scilicet ad posse agere et posse non agere: nam quia contingens potest non agere et potest agere, ideo agit

4 de bene fortunato EV] de homine bene fortunato R – 14 ignoras...reddis EV] ignoramus...reddamus R – 15 pro causa EV] om., add. ignorans eam nessit aliam reddere nisi causam complacencie R – 17 et...libertatis EV] om. R – 19 evidenciam EV] intelligenciam R – 20 primo intelligendum EV] preintelligendum R – 22 posse non EV] non posse R – 29 indeterminacione] EV indeterminacioni R – 36 contingens E] causa contingens V, causa contingenter R – potest ... agere EV] potest agere et non agere R.

^a Cf. *Physica*, lib. III, cap. 1, fol. 55 rb sq.

contingenter, et sic est indeterminatio solum de possibili, non autem de inesse.

Amplius autem fertur ab eodem quod nulla causa de mundo est indeterminata indeterminacione de inesse, quia omnis
5 causa de mundo de inesse est sub altero contradictoriorum, quoniam vel agit et sic est determinata ad agendum, vel non agit et tunc est determinata ad non agendum – et ita de inesse nulla est indeterminatio in rerum natura. Et in hoc distinguitur causa contingens a causa necessaria : quia distincta est determinata ad
10 alteram partem contradictionis non solum de inesse, ymmo de possibili, quoniam non potest non esse ; causa autem contingens, licet sit determinata ad alteram partem contradictionis de inesse, est tamen indeterminata ad utramque partem de possibili.

<Inprobacio> At vero, licet iste modus sit probabilis, est
15 tamen in aliquibus calumpniabilis, et primo in hoc quod ponit libertatem consistere in indeterminacione de possibili ad posse agere et posse non agere, quoniam prima intelligencia non esset tunc libera respectu actus volendi respectu sui, cum non sit indeterminata de possibili ad posse diligere se et non posse diligere
20 se.

Confirmatur quia non videtur quod necessitas possit stare cum indeterminacione de possibili, quia quod aliquod necessario diligit se et possit non diligere se non stant simul ; prima autem intelligencia necessario diligit se, ergo non potest se non diligere.

Adhuc autem, quantum ad illud quod additur quod ‘nulla
25 causa de mundo est indeterminata indeterminacione de inesse, quoniam omnis causa necessario est determinata ad agere vel non agere de inesse, quia vel agit vel non agit’, hoc non videtur verum, quoniam aliqua causa est omnino indeterminata de inesse ad agere
30 vel non agere : potest enim esse quod aliquis non sit determinatus ad legendum cras hora prima, nec determinatus ad non legendum, ymmo omnino indeterminatus ad utramque partem contradictionis ; nec valet quod dicitis : ‘vel leget vel non leget illa hora’ – concedo, ‘ergo est determinatus ad alteram partem’ – nego

I indeterminatio *E*] indeterminata *VR* – 4 de mundo *EV*] *add.* de inesse *R* – de *EV*] *om.* *R* – 8 indeterminatio *EV*] determinatio *R* – hoc *VR*] *om.* *E* – 9 distincta *R*] *om.* *EV* – 11 ymmo de possibili *EV*] ymmo etiam de impossibili *R* – 12 determinata *EV*] indeterminata *R* – 13 ad utramque partem *EV*] *om.* *R* – 14 probabilis *EV*] possibilis et probabilis *R* – 17 quoniam *EV*] et tunc *R* – 20 ad posse diligere se et non posse diligere se *EV*] ad diligendum se et posse non diligere se *R* – 22 quia quod *VR*] quod quia *E* – aliquod *EV*] *om.* *R* – 23 se *EV*] *om.* *R* – se *EV*] *om.* *R* – prima *ER*] previa *V* – 30 non sit *R*] sit *E*, non est *V* – 31 nec determinatus *VR*] nec non determinatus *E* – 32 indeterminatus *EV*] determinatus *R* – 34 alteram *ER*] utramque *V* – partem *EV*] *add.* contradictionis *R*.

consequenciam : potest enim quis cras non legere, et tamen modo non est determinatus ad non legendum, et potest legere cras, et tamen modo non est determinatus ad legendum ; utraque enim determinacione potest simul carere, cum ille sint aliquid
5 positivum et opponantur contrarie et non contradictorie. Unde, cum aliquis proponit alicui partem utramque contradictionis ut eligat quam voluerit, ille diu deliberat antequam ad alteram partem se determinet, ymmo aliquando ducitur determinate ad alteram partem, quod non esset verum si esset determinatus ad alteram.

10 <5> Quintus modus assignandi rationem libertatis sit talis : ratio libertatis, sicut fertur, consistit in utraque indeterminacione, scilicet in indeterminacione de possibili et in indeterminacione de inesse, et hoc quantum est de se et ex parte voluntatis. Et intelligo sic quod illa sola potencia est libera que, quantum est de se, est
15 indeterminata et de possibili ad posse agere et posse non agere, et indeterminata indeterminacione de inesse ad agere et non agere quantum est ex se ; si autem necessario sit sub actu, hoc non est ex se nec ex parte sui, quoniam quantum est ex parte sui non repugnat esse sub negacione et carencia actus, sed si hoc sibi
20 repugnat hoc est ab extrinseco et per accidens.¹⁹

– Et si arguis quod : Prima intelligencia necessario diligit se, et necessario est determinata determinacione de inesse ad diligendum se,

– dicitur quod : Non est necessario determinata ad
25 diligendum se nec ad actum dilectionis necessario quantum est ex se, sed determinacio ista inest sibi ab extrinseco et non ex se, quia pro tanto necessario diligit se quia actus diligendi est idem realiter cum voluntate, ergo ratione realitatis que est extra rationem formalem potencie inest sibi ista necessitas, et non ex se, quoniam
30 quantum est ex se (si distingueretur realiter ab actu) sibi non repugnaret esse sine actu ; sed quia actus est idem sibi realiter, non potest esse sine illo ; adhuc autem quia actus sit ex se necessarius sicut voluntas, et necessario inest voluntati, ideo voluntas necessario inest sub actu volendi ; sed hoc non inest sibi
35 ex se, et in hoc consistit ratio libertatis. Et in hoc patet differencia inter potenciam naturalem et liberam, quia potencia naturalis

I quis EV] aliquis R – 3 et tamen modo...legere cras VR] om. E – 4 ille ER] add. determinaciones V – aliquid EV] aliud R – 7 voluerit EV] add. eligere R – 8 aliquando EV] aliter R – ducitur E] sibi dicitur V, dicitur se R – 9 esset EV] necessario esset R – 12 indeterminacione VR] determinacione E – 13 scilicet in indeterminacione V] s. in determinacione E] om. R – 13 intelligo EV] intellectio R – 15 ad posse agere et posse non agere EV] ad posse et posse non esse vel agere et non agere posse esse R–16 indeterminacioneVR] determinacioneE – 17-18 si autem ...ex seEV] om.R –20 est EV] erit R–25quantum EV] inquantum R–26 non VR] om. E–31 est idem VR] inest E–34 inest EV] est R–35 differencia EV] differenciam R.

(quantum est de se) semper determinata est et de possibili et de inesse, omni impedimento sublato, ad alteram partem contradictionis, sed potencia libera (quantum est de se et ab intrinseco) non est determinata nec de possibili nec de inesse ad
5 alteram partem contradictionis, sed omnino quantum est de se est indeterminata ad utramque partem contradictionis.

Ex hiis autem sequitur correlative quod ista distinctio de libertate simplici et de libertate contradictionis non est necessaria nec utilis, quoniam omnis libertas, quantum est ex natura potencie
10 libere, est libertas contradictionis ; et si necessario sit sub altera parte contradictionis, hoc inest sibi ab extrinseco et per accidens et non ex se : sive ille actus sit ‘simplex voluntas’, alius et tercius ab actu volendi et nolendi, correspondens actui simplici intelligendi, sive sit actus volendi et nolendi correspondens actui
15 componendi et dividendi intellectus ipsius, semper potencia libera, quantum est ex se, est indeterminata ista duplici indeterminacione respectu illorum actuum. Cui non placet iste quintus modus accipiat unum de aliis, et specialiter tercius qui ponit quod libertas consistit in eligibiliter et delectabiliter operari.

20 At vero non intendo negare simpliciter quin naturale et liberum coincidere possint in idem principium (penitus idem ex natura rei) – hoc enim potest intelligi bene et male : potest enim intelligi quod idem penitus idem agat naturaliter et libere, et hoc in alio genere cause, et sic est verum, quoniam voluntas est causa
25 receptiva et mutabilis naturaliter respectu sue volicionis, et in genere cause productive est libera ; potest eciam intelligi quod in eodem genere cause, sed in alio et alio ordine, est causa naturalis et libera, quoniam voluntas in racione objecti est causa naturalis noticie respectu sui, et libera in racione potencie ; sed nunquam
30 eadem est naturaliter et libera in eodem genere cause et in eodem ordine, ut in ordine potencie vel in ordine objecti.

<De comparacione voluntatis nostre ad alias potencias>

Quoniam autem de comparacione voluntatis nostre ad alias potencias restat speculacio, primo inquiramus an voluntas sit motiva aliarum potenciarum, et quomodo ; deinde si, movendo
35 eas, aliquid inprimat in eis vel non, et quid sit illud quod inprimit in illis.

4 intrinseco VR] extrinseco E – 5 contradictionis EV] om. R – 6 utramque VR] alteram E – 12 sive ille actus sit simplex voluntas ER] nisi actus ille sit actus simpliciter voluntatis V – 14 intelligendi EV] intellectus R – 23 penitus idem EV] omnino R – 26 productive E] producentis VR – 30 naturaliter EV] naturalis R – 31 vel ER] et V.

<1> Prima conclusio sit: voluntas est motiva aliarum
potenciarum. Hec probatur, [1] quoniam, ordine essentiali
movencium et motorum, primum est motivum omnium aliorum;
potencie autem sunt ordinate in movere et moveri, et voluntas est
5 omnino primum movens, alias nulla esset contingencia in actibus
aliarum potenciarum. [2] Tum eciam secundo, quoniam non
minus dominium habet voluntas in movendo alias potencias
quam earum organa: est autem motiva organorum.

<2> Secunda conclusio sit talis: voluntas est motiva
10 aliarum potenciarum quantum ad intensionem actus et
remissionem. Hec patet ex prima, quoniam voluntas movet alias
potencias ad substantiam actus, igitur ad intensionem.

<3> Conclusio tertia sit talis: voluntas non movet alias
potencias eliciendo actum earum, ut causando visionem in visu et
15 intellectionem in intellectu. Hec probatur, [1] quoniam tunc
omnes potencie sensitive essent pure passive, quod non videtur,
[2] tum secundo quia proprius actus est a propria potencia et
objecto, [3] tum eciam quia actus sentiendi in nobis precedit
actum intellectus et actus intelligendi actum volendi.

<4> Quarta conclusio sit talis: quod voluntas non movet
20 alias potencias presentando eis objecta. Hec probatur, quoniam
tale objectum per voluntatem presentatum intellectui aut est
precognitum, aut est ignotum; si primo modo, jam ad noticiam
illam non movit intellectum ipsa voluntas; si ignotum, impossibile
25 est quod sit a voluntate presentatum cum non sit actu volitum,
quoniam 'nichil est volitum quod non sit precognitum'.

<5> Conclusio quinta sit talis: voluntas movet alias
potencias determinando eas active ad eliciendum actus suos. Hoc
probatur per locum a sufficienti divisione, quoniam, ex quo
30 movet eas (ut dicit prima conclusio), et non presentando
objectum (ut dicit quarta conclusio), nec causando actum (ut dicit
tercia), ergo determinando ipsas ad actus proprios et ad
intensionem actus. Debes enim scire quod voluntas ista triplici
35 mocione movet se: scilicet causando in seipsa* actum, et
presentando per actum sibi objectum – quoniam determinat

7 potencias EV] om. R – 13 conclusio tertia EV] tertia propositio R – 14 ut EV]
nec R – 19 precedit...actum volendi V] precedit actum intelligendi E, precedit
actum intelligendi ejus R – 21 voluntas...objecta ER] voluntas non presentat eis
objecta V – 23 aut...aut R] aliquando...aliquando EV – 24 intellectum ipsa
voluntas EV] voluntas intellectum R – ignotum VR] ergo tum E – 27 conclusio
quinta EV] quinta propositio R – 33 scire EV] diligenter scire R – triplici VR] recta
E – 34 seipsa*] ea EVR – 35 presentando per actum sibi E] per accidens
presentando sibi ipsi V, per consequens presentando sibi R.

intellectum ad presentandum sibi objectum –, et primo modo determinando se ad actum eliciendum; sed alias potencias movet tantum determinando eas ad actum eliciendum.

5 <Contra> At vero restat Achilles invincibilis contra istam
quintam conclusionem, eodem modo sicut contra quartam, quod
sic ostenditur: quoniam si voluntas movet intellectum
determinando ipsum ad intelligendum aliquod objectum, vel
ipsum determinat ad objectum cognitum, vel ignotum; si
10 precognitum, actu cognitum – jam patet quod frustra ponitur
<voluntas> ipsum intellectum movere ad talem actum, cum jam
habeat actum ante illam mocionem; si ignotum, hoc est
impossibile, quoniam voluntas non determinat intellectum nisi
15 mediante actu volendi, actus autem volendi necessario
presupponit actum intelligendi respectu ejusdem objecti, alias
aliquid esset volitum quod non esset cognitum. – Ergo, a primo
ad ultimum, voluntas non movet intellectum ad intelligendum
objectum ignotum, nec eciam cognitum, ut dictum est, ergo nullo
modo determinat ipsum nec movet determinando ipsum.

20 <Dissoluciones aliquorum> <1> Dissolvitur autem
Achilles ab aliquibus sic dicentibus: quod illud objectum ad quod
movet voluntas intellectum est precognitum in universali et
indistincte, non autem in particulari et distincte. <Inprobacio>
Manifestum est autem quod ista dissolutio non sufficit, quoniam
25 voluntas non movet intellectum ad aliquid nisi volendo illud
primo, sed non potest aliquid velle nisi primo intelligat, ergo non
potest movere intellectum ad aliquod objectum <nisi> in
particulari cognitum; sed cognitum in universali non est
cognitum in particulari.

30 <2> Aliter igitur solvitur, et hoc sic: quod voluntas movet
intellectum ad objectum in particulari cognitum in habitu, non
cognitum in actu, et ad objectum cognitum in habitu movet ad
cognoscendum in actu. – At vero illud non sufficit, quoniam
voluntas non movet nisi mediante actu volendi, sed non potest
velle actu nisi cognitum actu, igitur non habitu tantum.

35 <3> Aliter dicitur quod movet ad cognoscendum distincte
quod confuse cognitum est et indistincte. – Sed contra hoc sicut
prius: quoniam non movet ad cognoscendum distincte nisi

5 quod VR] concludo E – 7 aliquod EV] aliud R – 9 actu EV] ymmo actu R – 11
actum EV] ipsum R – 17 non EV] om. R – 20 dicentibus EV] dicunt enim R – 25
nisi primo intelligat EV] nisi illud preintelligatur primo R – 27 ad
aliquod...cognitum EV] in particulari in aliud objectum R – 31 non cognitum in
actu EV] sed non in actu R – et ER] dices quod V.

mediante actu volendi distincto; talis autem actus presupponit actum intelligendi illud distincte, igitur etc.

<4> Aliter responditur et apparenter: dicitur quod
‘voluntas non potest movere intellectum nisi ad primo cognitum’
5 – dicitur tamen quod aliquid potest esse cognitum vel tantum
universaliter, vel tantum in particulari, vel partim universaliter et
partim in particulari, et eodem modo quo apprehensum est movet
voluntas ad ipsum. Tunc igitur dicitur quod intellectus considerat
10 aliquid in universali, puta quod aliquid est scibile; sub isto
universali continentur multa scibilia particularia; tunc dicitur
quod, intellectus considerans scibile in universali, voluntas movet
ipsum ad considerandum non ‘hoc’ vel ‘illud’ determinate
(quoniam hoc non potest facere voluntas, cum nullum
determinatum sic cognitum actu), sed movet ad considerandum
15 quodcumque scibile sibi occurrat, abstractio facta quod intellectus
magis consideret hoc quam aliud; et quod hoc sibi magis occurrat
quam aliud, hoc non est ex voluntatis moventis intencione, quia
non movet intellectum ad considerandum magis hoc quam aliud,
sed hoc est ex ordine illius universalis primo cogniti ad particulare
20 sub ipso contentum – puta quia majorem connexionem habet ad
unum quam ad aliud, et ideo illud occurrit primo intellectui; vel
hoc est ex dispositione illius mobilis, hoc est ipsius intellectus a
voluntate moti – puta propter majorem ejus inclinacionem ad
considerandum vel intelligendum aliquod contentorum sub illo
25 universali quam aliud, et ideo illud ad quod magis inclinatur, illud
primo sibi occurrit. Adhuc autem potest poni exemplum: aliquis
considerans triangulum quod habet tres, nec considerans causam
hujus et medium in particulari, licet consideret causam aliquam in
universali, voluntas movet intellectum ad considerandum
30 medium, non determinate hoc vel illud, sed quodcumque sibi
occurrat; quod autem hoc medium primo occurrat intellectui
quam aliud, hoc non est ex voluntate magis movente ad
istud quam ad aliud, sed vel hoc est ex ordine mediorum ad
conclusionem (puta quod unum conclusioni est magis annexum
35 quam aliud et magis immediatum), vel hoc est ex dispositione

I distincto *EV*] *om. R* – actus *EV*] *om. R* – 2 distincte *EV*] determinate *R* – 3 dicitur *R*] et dicitur *EV* – 4 nisi *ER*] *om. V* – 6 vel tantum *EV*] *om. R* – universaliter *EV*] in universali *R* – 8 intellectus *EV*] intelligit et *R* – 10 tunc *VR*] autem *E* – 11 considerans *EV*] intelligit *R* – 12 ipsum *EV*] intellectum *R* – 14 determinatum sic cognitum *EV*] sit determinate cognitum *R* – 15 abstractio facta *EV*] quo facto *R* – 20 sed hoc...ad *EV*] *om. R* – ipso *EV*] se *R* – 25 illud *EV*] illud aliud *R* – 25 illud *EV*] *om. R* – 26 aliquis *VR*] aliquid *E* – 28 hujus *VR*] ejus hec *E* – 32 non *EV*] *om. R* – ad istud *EV*] magis ad hoc *R* – 33 est *EV*] videtur *R* – 34 conclusioni est magis annexum *E*] omnino magis connexum *V*, est conclusione magis connexum *R*.

intellectus moti magis inclinati ad istud medium quam ad aliud –
ut forte quia magis intellectus desiderat istud medium quam aliud.

<Contra> Attamen, licet ista dissolutio sit multum
apparens, non tamen videtur omnino necessaria, nec etiam in
5 pluribus continere veritatem : cum enim dicit quod ‘voluntas non
potest movere intellectum ad cognoscendum aliquid distincte nisi
sit actu cognitum, et nisi mediante actu volendi, nec determinare
intellectum ad aliquid distincte nisi sit illud actu precognitum’, hoc
non videtur verum, quoniam sicut voluntas potest determinare se
10 ipsam ad actum volendi absque hoc quod ille actus volendi sit
precognitus (quia alias esset processus in infinitum), sic videtur
quod potest determinare intellectum ad aliquid considerandum in
universali et in particulari nullo actu intelligendi mediante, sed
inmediate determinabit ipsum intellectum circa objectum istud vel
15 illud, nec oportet quod sit cognitum in particulari.

– Et si dicas quod : Hoc fiet a casu,

– dico quod non.

– Dices : Quomodo potest hoc esse, cum non sit
precognitum ?

20 – Dicitur quod : Non est alia causa querenda nisi quod ‘hoc
est hoc’.

– Et si dicas quod : Voluntas non potest se determinare ad
aliquem actum volendi eliciendum nisi circa objectum
precognitum, quia ‘nichil est volitum nisi prius sit cognitum’, ergo
25 nec poterit intellectum determinare ad eliciendum aliquod actum
intelligendi nisi circa objectum prius cognitum,

– respondeo : Concedo antecedens et nego consequentiam,
et ratio est quoniam voluntas determinat se active ad
complexionem contingentem et determinat intellectum ad illam
30 considerandam absque hoc quod sit precognita, ymmo antequam
sit cognita ab intellectu nec volita a voluntate, ipsa voluntas se
determinat ad illam partem complexionis contingentis, et
determinat intellectum ad intelligendum illam. Cui non placet ista
dissolutio, accipiat preiacentem.

I ut *EV*] vel *R* – desiderat *E*] delectat *VR* – istud *EV*] in istud *R* – 7 ad
cognoscendum ... mediante actu *EV*] *om. R* – 8 distincte *EV*] *om. R* – 12 in *EV*] et
in *R* – 13 nullo *EV*] nullo modo *R* – intelligendi *R*] volendi *EV* – mediante *VR*]
om. E – 14 objectum *EV*] *add. determinabit R* – 18 quomodo *EV*] quando *R* –
cum *EV*] *om. R* – non *VR*] *om. E* – sit *EV*] est *R* – 23 aliquem *R*] aliquod *EV* –
circa *EV*] tunc sit *R* – 24 nisi prius *EV*] quod non *R* – 25 aliquod *EV*] aliquem *R* –
26 prius cognitum *EV*] precognitum *R* – 29 contingentem *EV*] contingentis *R* – 30
considerandam *EV*] considerandum *R* – 31 ipsa *EV*] *om. R* – 34 preiacentem *EV*]
precedentem *R*.

**<An voluntas movet alias potencias
aliquid inprimendo in eis>**

Nunc autem ultimo in hoc libro speculandum est quomodo voluntas movet alias potencias : an scilicet aliquid inprimendo et causando in eis vel non. De hoc autem varie opinantur sapientes.

5 <1> Est igitur propositio negativa quorundam : quod voluntas, in movendo alias potencias inferiores, nichil omnino inprimit in eas, sed propter ordinem ipsarum potenciarum, ipsa voluntate mota, alie inferiores sibi subdite moventur non ‘effective’ ab ipsa voluntate, sed tantum constitutive – sicut rota trahit rotam, et sphaera superior trahit inferiorem.

10 Hec autem propositio sic probatur, [1] quoniam per actum precise inmanente non potest aliquid* extra produci ; actus autem volendi est inmanens actus, ergo per illum nichil potest voluntas extra se producere, et per consequens nec in aliis potenciis inprimere. [2] Tum secundo, quoniam illud impressum
15 non potest esse relacio, quoniam non acquiritur nisi aliquo absoluto prius accepto ; nec quid absolutum, quoniam non species cum illa sit ab objecto ; nec actus, cum sit a potencia propria ; nec habitus, cum sit generatus ex actibus.

20 <Contra> Palam igitur, licet ista propositio sit probabilis, in sua tamen probacione est calumpniabilis. [1] Prima namque ratio falsum supponit, scilicet quod mediante actu volendi, qui est actus precise inmanens, voluntas produceret aliquid in aliis potenciis, quod non est verum, sed mediante ‘aliquo actu’ quia mediante actione de genere actionis, et illa actio bene est
25 transiens. [2] Secunda eciam ratio falsum supponit, cum dicit quod ‘respectus (vel relacio) non potest acquiri nisi aliquo absoluto acquisito primo’ : hoc namque non est verum de respectibus extrinsece advenientibus. Cum eciam additur quod
30 ‘non potest esse aliquid absolutum, quoniam non species, nec actus, nec habitus’, diceretur quod illud absolutum causatum est aliquid primum omnibus istis, sicut inferius dicitur.

<2> Secunda propositio affirmativa opposita priori sit talis : voluntas movendo alias potencias necessario aliquid inprimit in eis. Hec probatur : omne quod movetur ad aliquid
35 contra suam inclinacionem naturalem, movetur ad illud ab aliquo

6 ipsarum EV] om. R – 7 mota VR] motiva E – 8 ab ipsa EV] a R – constitutive EV] conservative R – 11 aliquid*] om. EV, aliud R – 15 quoniam non EV] quia nichil R – 16 prius accepto EV] acquisito R – quid EV] aliud R – 19 licet ista propositio sit probabilis EV] quod ista propositio negativa licet sit probabilis R – 22 aliquid E] nichil V, aliud R – 25 supponit EV] assumit R – 28 extrinsece EV] extrinsecis R – 31 primum ER] prius et previum V – 35 inclinacionem EV] inclusionem R.

principio extrinseco. Hoc patet: nullum enim principium naturaliter determinatum et inclinatum ad unum oppositorum potest effective movere se ad aliud oppositum nisi ab aliquo exteriori principio, vel mediante aliqua forma impressa ab ipso in
5 illo – sicut patet de gravi: quod non potest se movere sursum nisi mediante aliqua forma sibi impressa ab exequente et continuante motum inceptum; sed appetitus sensitivus in homine virtuoso movetur a voluntate ad oppositum ejus ad quod determinatus est secundum naturalem inclinacionem, ergo
10 movetur ab ipsa voluntate, non ‘consecutive’ sed ‘effective’ (ipsa voluntate aliquid causante in eo, sicut proiciens grave sursum aliquid causat in eo).

Adhuc autem manifestum est quod appetitus sensitivus non suspendit actum suum presente objecto delectabili sicut voluntas,
15 ergo non movetur ex se ad objectum contristabile sicut voluntas – et hoc causando aliquid in eo. Confirmatur, quoniam in lapide violenter moto inprimitur aliqua forma a movente ipsum motum continuante, ergo multo magis potest inprimi in potenciis inferioribus ab ipsa voluntate motis aliqua forma realis. Palam
20 igitur est quoniam, sicut sphaera inferior duplici motu movetur – scilicet motu proprio et motu sphere superioris opposito motui proprio –, sic appetitus sensitivus duplici motu movetur opposito: uno quidem motu sibi proprio et naturali movetur, et hoc ad objectum delectabile ad quod naturaliter inclinatur,
25 secundo movetur a voluntate ad objectum contristabile, spreto objecto delectabili – et videtur quod impossibile sit quod iste motus effective sit ab ipso appetitu sensitivo.

<Dubitacio> Habet autem dubitacionem ponendo sic formam impressam in appetitu sensitivo ab ipsa voluntate ipsum
30 moventem: in quo predicamento reponatur? – Fertur quod in predicamento qualitatis, et in tercio genere illius, ergo non sicut sensibilis qualitas, quia non omnis talis forma impressa est qualitas sensibilis (sicut illa que inprimitur in intellectu). Ideo dicitur quod est quedam passio absoluta illius generis de tercia specie, que
35 quidem forma sic impressa, licet non sit ‘raptim transiens’ nec ‘in continuo fieri’, est tamen non diu permanens, et tamdiu durat motus quamdiu ipsa forma manet.

5 se movere EV] moveri R – 6 mediante aliqua EV] ab aliqua vel mediante aliqua R – 9 naturalem inclinacionem EV] naturalem ejus inclusionem R – 10 ab ipsa EV] a R – 12 aliquid EV] aliud R – 15 contristabile EV] tristabile R – sicut voluntas EV] sed a voluntate R – 17 violenter EV] violento R – 19 realis EV] add. inprimitur R – 20 palam igitur est quoniam EV] palam autem quod R – 24 ad EV] est R – 25 secundo EV] et R – 31 tercio genere E] tercia specie RV – illius E] om. V, add. generis R – ergo EV] om. R – 32 sensibilis EV] non leg. R – 34 illius generis de tercia specie EV] de tercia specie qualitatis R – 37 ipsa EV] ista vel illa R.

<Ad secundam propositionem> At vero, licet istud sit probabiliter dictum quod ‘aliquid inprimatur in appetitu sensitivo ab ipsa voluntate movente’, non tamen videtur necessarium, quoniam videtur quod solus ordo potenciarum sufficiat in
5 movendo, et ita, mota sphaera superiore ad aliquid, statim movetur inferior ad illud (sicut rota trahit rotam). Nec valet quod dicitur ‘in motu gravis sursum inprimatur aliqua forma’: licet forte hoc ponere non sit necessarium, de quo alias fiet sermo, hoc tamen posito, non est simile de violento motu gravis sursum et de motu
10 appetitus sensitivi ab ipsa voluntate, quoniam hic movens et motum sunt idem subjecto et supposito, ymmo sunt idem realiter, ideo hic est multo major connexio quam in movente et moto in violento motu; ibi enim movens extrinsecum et ipsum motum sunt distincta loco et subjecto et realiter, sicut proiciens et
15 projectum; – ex quo sequitur quod non sit simile hic et ibi. Amplius autem, dato quod voluntas aliquid inprimat in appetitu sensitivo ipsum movendo, non tamen videtur necessarium quod illud inpressum sit aliquid respectivum, sed sufficit quod sit aliquid absolutum pertinens ad genus actionis et passionis:
20 sufficit enim determinacio activa qua voluntas active determinat appetitum sensitivum, et determinacio passiva qua appetitus sensitivus determinetur ad talem motum – sicut communiter conceditur quod voluntas per solam determinacionem activam determinat intellectum ad considerandum aliquod objectum,
25 nullam formam absolutam inprimendo in eo, sed determinacione passiva intellectus est sufficienter determinatus ad considerandum de tali objecto particulari; determinacio activa et determinacio passiva pertinent ad genus actionis et passionis. Et pono exemplum in primo motore, cujus voluntas determinat
30 intellectum ad cognoscendum complexionem contingentem, et hoc per solam determinacionem activam et passivam – sic in proposito: voluntas per solam determinacionem activam determinat appetitum sensitivum ad actum et motum oppositum sue inclinacioni naturali, et eciam ad actum et motum naturalem
35 ipsum movet et determinat (voluntas enim non solum movet appetitum sensitivum ad actum et motum innaturalem, ymmo ad actum et motum proprium et naturalem – sicut proiciens lapidem potest eum proicere sursum contra motum proprium et

3 movente ER] monente V – 4 videtur EV] om. R – ordo R] V, om. E – 5 sphaera EV] om. R – 7 dicitur EV] add. videlicet quod R – 10 hic RV] hoc E – 12 movente EV] motore R – 14 distincta EV] indeterminata R – 15 sequitur quod non sit EV] non sequitur quod est R – 18 respectivum EV] absolutum R – 19 absolutum EV] respectivum R – 22 sensitivus EV] sensitivo R – 26 determinans R] determinatus EV – 27 particulari EV] in particulari R – 33-34 oppositum sue inclinacioni EV] objectum sue intellectioni R – 36 innaturalem EV] naturalem R – 37 actum et EV] om. R – et EV] om. R.

naturalem, vel potest proicere deorsum secundum motum proprium et naturalem).

– Et si arguas quod : [a] Voluntas nullam formam absolutam inprimat* in appetitu sensitivo, sed tantum ipsum
5 determinet ad talem motum vel talem, cum ipsa determinacio activa sit quedam actio de genere actionis, [b] et ponere actionem sine termino, cum ipsa sit semper ad terminum, et actio nova ad terminum novum, videtur quod ista [a & b] non possint simul stare,

10 – respondeo : Actionem aliquam de novo esse sine termino non est impossibile, ymmo aliquando necessarium, ut patet de actione unitiva et translativa et motiva ; et manifestum est in motu facto in vacuo, et de motu ergo sphere, cum non sit terminatus ad ubi – et de hoc satis fuit dictum in *Predicamentis*, capitulo de
15 actione unitiva et translativa.^a Sic igitur in proposito : non oportet quod determinacio activa habeat alium terminum quam determinacionem passivam quam infert, sicut nec mocio activa aliquando alium terminum non habet nisi mocionem passivam quam infert, et nichil plus.

20 <**Dubitacio de potenciis inferioribus**> Amplius autem habet aliam dubitacionem : an ille potencie inferiores movendo voluntatem aliquid inprimant in ea. Fertur quod movent voluntatem presentando sibi objectum delectabile proprium, et sic alliciunt eam, et, sic allecta per objectum appetitus sensitivi sibi
25 presentati et oblata, conformatur et condelectatur appetitui sensitivo ; sic autem presentando sibi objectum nichil inprimit in voluntate. Attamen posset concedi quod, sicut voluntas movet appetitum sensitivum et ipsum trahit, et hoc mediante actione de genere actionis – scilicet mediante determinacione activa et
30 passiva, ita appetitus sensitivus trahit voluntatem mediante quadam determinacione activa et passiva. Partem quam volueris eligas.

4 inprimat*] inprimit EVR – 5 determinet*] determinat EVR – 7 terminum EV] aliquem terminum R – 8 videtur quod ista non possint EV] n. v. q. i. p. R – 10 aliquam EV] novam R – esse EV] ponere R – 12 et EV] ut R – 13 ergo EV] secunde R – 19 et EV] ut R – 25 sibi presentati et oblata EV] sic allectum et presentatum R – condelectatur EV] delectatur R – 26 inprimit ER] inprimunt V.

^a Cf. *Predic.*, fol. 86r ab.

<Conclusio quarti libri>

Dictum est ergo de primo motore quantum ad intellectum
ejus et voluntatem: quoniam ipse est volitivus et intellectivus,
sicut est tibi evidenter ostensum. De potencia igitur productiva
primi motoris, an primus motor sit productivus, et quid, et
5 quantum ad intra et ad extra, inferius perscrutemur in libro
quinto. Et sic completur iste liber quartus.

I motore EV] add. immobili R – 2 volitivus VR] volens E – 5 perscrutemur EV] erit speculatio R – 6 in libro quinto EV] om. R – et sic...quartus EV] igitur hic terminatur liber quartus venerabilis magistri nicholay boneti ordinis fratrum minorum de provincia thuronie qui nuncupatur secundus doctor subtilis ut manifeste apparet in dictis suis R.

<LIBER QUINTUS>
**<De potencia productiva ad intra
primi motoris>**

Ad potenciam productivam primi motoris immobilis
accedamus. In hoc quinto libro de potencia ad intra prior erit
sermo ; de potencia ejus ad extra in aliis erit perscrutacio. Palam
autem quod in hoc libro sic intendimus procedere : [1] primum
5 namque omnium inquiremus an in primo motore sit aliqua
potencia productiva ; [2] secundo an sit ibi aliqua productio ad
intra, et hoc sine diversitate ; [3] tercio an sint ibi due
productiones necessarie ; [4] quarto an possint ibi esse plures
quam due ; [5] quinto an omne productum ad intra necessario sit
10 suppositum et relativum, vel possit esse aliquid suppositum
absolutum, vel plura constituta per aliqua absoluta ; [6] sexto an
illa supposita sint constituta per relaciones vel origines ; [7]
septimo de ordine originis productionum et productorum, et de
annexis et consequentibus ad illa.¹

**<An in primo motore sit aliqua
actio elicita>**

15 Dicamus igitur in primis an in primo motore sit aliqua actio
elicitata, deinde an sit ibi ratio potencie productive ad intra,
quoniam de illo nunc est sermo. Palam autem in istis inferioribus,²
cum ibi producitur aliquid, quod ibi sunt quattuor realitates ad
minus : prima est ipsum producens, secunda actio productiva,
20 tertia passio productiva, quarta ipse terminus productus – sicut in
illuminatione dierum est ibi sol producens, illuminacio activa et
illuminacio passiva, et lux vel radius productus in medio ; non
tantum autem elicitur ipse terminus, sed ipsa actio et passio
eliciuntur ab agente, nisi quod in hoc est differentia quod
25 terminus infertur sicut ‘quod’, et actio et passio sicut ‘quo’ – alias,
si inferrentur in esse sicut ‘quod’, esset processus in infinitum. In
istis igitur inferioribus actio elicitur, et vere capit esse post non-
esse, et hoc si eliciatur actio de novo vel ab agente simpliciter ;
capit esse, non tamen post non-esse, si talis actio sit eterna (est
30 elicitata tamen in suo ordine ac si esset de novo).

2 potencia EV] ejus potencia R – 8 necessarie EV] necessario R – ibi esse EV] in
esse R – 10 aliquid EV] aliud R – 16 intra EV] extra R – 19 est ipsum EV] om. R
– 20 ipse EV] om. R – 21 dierum EV] aeris R – 22 illuminacio EV] om. R – in
medio EV] modo R – 23 non tantum autem elicitur ipse terminus EV] non tantum
terminus elicitur R – sed EV] ymmo R – 24 eliciuntur ab agente EV] om. R – nisi
VR] non E – 25 quod ER] quid V – et EV] sed R – 26 quod ER] quid V.

<1> Dicamus igitur primam proprietatem affirmativam de passione productiva ad intra, et sit talis : omnis passio est elicita. Hec probatur, quoniam omnis passio infertur ab actione, cum sit illatio ejus.

5 – Et si dicas quod : Actio non infert in esse passionem sed, si infert, et hoc est ab agente,

– respondetur quod : Forte bene dicis, quoniam tam terminus quam actio et passio totum infertur ab agente, hoc tamen est quodam ordine, quoniam actio prior egreditur si est elicita, secundo egreditur passio, et tercio terminus ; semper
10 tamen verum est quod passio est elicita in esse.

<2> Secunda propositio sit talis, et sit negativa : nulla actio ad intra, si aliqua est in primo motore, est elicita. Hec probatur, [1] quoniam, cum talis actio sit formale constitutum suppositi in
15 quo formaliter consistit (ut inferius dicitur),^a sequitur quod omne tale suppositum esset formaliter elicatum. Adhuc autem : [2] cujus formale constitutum non est a se, nec constitutum est a se ; si igitur talis actio esset elicita, sequeretur quod nullum suppositum in quo formaliter existit essentia* formaliter constitutum esset a
20 se, sed ab alio, quod est falsum. Si forsitan concedes conclusiones istarum rationum (quod omne suppositum in quo erit formaliter actio est elicatum, nec est a se), et ratio est : quoniam actio et passio subjective sunt in termino producto ; terminus autem productus est elicatus, nec est a se, unde dices quod origo tam
25 activa quam passiva sunt subjective in termino originato, et per consequens elicito.

<Contra> At vero, licet istud posset apparenter sustineri de actione transeunte, non tamen de actione inmanente ; actio autem productiva primi motoris ad intra est actio inmanens (ut
30 nunc supponitur et inferius ostenditur).^b Et si adhuc dicas quod ‘actio inmanens potest esse elicita, licet sit quasi pars suppositi constituti’, nec ex hoc sequuntur inconveniencia que concludis. Et modus ponatur talis : quoniam ubi aliquid producti

I proprietatem EV] conclusionem R – 6 actio...agente EV] actio non infertur sed si infertur fertur hec est ab agente non infert in esse passionem sed infertur hoc est ab agente R – 8 tam terminus quam actio et passio EV] tam actio quam passio R – 10 tercio EV] add. egreditur R – 11 elicita EV] illata R – 12 propositio EV] conclusio R – 15 consistit EV] existit R – 16 omne EV] due R – 18 constitutum VR] constitutum E – 19 si igitur...sequeretur EV] igitur sequitur R – essentia*] est ea E, ea V – 18-20 nullum suppositum...esset a se EV] nullum suppositum formaliter existit a se R – 20-21 si...rationum EV] sed forsitan concedes conclusionem rationem istarum R – 23 quoniam EV] ad hoc quia R.

^a Cf. *infra*, p. 550 sq.

^b Cf. *infra*, p. 510-520.

est per se ens et singulare, et continet in virtute sua reliquum ;
tunc aliquid producti potest producere totum, et sic idem
producere potest seipsum – et producit. Et pono exemplum, non
in productione substanciali (quoniam ibi pars non continet in
5 virtute sua totum, cum non sit ibi nisi materia que in virtute sua
non continet formam, et per consequens nec totum conpositum),
sed bene ponitur exemplum de productione accidentali : ubi
subjectum in virtute sua continet accidens suum, ibi subjectum
producere potest conpositum, et per consequens pars producit
10 totum (nam aqua calefacta et postea sibi derelicta producit aquam
frigidam) ; sic uniformiter dicitur quod essencia primi motoris,
cum in virtute sua contineat actionem inmanentem, illam poterit
elicere, et per consequens talem constitutum ex essencia et illa
actione inmanente, et, cum istud constitutum sit idem quod
15 suppositum, sequitur quod essencia elicit et producit se ipsam in
esse suppositali, et facit se ipsam suppositum sicut aqua facit se
ipsam frigidam. Palam autem quod sic ponendo non sequuntur
inconveniencia que concludis : nam cum dicis quod ‘nichil
producit se, quoniam nec mens nec ratio hoc capit’, conceditur
20 prout ly ‘se’ refert prescise idem omnibus modis idem, sed hic
non est omnimoda ydemptitas essencie primi motoris ad
suppositum constitutum, cum includat aliquid preter essenciam,
scilicet actionem illam elicitam constitutivam suppositi.

Adhuc autem, cum arguis ulterius quod ‘tunc illud
25 suppositum est productum et genitum, ergo nullum est ibi
suppositum ingenitum’ [2], dicitur quod nullum est ibi
suppositum ingenitum formaliter vel inproductum formaliter,
quoniam omne suppositum est constitutum aliqua productione
elicitata, sed non omne suppositum quod est ibi est genitum seu
30 productum ab alio supposito, quoniam essencia primi motoris, ut
prescindit et ut est prior actione elicita, non est suppositum cum
non sit incommunicabilis.

<Contra> At vero, licet iste modus ponendi primum
suppositum esse productum ab essencia primi motoris habeat
35 apparenciam, non tamen concludit omnino necessitatem, nec
eciam veritatem : quoniam videtur quod omne producens, sive sit
suppositum sive non, semper distinguitur realiter ab eo quod

3 idem...producit EV] idem producit seipsum R – 5 nisi VR] om. E – 7 sed EV]
licet R – ubi VR] nec E – 10 nam aqua calefacta EV] ut aqua prius calefacta R –
12 poterit EV] potest R – 13 talem E] totum VR – 15 suppositum EV] illud
suppositum R – elicit R] sequitur EV – 19 hoc EV] om. R – 20 prescise EV] recise
R – 22 preter EV] pre R – 23 illam ER] jam V – constitutivam suppositi VR] esse
sci.... (non leg) supponit E – 25 est EV] om. R – 36 producens R] productus EV.

producitur, vel totaliter vel saltem racione alterius partis. Exemplum primi: ignis producit calorem in aqua, et producit aquam calidam; exemplum secundi: aqua producit aquam frigidam – frigiditas enim realiter distinguitur ab aqua; sed
5 essentia primi motoris non distinguitur realiter a supposito constituto, nec realiter ab illa actione elicita quam tu ponis esse formale ejus constitutum, ergo illa actio non est elicita.

– Et si dicas quod istud non sit verum quod ‘semper productum sit distinctum a productore realiter’, nisi productio sit
10 suppositi a supposito, non autem ubi est productio suppositi a non supposito; essentia enim primi motoris est idem omni productioni passive et omni producto ad intra,
– respondeo: Resolucionem quere.

**<An sit potentia productiva ad intra
in primo motore>**

Amplius autem de potentia productiva, an sit in primo
15 motore ad intra, speculandum.

<1> Dicamus ergo in primis propositionem affirmativam: quod in primo motore est vere potentia productiva. Hec autem sic probatur: ibi est aliquid productum, ergo et potentia productiva aliqua.³ Antecedens supponitur et inferius probabitur; probatur consequentia, quoniam potentia productiva per se et
20 directe respicit suum productum quem infert et qui vere elicitur ab agente; potentia autem productiva non tantum infert et elicit actionem et passionem mediante actione, ymmo terminum mediante utroque. Adhuc autem confirmatur, quoniam secundum
25 Aristotelem nono *Methaphisice* sue, edificatori, esse est edificare posse, ergo et genitori, esse est generare posse, et producenti, esse est producere posse^a; primus autem motor est generans et producens, ergo et tali genitori* et producenti, esse erit generare posse et producere posse, et per consequens ibi est potentia
30 productiva et generandi.

– Et si queras, arguendo quod: Ibi non est aliqua actio elicita (ut propositum fuit in precedenti capitulo), ergo nec aliqua potentia elicitiva nec productiva,

I totaliter *EV*] formaliter totaliter *R* – 8 non *EV*] \dictum/ *R* – 9 distinctum a productore *EV*] determinatum a productione *R* – 12 producto *ER*] productioni *V* – 13 resolucionem quere *EV*] solucionem met quere *R* – 17 motore *EV*] *add.* nostro *R* – 18 probatur *R*] producitur *EV* – 19 ibi *VR*] illud *E* – 21 suum *E*] terminum *VR* – 26 producenti *EV*] producti *R* – 28 genitori*] *add.* esse *EVR* – producenti *EV*] producti *R* – 29-30 potentia productiva et generandi *E*] potentia producendi et generandi *V*, potentia generandi et potentia producendi *R*.

^a Aristote, *Métaph.* Θ, trad. cit. p. 299 [146b 35].

– respondeo tibi : [1] Potencia elicitiva seu productiva non tantum respicit actionem elicitam, sed passionem elicitam et ipsum terminum elicitem, ergo dato quod non sit ibi potencia elicitiva seu productiva respectu actionis elicite, est tamen vere
5 potencia elicitiva passionis elicite et termini eliciti. [2] Adhuc autem potest dici quod argumentatio presupponit quod actio et passio sunt quedam realitates medie inter producens et terminum productum, quod plures negant – de quo satis fuit dictum in *Phisicis*.^a

10 <2> Secunda propositio sit talis : potencia productiva non producit, sed est illud ‘quo’ producens producit. Hec probatur, quoniam illud quod est ‘quo’ aliquid producit non est per se ipsum ‘quod’ producit, quoniam si esset per se illud ‘quod’ producit, tunc illud quod esset ‘quo’ respectu alicujus
15 productionis esset etiam ipsum ‘quod’, quod est falsum – sicut albedo sic est ‘quo’ respectu disgregacionis, quod per se sumpta non est ‘quod’ disgregat, quoniam ipsa separata ab omni quantitate non disgregat ; similiter quidditas hominis est ‘quo’ homo generat, non tamen ‘quod’ generat. Ex hoc manifestum est
20 quod essentia primi motoris non generat, sed est ‘quo’ et ‘potencia qua’ generans generat. Palam etiam quod si in primo motore essent plura supposita cum unitate essencie, non oporteret quod in quocumque esset potencia generandi (quod illud posset generare), quia potencia non generat sed est illud
25 ‘quo’ generans generat, et ideo requirit suppositum dispositum. Ex hoc verificatur illud quod dicit unus de magistris : quod si secundum suppositum non genuit, non fuit hoc quia non potuit, sed quia non oportuit ; non ‘quia non potuit’ fuit hoc propter negacionem potencie, quia vera in eo erat potencia generandi, sed
30 quia non oportuit, scilicet quia non necessarium est quod si in aliquo est potencia generandi, quod illud generet vel quod possit generare. Unde non est bona consequentia ‘in aliquo est potencia generandi, ergo illud potest generare’ : non sequitur, ideo non oportet quod sequatur, quoniam multa impedimenta possunt esse
35 quod potencia non possit exire in actum – sicut patet de omni

3 nec EV] seu R – 5 sed passionem E] sed etiam ipsam passionem V, sed ipsam passionem R – elicitam EV] illicitam R – 7 seu EV] se R – 8 elicitiva passionis ER] elicitiva respectu passionis V – 15 producitur EV] producit R – 18 quod E] add. producit VR – quod EV] om. R – 19 albedo EV] non leg. R – per VR] om. E – 29 hoc EV] om. R – 32 vera EV] vere R – 33 non oportuit EV] hoc apertuit R – scilicet VR] sed E – 35 generare EV] om. R.

quidditate existente in potencia objectiva et in esse quidditativo, que non potest exire in actum alicujus operationis nisi actu existat, licet ipsa quidditas sit potencia et illud ‘quo’ aliquid producit, et non existencia ; est tamen existencia ‘modus sine
5 quo non’ exit in actum, similiter autem et singularitas (quoniam actiones sunt singularium), et tamen singularitas non est potencia productiva nec illud ‘quo’ aliquid producit, licet sit modus sine quo res non producit, et sine quo non potest producere.

<De actuali productione ad intra :

An sit ibi et quot sint ibi>

Perscrutemur igitur de actuali productione ad intra : an
10 necessario sit ibi aliqua productio ad intra, et quot sint ibi. Voco autem ‘productionem ad intra’ ubi producens et productum sint idem essentialiter, sic quod productum non est ‘essentialiter’ extra producens licet sit ‘suppositaliter’, et productionem ad extra ubi essentia termini producti est extra essentiam producentis, sic
15 quod non sint ‘idem essentialiter’ – et de ista productione ad extra inferius est dicendum. Et primo inquiremus de possibilitate et modo hujus productionis ad intra, et post de ejus necessitate et ‘de inesse’.⁴

<Preambula>

<De actione>

Dicamus autem in primis aliquas propositiones
20 convenientes ad propositum ostendendum, quarum prima sit talis : <1> omnis actio de genere actionis necessario est alicujus principii actualiter existentis. Hoc probatur, quoniam quod non potest agere non potest aliquid actualiter causare ; sed quod non est actualiter existens non potest agere, igitur etc. Minor probatur
25 quia, cum actio sit respectus actualis, necessario requirit fundamentum actualiter existens.

<2> Proposicio secunda sit talis : actio de genere actionis non necessario est suppositi actualiter existentis. Hec probatur, quoniam sufficit quod sit singularis actualiter existentis : nam
30 posito per possibile vel impossibile quod anima separetur a

2 quidditate EV] quantitate R – 4 existat VR] exeat E – 5 existencia ER] ipsa existencia V – modus EV] motus R – 6 exit in actum E] erit in actu V ... (non leg.) existit in actu R – et EV] in R – 9 res EV] aliquid R – non producit ER] non producit nec producit V – quo EV] add. aliquid R – 14 productionem EV] productiones R – 17 inquiremus EV] querimus R – 18 modo ER] medio V – 25 igitur EV] om. R – etc. EV] non potest actualiter causare aliquid R – 26 minor probatur quia EV] similiter R – 28 actio EV] ista actio R.

corpore, sicut perpetuum a corruptibili, ipsa tamen sic separata potest elicere actionem de genere actionis; idem dicitur de accidente si esset separatum a subjecto actu.

5 <3> Proposicio tertia sit talis: omnis actio productiva
necessario est alicujus termini, vel non preexistentis et virtute
actionis capientis esse, vel termini preexistentis et virtute illius
actionis capientis esse quantum est ex se, sed quia non capit esse
hoc est quia terminus prehabet esse. Exemplum primi in omni
10 productione que est de non-esse ad esse; exemplum secundi in
nutricione hominis, ubi terminus formalis (ut anima intellectiva)
non capit esse simpliciter quia preexistebat; exemplum magis ad
propositum in conversione unius totalis corporis in aliud, vel
unius entis in aliud preexistens: virtute enim illius conversionis,
que est quedam productio activa, terminus non capit esse (quia
15 preexistebat) sed virtute illius caperet esse nisi prehabuisset esse.
Ex hoc apparet quod non omnis actio nova productiva habet
terminum novum nec formalem nec totalem.

20 <4> Proposicio quarta sit talis: aliqua actio de genere
actionis esse potest principii et termini indistincti, ita quod
principium et terminus sint idem penitus. Hec patet in movente et
moto, quoniam (ut dictum fuit in *Phisicis* libro quinto: vide in
principio septimi capituli usque a finem^a) idem potest movere se
ipsum: movere autem est quedam actio, et moveri quedam
passio, et sunt ejusdem principii et termini et sub eadem ratione.
25 Debes tamen intelligere quod non intendo dicere quod movens et
motum sint idem realiter, ymmo necessario movens et motum
distinguuntur realiter, accipiendo movens formaliter et motum
formaliter, quia ut sic movens per se includit movere tanquam
illud quo formaliter dicitur movens, et motum per se includit
30 moveri tanquam illud quo formaliter dicitur motum; movere
autem et moveri sunt realiter distincta, ergo et movens formaliter
et motum formaliter realiter distinguuntur; sunt tamen penitus
idem fundamentaliter, quia illud idem quod est fundamentum
mocionis active est fundamentum mocionis passive. Palam autem
35 ex hiis quod si movere et moveri, qui sunt quidam respectus,
essent constitutivi suppositi et constituerent in esse
incommunicabili et suppositali, illa supposita essent distincta

2 corruptibili VR] corporali E – 4 actu ER] om. V – 7 actionis EV] istius actionis R
– 9 prehabet EV] prehabebat R – 11 ubi EV] virtute cujus R – 12 exemplum EV]
add. aliud R – 16 sed EV] licet R – 22-23 libro...finem EV] om. R – 30 movens
EV] moveri R – 31 et motum...dicitur motum EV] om. R – constitutivi EV]
constitutiva R.

^a Cf. *Physica*, lib. V, cap. III, f. 64 ra sq.

realiter propter respectus constituentes illa supposita, qui realiter distinguuntur, sed essent idem essentialiter, quia idem fundamentum est mocionis active et passive, et esset una natura in illis duobus suppositis: nam primum suppositum
5 constitueretur ex essentia absoluta primi motoris et ex mocione activa, et secundum suppositum constitueretur ex eadem et mocione passiva, et sic erunt duo supposita distincta realiter et idem essentialiter (distincta inquam 'realiter', id est 're relativa' non autem 're absoluta').

<De conservacione>

10 Amplius autem de productiva actione que, quantum est ex se, est termini positiva ubi terminus preexistat, <1> sit igitur ista prima conclusio: actio conservativa potest esse termini et fundamenti et principii indistincti. Et intellige sic propositionem istam: quod idem ydemptitate absoluta et simpliciter idem potest
15 conservare seipsum in esse.

Et licet ista propositio sit multum dubia, videtur tamen probabilis, et probatur sic: omne continens in virtute sua aliquem effectum totaliter potest illum effectum causare in quocumque receptivo seu passo sibi proporcionato et debite approximato –
20 hec propositio patet pro tanto quia omnia requisita ad actionem et productionem effectus sunt hic posita; sed aliquod singulare et individuum reperitur quod in virtute sua continet conservacionem activam alicujus effectus ejusdem rationis cum illo, quia potest conservare aliquod individuum ejusdem rationis cum eo (ut calor
25 conservat calorem), ergo et conservacionem potest inferre in quocumque receptivo sibi approximato; est autem idem individuum receptivum dispositum et approximatum ad recipiendum conservacionem, ergo sicut potest eam ab alio recipere, ita eciam a se ipso: sic eciam potest inferre eam in alio
30 realiter, ita potest eam inferre in seipso realiter – sicut movens quod potest movere aliud localiter, et potest ab alio moveri localiter, potest movere seipsum cum sit activum et receptivum motus, sic videtur quod idem poterit conservare seipsum et inferre in esse, cum sit activum et receptivum conservacionis
35 active et passive.

Palam ex hiis quod si idem potest conservare seipsum et inferre in esse post esse, quod, si conservare esset constitutum suppositi incommunicabilis, similiter autem et conservari: tunc

2 qui V] que E, quia R – 4 idem fundamentum est mocioni EV s] idem penitus est substractum mocionis R – 9 idem EV] eadem R – id est EV] om. R – 16 seipsum in esse EV] se in esse ipsum R – 18 aliquem R] aliquod EV 31 realiter E] om. VR – realiter E] om. VR – 32 aliud VR] aliquid E – 35 in esse EV] add. post esse R – motus sic videtur...receptivum VR] om. E.

essent ibi duo supposita realiter et personaliter seu suppositaliter
distincta, idem tamen essentialiter, et esset una natura numero in
duobus suppositis realiter distinctis. Nec intendo dicere quod
idem conservet se ipsum, ‘idem’ inquam omnibus modis idem,
5 quia hoc est impossibile ; sed conservans et conservatum sumpta
formaliter, licet sint distincta realiter (sicut dictum est de motore
et moto), sunt tamen idem fundamentaliter, quia idem singulare et
eadem natura singularis omnino una et indivisa fundat
conservacionem passivam et activam ; idem ergo fundamentaliter
10 potest se ipsum conservare et inferre in esse post esse, ymmo, si
est agens naturale, necessario se conservat inferendo se in esse
post esse.

– Et si arguas quod non, quia ab alio conservari potest,
ymmo conservatur, sicut si aliud* conservans sit sibi presens,
15 ergo a seipso non conservatur quia non potest conservari simul a
pluribus conservantibus totalibus,

– respondeo (et jam in *Phisicis* est responsum^a) quod
nullum inconueniens est quin idem simul possit dependere a pluribus
causis tanquam totalibus, et per consequens a pluribus causis
20 conservantibus totalibus, accipiendo causam totalem exclusive
– non autem inclusive. Causam autem totalem ‘exclusive’ voco illa
que posita, omni alia circumscripta, ipsa sola potest ponere
effectum in esse, omni alia causa exclusa ; voco autem causam
totalem ‘inclusive’ illam que includit omnes causas possibles illius
25 effectus simul. Debes enim intelligere quod calor productus in
aqua conservatur ab omni calore sibi approximato, unde si essent
mille calores approximati aque calide in summo, non tantum unus
illorum conservaret calorem illum in aqua et alii nichil facerent,
ymmo equaliter omnes conservarent, cum omnes sint equaliter
30 approximati, et conservaciones passive sint in illo calore
subjective – ille enim non repugnant ad invicem, ymmo sunt
conpossibiles in eodem ; raptim tamen transeunt, et alie adveniunt
et iterum fluunt, et hoc continue quandiu conservatur res in esse
– et de hoc satis fuit dictum in secundo *Phisicorum* capitulo

2 et personaliter seu suppositaliter ER] om. V – 11 inferre EV] add. seipsum R – 15
sicut si aliud*] sicut aliud ER, si aliquod V – 18 et jam in EV] quia jam alias in R
– 19 a EV] cum a R – pluribus EV] duabus pluribus (?) R – 20 causis VR] om. E
– tanquam E] om. VR – a pluribus ER] om. V – 21 totalibus ER] om. V – 22 non
autem inclusive ER] om. V – 24 omni alia causa exclusa ER] om. V – 27
approximato EV] appropriato R – 28 approximati EV] appropriati R – tantum EV]
tamen R – 30 cum R] et cum EV – 34 in esse EV] om. R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 3, p. 51 ra sq.

secundo, et in tribus sequentibus (scilicet in tercio, quarto et quinto).^a

– Et si adhuc arguas quod : Res generata et producta non potest iterum produci nec continue generari nulla facta interruptione in ea, ergo sic de re que conservatur est dicendum,

5
– respondeo [1] primo quod non est simile, quoniam licet res secundum te (licet non secundum veritatem, ut statim dicitur) non possit continue generari, potest tamen continue conservari. [2] Secundo respondeo quod res generata et producta potest
10 iterum generari et produci nulla facta interruptione in illa. Primum potest apparere in actione conversiva unius rei in aliam rem, supposito quod sit possibilis quacumque virtute : manifestum namque quod actio talis est actio productiva talis rei in quantum est ex se, ergo terminus conversionis pluribus actionibus
15 producitur quantum est ex parte actionum productivarum, nec est inter istas actiones differentia, nisi quia prima terminatur ad terminum non prius existentem sed per talem actionem capientem esse, secunda vero terminatur ad terminum prius existentem et, quantum est ex virtute actionis, per talem actionem
20 capientem esse si non prehabuisset esse. Diligenter enim adverte quod, quando naturalis causa in receptivo sibi approximato et proporcionato producit primo aliquod effectum, ut ignis calorem in aqua, in secundo instanti etiam alia productione producit, et in tercio instanti iterum, et in quarto, et licet dicatur prima productio
25 ‘rei generatio’, quoniam terminus per illam capit primo esse post non-esse, et secunda productio dicatur ‘rei conservatio’, quoniam per illam terminus non capit esse post non-esse, ymmo est illatio rei in esse post esse, iste tamen actiones sunt ejusdem rationis, nec videntur differre nisi per connotata, ut in aliis fuit dictum.
30 Bene ergo dicitur quod res iste inferiores sunt in continuo fieri, et quod non sunt facte sed continue fiunt, quod pro tanto verum est, quoniam quandiu durant innovatur semper earum productio, qua caperent esse nisi prehaberent esse. Nec intelligo quod sic continue fiant quod aliquis gradus positivus ipsarum adveniat eis,
35 et continue gradus post gradum acquiratur sicut est in motu intencionis, ymmo omnes gradus illius rei per talem productionem passivam capiunt esse post non-esse, sed ad illos eosdem gradus jam positos sunt alie productiones quibus

6 primo quod non EV] non quod primo R – 14 conversionis EV] conservationis V – 19 prius existentem EV] preexistentem R – 22 proporcionato EV] approximato R – aliquod EV] aliquem R – 37 productionem passivam E] primam productionem VR.

^a Cf. *Physica*, lib. II, f. 49 vb sq.

conservantur in esse post primum esse acceptum, quibus productionibus caperent esse nisi prehaberent esse.

<Conclusio> Dicamus igitur concludendo quod idem potest conservari a pluribus conservantibus totalibus, et quod
5 continue conservatur et innovatur conservacio, et quod idem potest conservare seipsum.

<De generacione>

Adhuc autem de actione productiva qua terminus capit esse simpliciter, et que rei generacio dicitur, inquirendum. Dicamus igitur propositionem affirmativam: actio productiva potest esse
10 termini et principii indistincti. Et intelligo sic: quod idem, simpliciter idem ydemptitate absoluta, potest semetipsum producere, sic quod una eadem natura singularis potest elicere actionem, et actio passionem et productionem passivam, et productio passiva habebit illam eandem naturam singularem pro
15 termino quam actio habuit pro principio elicetivo. Nec intendo dicere quod illa actio elicita inferens passionem inferat terminum simpliciter in esse, cum terminus sit preexistens, sed volo dicere quod illud principium et eadem natura singularis infert quandam productionem activam, et illa actio quandam productionem
20 passivam, que quantum est ex se nate sunt inferre terminum simpliciter in esse, si terminus non prehabuisset esse – non autem inferunt in esse simpliciter, quia terminus prehabebat esse simpliciter. Nec intelligo quod idem ‘formaliter’ producat se, quoniam semper producens et productum sumpta formaliter sunt
25 distincta realiter, ratione productionis active et passive que realiter distinguuntur, sicut fuit dictum de movente et moto, et conservante et conservato. Sed idem ‘fundamentaliter’, idem dico producens, id est eadem natura singularis et hec signata, est terminus seu principium actionis seu productionis tam active
30 quam passive.

<1> Proposicio ergo sic intellecta potest sic demonstrative concludi: quod omne principium productivum continens in virtute sua aliquem effectum vel productionem aliquam, tam activam quam passivam, potest illam imprimere in receptivo sibi
35 porporcionato et sufficienter approximato – hec proposicio patet ex terminis, quoniam omnia requisita ad productionem sunt hic

I productionibus *R*] producentibus *EV* – nisi prehaberent *EV*] ni non haberent *R* – 7 que *R*] qua *EV* – 15 singularem pro termino *EV*] pro termino singularem *R* – 20 que *EV*] in *R* – 23 quod *EV*] sic quod *R* – 25 sunt distincta realiter *EV*] realiter distinguuntur *R* – productionis *EV*] producte *R* – 26 distinguuntur *R*] distinguitur *EV* – 29 terminus seu principium *EV*] principium et terminus *R* – 34 imprimere *E*] elicere *VR* – 36 requisita *EV*] que requiruntur *R*.

posita ; sed aliqua eadem natura singularis ut hic calor continet in virtute sua activa calefactionem activam et passivam, et ille idem calor est receptivus calefactionis (vel productionis caloris) tam active quam passive. Hec patet manifeste, quoniam ab alio potest
5 produci, et calefactionem tam activam quam passivam potest recipere, dato quod preexisteret, quia (ut jam dictum est) productio tam activa quam passiva possunt esse ad terminum preexistentem ; ergo ille idem calor potest recipere a seipso ipsam actionem et passionem productivam, licet preexistat. Ista enim
10 propositio satis videtur manifesta esse : quod ‘illud quod potest recipere ab alio, potest illud recipere a seipso si illud in ipso virtualiter sit contentum, cum sit sibi ipsi approximatum et proporcionatum’ ; palam autem quod si hec propositio sit probabilis, scilicet quod ‘omne agens quod potest producere in
15 seipso aliquem effectum, potest eum producere in aliquo passo et receptivo distincto quod est ejusdem rationis cum illo’, similiter hec propositio videtur probabilis, ymmo probabilior alia, scilicet quod ‘agens quod potest producere in alio aliquem effectum potest illum eundem effectum producere in seipso’, si sit ejusdem
20 rationis cum alio et receptivum illius effectus ab alio ; et sicut potest recipere effectum et terminum ab alio et actionem et passionem (ut quando actio est ad terminum non preexistentem nec habentem esse simpliciter), sic et a seipso ; et similiter, sicut aliquando ab alio precise recipit actionem et passionem et non
25 terminum illius actionis, quoniam terminum jam prehabebat (ut quando actio et passio sunt ad terminum preexistentem), sic et a seipso potest recipere actionem et passionem, et non terminum, quoniam preexistit. Potest igitur aliquid producere se, quia actio talis et passio erunt principii et termini indistincti.

30 <2> Adhuc autem hec propositio sic probatur : idem potest conservare se, ergo et producere se. Antecedens patet ex capitulo precedenti ; consequentia probatur quia conservatio est quedam productio inferens esse post esse, unde est productio ad terminum preexistentem, quem nata est ponere in esse quantum
35 est ex se si terminus non haberet esse ; nam productio (seu

I calor *EV*] color *R* – continet *EV*] *add.* in virtute sua activa calefactionem productionis caloris tam active quam passive igitur *R* – 3 activam calefactionem *VR*] actionem calefactorem *E* – 5 vel productionis caloris *EV*] et productionis calorum *R* – potest *EV*] posset *R* – 6 et *EV*] quod *R* – 8 potest *EV*] posset *R* – 9 ille *EV*] et iste *R* – 11 passionem productivam *EV*] productionem passivam *V* – 12 potest...seipso *EV*] et a seipso *R* – 13 sit contentum *EV*] contineatur *R* – 22 et proporcionatum *EV*] *om.* *R* – 23 aliquo *EV*] alio *R* – 28 non preexistentem *VR*] preexistentem *E* – sic *V*] non sic *E*, sicut *R* – 30 hec propositio sic probatur *EV*] conformiter sit hec propositio *R* – 33 inferens *EV*] *add.* terminum in *R* – preexistentem *ER*] *add.* et precedentem *V* – quem *R*] que *E*, quoniam *V* – 35 seu *EV*] et *R*.

generacio) et conservacio non differunt nisi in hoc quod generacio est positiva termini in esse post non-esse, conservacio autem est positiva ejusdem termini in esse post esse, et si terminus non haberet esse poneret ipsum in esse post non-esse.

- 5 Dicamus igitur istas propositiones probabiles : [a] prima quod idem naturaliter movet seipsum, [b] secunda quod idem naturaliter potest conservare seipsum, [c] tertia quod idem producit seipsum, intelligendo sicut prius est expositum.

<De generacione et productione in primo motore et suppositorum distinctione>

<Via prima>

- 10 Nunc autem dicamus conformiter quod possibile videtur in intelligenciis (et specialiter in primo motore) esse productionem principii et termini indistincti, et quod possibile videtur quod sit ibi productio in eadem natura et distinctio suppositorum, et quod idem producat se ‘fundamentaliter’, licet non ‘formaliter’, quoniam semper producens in quantum producens formaliter
15 realiter distinguitur a producto, ratione productionis active et passive que in ipsis realiter distinguitur. Palam autem quod si istud in creaturis est possibile – quod idem producat se (seu generet se) in ydemptitate nature et alietate suppositi, supposito quod productiones ille essent constitutive suppositi –, hoc maxime
20 reperiretur possibile in primo motore, cum sit vigoris infiniti, quod se ipsum producit et generat et geminat in ydemptitate nature et alietate suppositorum, cum, secundum omnes antiquos theologos et etiam novos, ille productiones sint constitutive suppositorum – et quot sunt ibi productiones passive possibles,
25 tot erunt ibi supposita producta, de quorum numero inferius inquiretur. Palam autem quod si productio et emanatio est in primo motore de possibili, quod est ibi de inesse, quoniam cum omnia que sunt in eo sint necessaria et inmutabilia, quidquid est in eo possibile totum est ibi in actu. Modus ergo iste est unus et
30 primus ostendendi generacionem et productionem esse in primo motore : ex istis inferioribus, in quibus est ostensum quod idem movet se, idem conservat se, idem producit se modo prius dicto – ergo in primo motore non erit hoc impossibile.

5 probabiles EV] esse probabiles R – 8 prius EV] add. bene R – 10 intelligenciis VR] intelligibilis E – 16 distinguitur EV] sunt distincte R – 17 seu R] om. EV – 23 sint EV] om. R – 24 quot EV] quod R – 29 in EV] om. R.

– Et si queras [1] an in aliis intelligentiis sit talis productio et generatio in ydemptitate nature et suppositorum distinctione vel non,

5 – respondeo tibi : Quere primo an aliqua intelligentia possit producere aliam intelligentiam ejusdem rationis et si sit ab ea producibilis ; et si sic, potest dici quod sic, et si non, forte non secundum istum modum ponendi.

– Et si arguas [2] quod : Similiter prima intelligentia non potest alias ejusdem rationis producere, ergo nec seipsam
10 producet, cum non producat aliam nec producatur ab alia,

– respondeo tibi : Dato quod sit verum quod tu dicis, verumtamen non est simile, quoniam intelligentia omnino primo prima est vigoris infiniti, non autem secunda ; ideo dato quod aliam intelligentiam ejusdem rationis in alietate suppositi* non
15 possit producere, quia alia non est possibilis nec producibilis, ipsa tamen, quia vigoris infiniti, poterit seipsam in alietate suppositi communicare.

<Via secunda>

Perscrutemur igitur via secunda quod in primo motore est necessario generatio et productio ydemptitate nature et
20 suppositorum distinctione.

Supponamus igitur in primis quod primus motor immobilis est actu intelligens et volens, sicut libro tercio et quarto ostensum fuit ; secundo supponamus (ex jam dictis in *Metaphisica*)^a quod intellectus et voluntas sunt ejusdem rationis in primo motore et in
25 aliis in quibus formaliter existunt ; tercio supponamus quod intellectus et voluntas in nobis sunt principium productivum ipsius intellectionis et volicionis – intellectus enim cum objecto est causa noticie genite (si noticia sit genita sicut communis scola tenet), vel saltem solus intellectus est causa productiva, et
30 objectum causa determinativa sine qua non, vel in se vel in aliquo alio vice ejus. Hiis autem suppositis, accedamus ad probandum generationem necessario esse in intelligentiis, et specialiter in prima intelligentia.

<Demonstracio> Demonstracio stat in hoc : [1] quoniam
35 omnis potentia productiva perfecta simpliciter, non inpedita nec inpedibilis, inmutabiliter agens, in virtute sua continens aliquem

5 ea EV] alia R – 6 et... sic EV] et si sic dicere hec R – et EV] om. R – 9 alias EV] aliam R – 14 suppositi*] nature EVR – 19 seipsam EV] ipsam R – 22 necessario EV] om. R – 23 est EV] simpliciter est R – 28 ostensum EV] dictum R – 30 est causa EV] sunt cause R – 32 determinativa VR] determinata E – 36 inpedibilis EV] inpedit R – aliquem R] aliquod EV.

^a Cf. *Metaph.*, lib. IX, cap. 2, f. 44 rb, Annexe I, 5, p. 686.

effectum, necessario elicit actionem, que infert passionem virtute
cujus terminus capit esse simpliciter si non prehabeat esse (vel si
non existebat); vel si terminus est preexistens, necessario elicit
actionem, et actio infert passionem que terminatur ad illum
5 terminum preexistentem. Nunc sumo minorem: [2] sed potencia
intellectiva primi motoris est potencia productiva perfecta, non
inpedita nec inpedibilis, respectu noticie seu intellectionis – hec
[2] probatur, quoniam in nobis est potencia productiva noticie
genite, ergo et potencia intellectiva primi motoris erit noticie
10 genite productiva, cum sint ejusdem rationis, et per consequens si
una est productiva, et alia, et specialiter illa que est sic simpliciter
perfecta; ergo potencia intellectiva primi motoris est productiva
et illativa actionis seu productionis active et passive, et termini
capientis esse simpliciter per talem productionem activam vel
15 passivam, vel saltem illativa productionis active et passive si
terminus preexistat; primum non est dandum, quoniam noticia
primi motoris non capit esse simpliciter virtute alicujus
productionis, quia ante omnem productionem preexistit; oportet
ergo dare secundum, scilicet quod sit illativa precise productionis
20 active et passive ad noticiam preexistentem, quoniam in primo
motore noticia preexistit aliqua prioritate omni productioni tam
active quam passive.

<Probacio majoris> At vero, quoniam virtus tocius
demonstracionis proposita stat in prima propositione [1], ergo illa
25 est probanda et determinanda. Proposicio ergo prima fuit quod
'omnis potencia productiva simpliciter perfecta, non inpedita nec
inpedibilis, inmutabiliter agens, necessario infert actionem et
passionem et terminum in esse simpliciter si terminus non
preexistat, vel saltem infert actionem seu productionem activam
30 et passivam si terminum preexistat et prehabeat esse simpliciter'.
Palam autem quod prima pars propositionis est vera, quoniam
omnia necessaria ad productionem sunt hic posita; secunda est
satis nota ex secundo *Phisicorum*,^a quoniam, ut dictum est, dato
quod terminus preexistat, adhuc potest esse ad ipsum actio
35 productiva et conservativa.

– Et si arguas quod: [a] Ex quo terminus preexistit et est
jam habitus, non videtur quod actio sit ponenda ad ipsum,

3 existebat EV] preexistit R – 7 inpedita nec EV] om. R – noticie seu intellectionis
ER] noticie genite sue intellectionis V – 11 sic EV] om. R – 16 preexistat EV]
preexistebat R – 23 tam active quam passive ER] tam actione quam passione V –
25 in p. p. EV] in hoc videlicet in p. p. R – 28 determinanda EV] declaranda R –
30 si EV] et R – 32 et EV] vel R – 33 necessaria ad productionem EV] que ad
productionem sunt necessaria R – 34 secundo phisicorum EV] prehabitis R – dato
EV] posito R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 2, f. 49 vb sq.

quoniam frustra poneretur; secundo etiam quia actio et passio
necessario prior est origine termino, tu autem ponis eam
posteriorem termino; [b] adhuc autem videtur quod si
intellectus esset connaturalis intellectioni tue et idem sibi realiter,
5 non videtur quod ad ipsum esset aliqua activa productio – sic
autem est in primo motore, quoniam intellectio sua est sibi
connaturalis et idem sibi realiter, ergo nulla actio nec activa nec
passiva ad ipsam debet poni, et si tu eam ibi ponis, frustra eam
inponis et est gratis dictum, cum ‘non sunt ponenda plura sine
10 necessitate’,

– respondeo tibi: [a] Ad cuius evidenciam debes diligenter
advertere quod omne agens et producens naturale quod
naturaliter et necessario agit, presente receptivo sibi
proporcionato, infert omne illud quod naturaliter continet in se –
15 infert, inquam, in esse simpliciter quantum est de se –, et continet
tres realitates, scilicet actionem productivam, productionem
passivam et terminum, et ista tria (quantum est ex se) natum est
inferre etiam si contingat quod terminus preexistat (et per
consequens non possit inferri in esse simpliciter), quia cum nec
20 productio passiva nec activa prescise existunt, est ibi receptivum
ipsarum dispositum – scilicet terminus ille preexistens vel
subjectum illius termini –, ergo tale agens et producens necessario
infert in esse simpliciter illud quod non preexistit – scilicet
productionem activam et passivam. At vero, cum arguis ‘talis
25 productio est frustra posita’, – dico quod non ponitur frustra.

– Dices: Non ponitur nisi propter terminum.

– Dicitur quod: Non ponitur prescise propter terminum ut
capiat esse simpliciter, sed ipsamet productio propter suam
realitatem et existenciam ponitur ut sit res et existat et ponatur in
30 esse simpliciter, cum sit virtualiter contenta in producente.

– [b] Et si ulterius dicas quod: Si intellectio sit connaturalis
intellectui nostro et idem sibi realiter, ad ipsam nulla esset
productio nec activa nec passiva,

– dico quod: Ymmo, quoniam ex quo tres realitates sunt
35 virtualiter contente in intellectu, et non existit nisi una (sive sit
producta sive non producta ab aliquo), scilicet ipsa intellectio,
oportet igitur necessario quod intellectus inferat alias duas que

4 intellectus EV] intellectioni R – intellectioni tue EV] intellectui tuo R – 6 qua EV]
om. R – sibi EV] om. R 7 actio EV] productio R – 8 ponis EV] ponas R – 9
inponis EV] ponas R – 13 presente EV] om. R – 14 naturaliter EV] virtualiter R –
15 in EV] om. R – 19 inferri EV] inferre R – 20 prescise existunt EV] preexistunt
R – 21 ipsarum EV] earum vel ipsarum R – scilicet VR] quod E – 25 talis
productio est frustra EV] quod talis productio quod frustra est R – dico EV] dicitur
R – 36 sive non producta E] sive non sit non producta V, om. R.

non existunt, cum existencia termini connaturalis illis non repugnet, ymmo simul possunt stare.

– Sed dices : ‘Non sunt ponenda plura sine necessitate’.

– Dicitur quod : Hic est necessitas non simpliciter propter
5 terminum, sed necessitas est quod omne virtualiter contentum in naturali productione inferatur in esse simpliciter (si non preexistit) ex quo est ibi receptivum proporcionatum : nam positis omnibus causis naturalibus et proporcionatis, debite approximatis et non inpeditis, necessario inferuntur omnia in illis causis virtualiter
10 contenta, si pro aliquo instanti sint conpossibilia ad invicem ; hec autem sunt conpossibilia, scilicet actio productiva et passio productiva et terminus, ergo, dato quod terminus preexistat simpliciter in esse et sit connaturalis cause et idem sibi realiter, adhuc infert productionem tam activam quam passivam ad illum
15 terminum preexistentem.

<Conclusio> Dicamus ergo proposicionem affirmativam applicando eam ad propositum nostrum de primo motore : quoniam, cum primus motor immobilis sit formaliter intelligens et volens, et in eo sit intellectio et volicio actualiter existens, et ante
20 omnem productionem sit ibi intellectus et voluntas que sunt potencie productive, ergo, dato quod ipsa noticia preexistat in esse simpliciter et sit omnino inproducibilis in esse simpliciter, nichilominus tamen, cum ipsa non sit prescise contenta virtualiter in intellectu, immo productio tam activa quam passiva, et ille non
25 existunt ibi nisi inferantur ab intellectu, ergo intellectus qui est potencia productiva necessario infert productionem tam activam quam passivam ; similiter autem et voluntas.

Palam autem ex predictis quod in primo motore principia productiva sunt intellectus et voluntas, et per se termini sunt
30 noticia et amor (seu intellectio et volicio) ; non quod capiant esse simpliciter, quoniam in eo ante omnem illacionem existunt, sed quia ad ipsa sunt productiones illate ab intellectu et voluntate, que quantum est ex se illa inferent in esse simpliciter si non haberent esse. In primo ergo motore necessario est aliqua productio per
35 modum intellectus et voluntatis, quarum una potest dici ‘generacio’ et alia ‘spiracio’.⁵

<De distinctione suppositorum> At vero, cum tales non sint inherentes, cum non sint accidentia, ymmo sunt per se

I existencia VR] essencia E – 3 sed dices EV] et dices R – 7 productione E] producente VR – 10 hec EV] si R – 13 sit EV] sic R – cause VR] esse E – 17 motore EV] add. immobili R – 20 sit ibi EV] ibi etiam sunt R – 23 prescise ER] simpliciter V – 24 immo productio VR] primo producto E – 25 existunt EV] existant R – 31 eo EV] ea R – 32 ipsa ER] ipsas V – 32-33 que quantum EV] inquantum R – 34 necessario EV] necessaria R.

subistentes et communicabiles, videntur esse constitutive
suppositorum – sicut inferius ostendetur, cum de constitutivis
suppositorum primi motoris erit sermo. Cum igitur hee
productiones suppositorum active et passive realiter distinguuntur
5 et sunt inconpossibiles in eodem supposito, sequitur quod realiter
habent supposita distinguere.

– Et si queras quomodo suppositum productum habeat in
se formaliter essenciam primi motoris, ymmo et omnia absoluta,
sola productione activa excepta, cum per se terminus generacionis
10 sit prescise noticia, et per se principium generacionis est
intellectus, non autem essencia nec aliquid aliud,

– Respondeo quod in quolibet supposito sunt omnia
absoluta, tam essencia quam alia, licet per se non sint terminus
generacionis, scilicet noticia. Racio hujus dicti est ista : quia debes
15 advertere quod in primo motore est quoddam singulare, ymmo
ipse primus motor est quoddam individuum singulare prehabens
omnia absoluta ante omnem productionem – scilicet essenciam,
intellectum, voluntatem, intellectionem, volicionem, et sic de aliis – ;
deinde intellectus individui illius infert productionem activam
20 et passivam, que quidem productiones tam active quam passive
formaliter existunt in illo singulari et individuuntur ab eo ; illud
autem idem singulare sub una productione, ut sub productione
activa est primum suppositum, ut autem sub productione passiva
est secundum suppositum, nec est ibi alia communicacio nec alia
25 generacio. Exemplum pono in creaturis, ubi idem movet se
ipsum : potest dici quod idem singulare sub mocione activa, vel
cum mocione activa, constituet unum suppositum, et illud idem
singulare cum mocione passiva constituet aliud suppositum ; nam
si aqua que movet se ad frigiditatem esset idem realiter cum
30 frigiditate, vel si ignis qui movet se ad calorem, si calor esset idem
realiter eo et connaturalis, sic si haberet productionem passivam
et activam ad illum calorem preexistentem, ignis cum productione
activa caloris constitueret unum suppositum, cum productione
vero passiva aliud suppositum constitueret – si tales productiones
35 essent nate constituere supposita –, et in quolibet illorum
suppositorum esset ignis cum omnibus proprietatibus absolutis
que sunt sibi idem realiter, licet per se terminus illius productionis
active – scilicet illius calefactionis active – esset calor et non
essencia ignis ; et ista supposita ignis realiter essent idem in

I communicabiles *EV*] incommunicabiles *R* – 4 distinguuntur *EV*] sint distincte *R*
– 7 productum *EV*] *add.* vel terminum *R* – 10 generacionis *EV*] generans *R* – 11
intellectus *EV*] prescise intellectus *R* – 15 advertere *E*] ymaginari *VR* – 16 singulare
E] et quoddam singulare *V*, et quoddam *R* – 21 illo *EV*] alio *R* – 27 activa *EV*] *om.*
R – constituet *EV*] constitueret *R* – 29 frigiditatem *EV*] frigiditatem *R* – 31 eo *EV*]
cum eo *R*– sic *EV*] sibi *R* – 34 constitueret *EV*] *om.* *R* – 37 idem *EV*] eedem *R*.

omnibus excepta calefactione activa et passiva, sicut movens et motum sunt idem realiter distincta ratione et movere et moveri. Unde talis generacio seu productio nichil aliud est nisi quod talis natura singularis substernitur talibus productionibus activis et passivis. Quod autem aliquid formaliter existens in illo singulari sit principium formale ‘quo’ illius productionis active et non totum singulare adequate – ut intellectus et voluntas in primo motore –, et aliquid eciam formaliter existens in illo singulari sit formalis terminus productionis passive, et non totum singulare adequate – ut in primo motore terminus productionis et generacionis active est noticia, et terminus spiracionis est amor –, hoc accidit, et nichil ad *b*.

<Conclusio secunde vie> Palam igitur ex dictis quid sit modus secundus declarandi et probandi generacionem esse in intelligenciis, et specialiter in primo motore ; et hic modus fuisse videtur illius novi et subtilis theologi qui opinionem de non-ydemptitate formali et quidditativa adinvenit, vel eam a natura inventam subtilissime declaravit.^{a 6}

<Via tertia>

Amplius autem inquirendi emanacionem et productionem suppositorum primi motoris via tertia intendamus.⁷

Et in primis dicamus proposicionem affirmativam : quod in primo motore necessario est ad intra aliqua generacio seu productio. Supponamus igitur in primis quod omne objectum actu cognitum necessario est productum in aliquo esse, quod dicitur ‘esse-cognitum’ seu ‘dictum’ – et hoc satis habunde habetur declaratum in libro *Predicamentorum*, capitulo de actione inmanente et passione sibi correspondente.^{b 8}

<Probacio> Hoc autem supposito, propositum probatur et hoc sic : omnis intellectus existens in acie intelligencie necessario producit verbum vel subsistens, vel inherens et diminutum ; intellectus primi motoris est necessario in acie intelligencie, ergo necessario producit verbum, non diminutum, sed remota omni imperfectione et per consequens subsistens.

2 distincta EV] add. tamen in esse R – et E] de VR – 5 formaliter EV] om. R – 12 ad b EV] aliud R – 13 quid EV] quis R – 16 de VR] et E – 17 adinvenit EV] invenit R – 18 inventam EV] inventa R – 19 inquirendi V] in querendo E, inquirendo R – 20 tertia EV] triplici R – intendamus EV] incedamus R – 21 dicamus EV] proponamus R – 22-23 generacio seu productio R] productio seu generacio naturalis V, add. naturalis R – objectum EV] subjectum R – 26 habetur EV] fuit R – 28 probatur EV] demonstretur R – 34 remota EV] se mota R.

^a Sc. Duns Scot.

^b Cf. *Predic.*, f. 86 rb sq., trad. Annexe I, 7, p. 695 sq.

Prima propositio est habita ex libro preallegato, secunda ex tercio libro hujus *Theologie*.^a Ergo sequitur conclusio affirmativa ex illis, scilicet quod primus motor naturaliter et necessario producit verbum.⁹

5 At vero debes diligenter advertere modum ponendi istam propositionem affirmativam quod ‘primus motor necessario producit verbum et spirat amorem subsistentem’: quoniam intellectus habens apud se intellectionem absolutam (sive connaturalem sibi, sive per ipsam productionem), stando prescise
10 in illa noticia absoluta, que est quedam qualitas de prima specie qualitatis (vel ad modum qualitatis), talis inquam intellectus non est in acie intelligencie, nec experitur se intelligere objectum, nisi objectum exprimitur in esse-cognito (sive in ‘esse apparenti’), et nisi sit ibi productio activa et passiva que dicitur ‘dicere’ et ‘dici’,
15 sive ‘concipere’ et ‘concipi’; ex illa autem productione activa, seu ‘expressione’ activa objecti, in ipso primo motore constituitur primum suppositum, et ex productione et expressione passiva objecti constituitur secundum suppositum – quod est ‘verbum’. Palam autem quod ubi intellectus format verbum respectu objecti
20 distincti, tunc ibi producens verbum et verbum productum realiter distinguuntur, et suppositaliter et personaliter, et eciam essencialiter; ubi autem idem intelligit se, ibi tantum est distinctio suppositorum personalis, scilicet* per ipsas origines – scilicet per dicere et dici, et per concipere et concipi –, idem tamen sunt
25 essencialiter; et quidquid est in eis totum est idem, preter concipere et concipi. Manifestum est ergo cuilibet intellectui quod si ista propositio sit necessaria et universalis, quod ‘omnis intellectus necessario et naturaliter producit objectum quod actu intelligit in aliquo esse-cognito’, quod ibi est vera productio activa
30 et passiva pertinens per se ad genus actionis et passionis, vel saltem per reductionem, que quidem productio posterior est ipsa noticia absoluta aliqua posterioritate; sequitur necessario quod in primo motore est vera productio seu generacio, et hoc saltem in esse diminuto. Utrum autem ex hoc concluditur quod productio
35 sit realis et constitutiva persone subsistentis, clare ex hoc non habetur.

I secunda EV] et propositio secunda hic R – 3 scilicet EV] sequitur R – 6 istam propositionem affirmativam EV] istius propositionis affirmative R – 9 productionem EV] productam R – stando EV] add. prescise R – 13 sive EV] seu R – 17 productione EV] add. passiva R – 19 ubi EV] ibi R – 23 scilicet*] licet EV om. R – 24 sunt R] om. EV – 25 totum est idem EV] est totum idem R – 29 quod VR] \et/ quod E – vera ER] una V – 35 persone R] perfecte EV – clare ex hoc non ER] non clare ex hoc V.

^a Cf. *supra*, p. 404 sq.

<Dubitacio> Habet autem dubitationem circa propositionem primam, quoniam licet dictum sit in libro *Predicamentorum* et eiam in hac *Theologia* quod oportet ponere productionem necessario objecti in esse-cognito respectu
5 aliquorum, ut respectu futurorum contingencium,^a ex hoc tamen non habetur quod respectu omnium: quia non respectu objectorum simplicium et simplicis intelligencie, quia non sequuntur inconuenientia illa que sequuntur ad noticiam futurorum contingencium.

10 – Respondeo tibi quod eadem ratio est de omnibus, et ratio est ista: quoniam si absolutum noticie non sufficit nisi alia productio objecti ponatur ad hoc quod aliquod futurum contingens sit actu cognitum et sit in acie intelligencie, et quod intellectus experiatur objectum, eadem ratione nec absolutum
15 noticie respectu simplicium terminorum sufficit ad hoc quod intellectus sit in acie intelligencie respectu terminorum simplicium, ymmo respectu terminorum omnium, et respectu cuiuscumque intellectus; noticia enim complexorum contingencium est eque perfecta sicut noticia terminorum
20 simplicium, ergo si illa non sufficit nisi cum hoc sit productio objecti, nec ista sufficiet.

<Comparacio>

De comparacione autem istorum trium modorum adinvicem perscrutemur: nam licet omnes ponant propositionem affirmativam, difformiter tamen eam ponunt. Dicamus igitur
25 quod <1> primus modus ponit productionem suppositorum in primo motore sic: quod primus motor sic generat se et producit productione reali sic quod pro per se principio productivo habet non essenciam primi motoris, sed singulare primi motoris, ut ista propositio admittatur: ‘essencia primi motoris nec generat nec
30 producit, sed hic primus motor et hoc singulare generat et hic primus motor et illud idem singulare generat et producit’; adhuc autem illud idem singulare (idem dico numero) generatur et producit tanquam per se terminus; alie proprietates absolute essencie primi motoris non sunt per se termini, sed tantum per
35 accidens.

³ libro predicamentorum EV] primo predicamentorum libro R – 4 o. p. p. n. EV] n. o. p. p. R – 5 ut EV] et R – 6 omnium EV] add. objectorum R – 7 objectorum ER] omnium V – 10 eadem ratio est de EV] eadem ratione est dicendum de R – 18 – 21 nisi cum hoc VR] cum hoc E – 24 ista sufficiet V] illa sufficient E, ista sufficit R – 25 igitur EV] autem in primis R – 26 productionem suppositorum ER] pluralitatem suppositorum productorum V – 27 producit EV] add. se R – 28 per EV] pro R – 33 alie R] que autem sunt V, add. autem R.

^a Cf. *Predic.* f. 86 va sq. (Annexe I, 7B, p. 696), & *supra* p. 416.

Verumptamen posset concedi quod secundum istum modum ponendi, quod essentia primi motoris est ‘principium formale quo’ producendi esse existencie ipsius essencie (cum per se terminus formalis, et non essentia ipsa, est terminus formalis ‘quo’), nullo tamen modo est principium ‘quod’ nec ‘quo’ nec ‘ad quod’, quoniam essentia nec generat nec generatur. Quod si intelligatur de generatione simpliciter (que ponit terminum in esse simpliciter), verum est, quia essentia non ponitur in esse simpliciter cum preexistat ante productionem; si autem intelligatur quod essentia non generatur, sic quod non terminet generationem passivam – non sicut terminus capiens esse per ipsam simpliciter, cum preexistat, sed sic quod capit ‘esse tale’, scilicet ‘esse productum’ formaliter, seu subtractive (quia est quasi subtractum productionis passive), hoc non est verum, ymmo ut sic est per se terminus productionis passive.

<2> Secundus autem modus ponit quod primus motor sic generat et producit quod principium productivum generacionis non est essentia nec singulare essencie (ut hic primus motor), sed magis intellectus primi motoris est per se principium productionis active, scilicet dictionis, et per se terminus est ipsa noticia absoluta – que licet preexistat est tamen terminus illius productionis modo preexposito. Palam autem quod hic modus differt a primo et in ratione principii et termini: quia in primo pro principio et termino ponitur essentia primi motoris, vel singulare primi motoris; in secundo autem pro principio ponitur intellectus, et pro termino noticia absoluta.

<3> Amplius autem tercius modus ponit productionem in esse diminuto, saltem in creaturis, et fertur quod conformiter debet poni in intelligenciis, nec alia potest concludi alii duo priores tam in inferioribus quam in intelligenciis ponere productionem in esse reali, non tantum esse diminuto.

Et si queras quis modus simpliciter sit probabilior, dicitur quod tercius modus (de productione in esse-cognito) est valde probabilis, ymmo necessarius, et quod hunc modum concesserunt nostri progenitores philosophi antiqui: quoniam concesserunt quod ibi est intelligens et intellectum, et cognoscens et cognitum, et quod ibi est aliqua generacio et productio objecti in esse-cognito et intellecto, licet talis productio sit in esse diminuto et non in esse reali – vel saltem quod sit in esse reali non

4 est EV] et R – 5 quod nec quo] ut ad quo V, quod nec a quo R – 10 generatur EV] generat R – 12 ipsam simpliciter EV] illam productionem R – 13 formaliter ER] fundamentaliter V – 18 ut ER] nec V – 20 dictionis EV] add. active R – 22 preexposito EV] prius exposito R.

demonstrantur nec evidenter nec apparenter. Primus autem
modus, licet concludat ibi esse productionem in esse reali, non
tamen ita evidenter sicut modus secundus. Proposui igitur tibi
istos tres modos demonstrandi emanaciones personarum in
5 intelligenciis, et quomodo una natura potest esse in pluribus
suppositis ; potes sustinere quem volueris.¹⁰

– Et si queras de illo modo productionis verbi in nobis et in
intelligenciis, qui ponit produci verbum per ipsam intellectionem
sicut quedam forma exemplaris, et conformiter ponit in
10 voluntatem volicionem (‘spiracionem’) et terminum spiratum –
dicit enim quod in productione verbi sunt ista tria : primum est
ipsa intellectio, que est quedam qualitas, deinde est ibi ‘dicere’,
tercio est ibi verbum dictum, quod est quedam forma specularis
in qua relucet objectum,

15 – palam autem quod iste modus nullam concludit
necessitatem productionis verbi, quia non apparet aliqua
necessitas ponendi tot realitates in intellectu ad hoc quod actu
intelligat et formet verbum, nec <est necessitas> quod ponatur
ibi productio talis ydoli et forme specularis, cum in aliis potenciis
20 sensitivis que sunt apprehensive suorum objectorum non
formetur tale ydolum nec talis forma specularis, sicut patet in visu
in quo nichil aliud est ad hoc quod actu videat nisi visio, que est
quedam qualitas absoluta de qua denominative color dicitur
visus ; vel si est ibi aliquid ultra illud, est productio objecti in esse
25 diminuto, scilicet in ‘esse viso’ – quod quidem esse diminutum est
ipsa productio passiva objecti in tali esse ; ita frustra ponitur illud
ydolum et sine aliqua necessitate.¹¹

<De pluralitate productionum et suppositorum in primo motore>

Ad pluralitatem autem productionum, sicut eciam
suppositorum, accedamus : quot sint, et an sint ibi plures
30 productiones quam due (scilicet active et passive) et plura
producta quam duo, et plura supposita quam tria.

5 esse EV] subsistere R – 6 sustinere EV] eligere R – 8 qui ponit EV] quidem (vel
quidam ?) ponunt R – 9 exemplaris EV] exemplarum R – 10 voluntatem EV]
voluntate scilicet R – spiracionem ER] spiratam V – 13 dictum VR] deinde E – 15
nullam VR] om. E – 18 formet ER] conformet V – 19 productio talis ydoli EV]
talis productio ydoli R – 23 de EV] a R – 24 color dicitur visus EV] dicitur color
visus R – aliquid EV] aliud R – 26 ita EV] ideo R – 28-29 sicut eciam
suppositorum*] ac eciam suppositorum R, sicut eciam supponitur EV – 29 quot
EV] quod R – 30 scilicet EV] om. R – passive EV] due passive R.

<1> Prima conclusio sit talis : primus motor (seu intellectus primi motoris) plura verba producit respectu objecti distincti. Hec probatur, [1] quoniam illa verba sunt distincta quorum unum potest manere in intellectu primi motoris alio non manente ; sed
5 unius objecti existenti potest verbum manere in intellectu primi motoris, ut hoc verbum quod ‘homo est animal’, et non hoc quod ‘homo existat in tali nunc’, quoniam illud potest non existere ; ergo hoc verbum et illud non sunt idem.

[2] Secundo quia verbum productum ‘necessario’ et
10 verbum ‘contingenter’ productum non sunt idem, sed intellectus primi motoris necessario format seu dicit verbum de terminis simplicibus (ut de quidditate rose et florum), licet contingenter format et dicat verbum de complexione contingenti (ut quod navale bellum erit cras), quoniam contingenter erit, ergo etc.

[3] Confirmatur sic : verba objectorum cognitorum
15 successive necessario sunt distincta realiter, et eciam ejusdem objecti successive cogniti ; sed intellectus primi motoris potest intelligere plura unum post aliud, et idem pluribus actibus successive – ut patet de complexionibus contingentibus, et de
20 complexione affirmativa et negativa de eisdem terminis (ut quod ‘navale bellum erit cras’ et quod ‘navale bellum non erit cras’) : quoniam sicut quelibet pars contingenter potest evenire, ita contingenter potest cognosci vel ejus oppositum, et per consequens plura verba possunt formari.

25 Dicamus igitur quod intellectus primi motoris habet plures dictiones activas inferentes plures passivas respectu plurium objectorum distinctorum, et per consequens formare potest plura verba.¹³

<2> Conclusio secunda sit talis : quod est dare verbum
30 verbi effective. Hec probatur, quoniam verbum productum a primo motore, cum sit formaliter intelligens, <potest intelligere> objectum distinctum a se sicut primum suppositum potest formare verbum de rosa et de quocumque objecto distincto : et sic erit verbum verbi effective. Confirmatur quia actiones reales
35 ad extra sunt communes omnibus suppositis in quibus formaliter existit natura primi motoris, ergo et productiones intencionales – quemadmodum sunt dicere et dici, et formacio verbi respectu objecti distincti ; ergo est verbum verbi principative, ymmo

6 ut EV] prout R – 7 existat EV] existit R – quoniam EV] et R – 10 verbum R] om. EV – productum R] om. EV – 11 seu EV] et R – 12 florum ER] floris V – 17 intelligere ER] successive intelligere V – idem EV] illud idem R – 20 complexione EV] contradictione R – 31 intelligens EV] intelligo R – 33 objecto R] add. alio V – 34 erit VR] om. E – 35 omnibus ER] add. tribus V – 37 respectu EV] om. R – 38 principative EV] privative R.

verbum verborum, ymmo quasi infinitorum quia omnium
objectorum distinctorum a se.

5 <3> Conclusio tertia sit talis : quod est dare verbum verbi
terminative, sic intelligendo quod de verbo tanquam de objecto
potest formari verbum aliud, et sic unum verbum est terminus
alterius verbi, sicut objectum est terminus, et terminat noticiam et
verbum consequens illam noticiam. Hec probatur, quoniam
verbum cadit sub objecto primo intellectus, scilicet sub ente,¹⁴
ergo est intelligibile et per consequens de ipso potest formari
10 verbum.

<Dubitationes de verbo>

Habet autem dubitationem : [1] primo quid sit verbum,
cum tot verba fiant de verbo ; [2] secundo de distinctione
verborum specifica et numerali inter se ; [1] tercio de naturali
noticia verbi.

15 [1] Dissolutio primi stat in hoc : quoniam per verbum non
intelligo aliquod ydolum, nec aliquam formam exemplarem
productam per actionem dicendi, quia (ut inmediate supra dictum
fuit) talis forma specularis non est ponenda, et si poneretur non
esset verbum, quoniam verbum videtur essentialiter et in primo
20 modo includere respectum ad verbanem – hec autem forma
specularis est quoddam ens absolutum, nec relacionem includit
essentialiter, licet eam forte connotet vel fundet ; adhuc autem
non intelligo esse illam noticiam absolutam eadem ratione ; nec
intelligo verbum esse precise actum dicendi, et ratio hujus est
25 ista : quoniam verbum non est precise respectus, sed necessario
est aliquid excepta relacione. Palam igitur quod verbum est aliquid
constitutum ex respectu ad verbanem et quodam alio absoluto, et per
consequens ex dictione passiva et noticia producta per talem
productionem passivam, ex quibus duobus consurgit et resultat
30 ipsum verbum, quod non est unum per se perseitate primi modi,
cum includat res diversorum generum ; vel oportet quod verbum
sit aliquid constitutum ex dictione passiva (seu passiva
conceptione) et ex objecto quod concipitur, et sic ratio verbi
resultat ex istis duobus, scilicet ex concipi et objecto : hoc enim
35 verbum vocatur ‘conceptus’ et ‘proles mentis’.¹⁵

– Sed si adhuc queras quid sit verius dictum, vel quod
verbum sit aliquid constitutum ‘ex productione passiva et noticia
illa absoluta’ que est terminus ejus, vel ‘ex concipi et objecto’ ?,

6 et EV] ad R – 12 fiant EV] fiunt R – 13 numerali ER] modali V – 14 verbi EV]
ipsius verbi R – 17 actionem EV] actum R – 23 esse illam noticiam absolutam EV]
illam noticiam esse absolutam R – 26 aliquid EV] aliud R.

– respondeo : Eligas quem volueris de istis duobus modis,
et breviter : si teneas secundam viam probandi emanacionem
suppositorum in primo motore, tunc consequenter dicas quod
verbum est aliquid constitutum ex productione passiva noticie
5 absolute et ex illa noticia ; si autem teneas terciam viam, tunc
habes consequenter dicere quod verbum constituitur ex
conceptione passiva et objecto quod concipitur ; secunda autem
via videtur magis eligibilis.

10 Dissolucio autem aliorum dubitacionum de distinctione
verbi et noticia naturali verbi sit talis.

[2] Pro dissolucione primi – scilicet de distinctione
verborum – [a] ponitur talis propositio : objectorum solum
numero distinctorum verba distincta sunt specie. Hec probatur,
quoniam plus conveniunt verba ejusdem objecti inter se et minus
15 distinguuntur quam verba objectorum distinctorum numero ; sed
illa verba distinguuntur numero – ut verba que habeo successive
de rosa eadem, vel que ego et tu formamus de eadem rosa,
necessario sunt distincta numero, ergo verba que habes ex duobus
rosis sunt distincta specie, quoniam plus distinguuntur quam alia :
20 alia autem distinguuntur numero, ergo ista plus distinguuntur, et
per consequens specie. Confirmatur, quoniam verba ejusdem
objecti (vel que formantur de eodem objecto) dependent et
mensurantur ab eodem objecto, alia autem non, ymmo
mensurantur a diversis.

25 [b] Propositio secunda sit talis : verba objectorum
distinctorum genere non distinguuntur genere, quia non oportet
quod sit tanta distinctio in exemplaribus quanta est in exemplatis,
nec in noticia quanta est in objectis, quoniam omnes noticie sunt
de prima specie qualitatis, sed objecta noticie in omnibus
30 predicamentis reperiuntur.

[3] Pro dissolucione autem ultimi dubii, scilicet de noticia
naturalis verbi respectu objecti distincti, sive in primo motore sive
in aliis (ut in nobis) ponende sunt alique propositiones. [a] Prima
sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi creature
35 et effective et objective, sic quod illud verbum formatum de
verbo habet creaturam pro producente et objecto terminante, vel
(ut melius dicatur) <sic> quod verbum illud de quo formatur
aliud verbum sit formatum ab intellectu creato, et sit formatum de
objecto creato (ut verbum rose formatum in intellectu tuo). Hec

*I de EV] ex R – 5 et VR] om. E – 6 dicere EV] om. R – 8 magis EV] add. esse R
– 9 dubitacionum V] dubitatorum E, dubiorum vel dubitacionum R – 18 habes ex
EV] habeo de R – 23 objecto EV] om. R – 26 genere EV] om. R – 28 noticia EV]
noticiis R – 31 ultimi RV] om. E – 33 ut EV] vel R – 36 pro EV] om. R.*

proposicio sic intellecta probatur sic : ex puris naturalibus potest cognosci fundamentum, ergo et respectus, scilicet ipsa verbacio passiva que est formale constitutivum verbi.

5 [b] Proposicio secunda sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi creature effective et primi motoris objective. Hec probatur, quoniam tale est vere ens, scilicet limitatum et creatum, et cadit sub per se objecto intellectus nostri.¹⁶

10 – Et si arguas quod : Cum tale verbum formatum de primo dicat respectum ad primum motorem, vel per se includat primum motorem, cum sit constitutum ex conceptione passiva qua concipitur primus motor et ex ipso primo motore – primus autem motor qui est terminus istius respectus non potest ex puris naturalibus videri, ergo nec de verbo ejus poterit aliud verbum
15 naturaliter formari,

– respondeo quod : Non habeo pro inconvenienti quod productio passiva possit esse et videri absque hoc quod ejus terminus videatur – et pono exemplum de mocione passiva, quoniam aliquod mobile movetur sine acquisitione cujuscumque
20 ubi, ut patet in vacuo : illa autem, sicut actu est sine termino et sine ubi, ita potest videri sine ubi ; ergo et consimiliter et conceptio illa passiva qua primus motor concipitur poterit videri, ymmo eciam sine eo quod concipiatur <primus motor>, et sic poterit formare verbum de illa conceptione passiva, et sic erit
25 verbum verbi.

[c] Proposicio tertia sit talis : ex puris naturalibus potest formari verbum verbi effective primi motoris et creature terminative. Hec probatur, quoniam si potest naturaliter videri respectus sine termino, sicut dicit secunda proposicio, ergo et sine
30 fundamento ; et si conceptio passiva constitutiva verbi potest videri sine termino et eo quod concipitur, ergo et conceptio activa poterit videri, ymmo activa et passiva, sine eo quod concipitur. Non autem negaretur quod de verbo formato a primo motore non possit formari aliud verbum, nisi quia non potest videri
35 verbum formatum a primo motore nisi videatur primus motor, quod non est necessarium, ut dictum est.

[d] Proposicio quarta sit talis : non potest ex puris naturalibus formari verbum verbi primi motoris productive et terminative. Hec probatur, quoniam conceptio passiva talis verbi
40 increati et infiniti non est naturaliter cognita seu visa. Hec tamen proposicio a nostris progenitoribus negaretur, quoniam ponunt

6 scilicet EV] om. R – 17 possit esse EV] potest inesse R – 20 illa VR] nullam E – et ER] ut V – 21 ergo et consimiliter et EV] et similiter R – 23 ymmo eciam EV] om. R – 32 sine EV] absque R – 36 ut dictum est EV] nec est dictum R.

quod secunda intelligencia format verbum verbi de primo, et hoc naturaliter, cum prima moveat eam naturaliter ut amata et desiderata et intellecta – quidquid sit de philosophis, negativam tibi trado.

- 5 Palam igitur ex dictis in hoc capitulo quod in primo motore sunt plura verba et plures verborum productiones, ymmo quasi verba infinita, et hoc respectu objecti distincti a primo motore.

**<Quot sunt in primo motore productiones,
producta et supposita>**

- Ad propositum ergo revertentes, perscrutemur an in primo motore sint plures productiones quam due active et due passive, et duo producta, et tria supposita – hoc enim erat specialiter inquirendum. <1> Sit igitur prima conclusio talis: qui innititur prime vie demonstrandi productionem aliquam esse in primo motore adintra non habet ponere nisi unicam productionem, unam dico passivam et aliam activam. Hec probatur: ibi namque dictum est quod idem fundamentaliter generat se, licet non formaliter, et hoc eciam est reperibile in creaturis (quod idem conservat se et generat se), ergo eciam in intelligenciis, ut hec intelligencia (sicut primus motor) infert quandam productionem activam, et illa productionem passivam que habet pro per se termino quod habuit pro principio, scilicet hanc eandem intelligenciam. Palam autem quod, stante illa productione, non infertur alia respectu ejusdem termini, quoniam idem principium productivum respectu ejusdem termini: non infert nisi unam productionem, et illa stante stat tam illa productio activa quam passiva, cum sit necessario et simpliciter inmutabilis – ergo non erit nisi una productio objecti stando in ista via prima. Et pono exemplum: quando ignis producit calorem in aqua, si illa productio caloris semper staret, nunquam ignis respectu ejusdem caloris aliam productionem eliceret, sicut idem album respectu ejusdem termini nunquam infert nisi unam similitudinem, illa stante – sic in proposito. Qui ergo innititur prime vie demonstrandi emanacionem suppositorum in prima intelligencia non habet ibi ponere nisi precise duo supposita, unum producens et aliud productum.

I primo EV] prima R – 7 distincti VR] om. E – 11 conclusio EV] propositio R – qui R] que EV – 13 unicam EV] unam R – productionem EV] add. verbi ibi R – 14 ibi EV] add. supra R – et EV] quia R – 16 eciam EV] om. R – per V] om. ER – 17 habuit VR] habent E – 23 quoniam...termini VR] om. E – infert EV] infertur R 25 necessario EV] necesse esse R – 27 quando EV] quoniam R – 30 similitudinem EV] add. respectu ejusdem termini R.

<2> Sit ergo secunda conclusio talis: qui innititur vie
secunde demonstrandi emanacionem personarum in prima
intelligencia necessario habet ibi ponere duas productiones activas
et duas passivas ad minus. Hec probatur, quoniam ubi sunt duo
5 principia productiva et duo termini producti essencialem ordinem
habentes, ibi necessario sunt plures productiones, scilicet due
active et due passive; sic autem est in primo motore, ut in illa via
secunda fuit dictum, scilicet intellectus et voluntas que sunt duo
principia productiva, et noticia et amor que sunt duo termini
10 producti – ergo necessario sunt ibi due productiones active et due
passive, et specialiter cum illa principia productiva sint alterius
rationis et alterius ordinis, quoniam unus terminus est producens
naturaliter et alius libere.

<3> Tercia conclusio: qui innititur huic vie secunde ad
15 demonstrandum emanacionem personarum in prima intelligencia
necessario ponit duas productiones activas et duas passivas
prescise tantum, et non plures – ymmo impossibile est quod ponat
plures quam duas. Proposicio hec probatur, quoniam ejusdem
principii productivi ad eundem terminum, sive preexistentem sive
20 non preexistentem, non possunt esse plures productiones simul,
quoniam, si ibi est una que semper stat, alia est sibi
inconpossibilis; sed in primo motore est idem principium, scilicet
idem intellectus, et idem terminus, scilicet eadem noticia que
semper manet, et productio semper manet – ergo non possunt
25 esse plures productiones respectu noticie in primo motore.

<4> Quarta conclusio sit talis: qui innititur tercie vie
demonstrandi emanacionem personarum in prima intelligencia
necessario habet ponere duas productiones activas et duas
passivas. Hec probatur, quoniam intellectus habet necessario et
30 naturaliter productionem sibi proporcionatam, scilicet
productionem objecti in esse-cognito, et voluntas productionem
in esse-spirato; sed iste productiones necessario sunt alie et alie,
ergo sunt due ad minus.

<5> Quinta conclusio sit talis: qui innititur tercie vie
35 necessario habet dicere quod ibi sunt prescise due productiones
active et due passive. Hec probatur sicut patet et tercia: quia

I conclusio *EV*] proposicio *R* – qui *R*] que *EV* (*ut semper*) – 4 duas passivas *EV*] duas productiones passivas *R* – ubi *R*] ibi *EV* – 11 illa *EV*] talia *R* – 12 alterius rationis et alterius ordinis *R*] alterius ordinis et termini *V*, *add.* et termini alterius rationis *R* – est producens *EV*] productus est *R* – 14 conclusio *EV*] proposicio *R* – 16 necessario *EV*] necessaria *R* – 21 est *EV*] *om.* *R* – 22 alia est sibi inconpossibilis *EV*] igitur alia non est sibi compossibilis *R* – 24 et productio semper manet *ER*] *om.* *V* – 26 conclusio *EV*] proposicio *R* – 31 objecti *EV*] *add.* cogniti *R* – 36 patet *ER*] prima *V*.

eiusdem principii et termini, ergo et productio eadem, supposito
quod una illarum semper stet. Sic est in proposito : manifestum
est autem quod intellectus, sive in nobis sive in quocumque, sit
producens objectum in esse-cognito ; stante illa productione et
5 expressione objecti in esse-cognito, alia productione non producit
illud objectum (productione eiusdem modi concipiendi) – semper
enim videtur quod idem intellectus respectu eiusdem objecti
eandem noticiam eadem productione producit.

**<Dubitacio de inplurificabilitate
in primo motore>**

– Et si arguas quod : Non assignatur precise ratio quare
10 talis productio sit omnino inplurificabilis, nisi sub condicione
'quia semper stat' ; ergo si non semper staret, videtur quod
potencia posset in alia, et per consequens potencia quantum est
de se non est determinata ad istam, et sic quantum est de se non
repugnat quin possint esse plures ; et ultra, si possunt ibi esse
15 plures productiones quam duo, necessario sunt ibi, quoniam
quidquid potest ibi esse est ibi in actu, cum omnia sint ibi
necessario (quoniam in perpetuis non differt esse et posse),

– respondeo tibi quod : Non sufficit : [1] assignata est ratio
quare non potest talis productio plurificari : quoniam est eiusdem
20 potencie respectu eiusdem termini. Idem autem producens
respectu eiusdem termini producti non potest habere nec simul
nec successive nisi unicam productionem numero, et ideo dicitur
quod posito per impossibile quod illa productio non staret, sed
magis raptim transiret, impossibile esset quod potencia posset
25 elicere aliam respectu istius eiusdem termini, quia absoluta
potencia est simpliciter determinata ad unam productionem
tantum respectu eiusdem termini.

[2] Adhuc autem probatur quod non possint esse plures
generaciones active, nec plures spiraciones active, per hoc
30 quoniam quelibet esset infinita infinitate proprie speciei, quoniam
generacio activa primi motoris est infinita genere, ergo non potest
plurificari. Non autem intelligo quod sic sit infinita quod claudat
infra se et includat omnem aliam generacionem eiusdem rationis
positam vel ponibilem, et quod claudat infra se omnes gradus
35 individuales eiusdem rationis cum alia, quoniam tunc in primo
motore esset omnis generacio nec alibi esset reperibilis, quod est

2 supposito quod...sic est in proposito ER] om. V – 5 non EV] om. R – 8 eadem
productione VR] eandem productionem E – 9 precise EV] om. R – 12 alia EV]
aliam R – 14 si possunt ibi EV] si tunc possint R – 17 necessario EV] necessaria R
– 18 non sufficit assignata est ratio E] ratio est sufficienter assignata VR – 19
quare EV] quia R – 24 staret VR] om. E – 25 absoluta EV] absolute R – 27 eiusdem
EV] unius R – 31 genere E] generatio VR – 33 claudat EV] concludat R – 35 illa
EV] R.

falsum ; sed sic dicitur esse infinita, quoniam ejus individualis
differencia, que est constitutiva ipsius, equipollet omnibus aliis, et
continet et claudat equipollenter omnes alias ejusdem rationis
positas actu et ponibiles – et de isto modo infinitatis satis fuit
5 dictum supra (libro secundo, capitulo de infinitate primi motoris).^a

– Sed forte dices quod : Generacio activa (et quecumque
alia productio), cum sit respectus, non est formaliter finitus nec
formaliter infinitus, cum non sit quantus quantitate perfectionis et
virtutis, quia respectus non dicit aliquam perfectionem.

10 – Dicitur quod : Licet non habeat gradum virtutis nec
finitum nec infinitum, habet tamen gradum entitatis finitum vel
infinitum. Hec tamen ratio, licet sit probabilis non tamen
demonstrat.

*<De inplurificabilitate in primo motore
magis in speciali>*

15 Amplius autem magis in speciali de inplurificabilitate in
primo motore : perscrutemur causam autem quare non possunt
esse plures generationes active. <1> Ab uno de magistris talis
assignatur ratio : quoniam, secundum eum, generacio illa est
'omnis generacio eminenter subsistens', ergo est inplurificabilis,
quoniam, sicut conceptus specificus et universalis est omnino
20 inplurificabilis, sic et illud quod correspondet tali conceptui
plurificari non potest, sicut simpliciter homo et rosa simpliciter
non sunt plurificabiles in plures homines nec in plures rosas
simpliciter, cum sit omnis homo eminenter et omnis rosa
eminenter ; 'dicere' enim secundum eum est 'omne dicere'
25 eminenter'.

<Inprobacio> At vero hec ratio non concludit omnino
impossibilitatem plurificacionis generacionum, quoniam non est
aliqua repugnancia quin talia universalis, si ponantur subsistere,
quin possint plurificari, sicut supra dictum fuit, cum inquirebatur
30 de infinitate et inplurificabilitate primi motoris – vide ibi modum,
quoniam nolo repetere, festinans ad alia.

<2> Adhuc autem assignatur ratio quare generacio non <est>
plurificabilis, et est talis : quoniam generacio activa de se est 'hec',

2 ejus individualis diferencia EV] ejus diferencia esset individualis R – 3
omnibus...equipollenter EV] om. R – 7 finitus EV] finita R – 8 infinitus EV]
infinita R – cum EV] add. respectus R – 9 non dicit aliquam EV] nullam dicit R –
12 nec infinitum...infinitum EV] om. R – 14 inplurificabilitate EV] add.
productionum (vix leg.) R – 15 causam EV] causa R – 17 ratio E] om. VR – illa
EV] jam R – 24 secundum EV] scilicet R – 27 quin talia universalis ER] om. V –
30 infinitate et inplurificabilitate ER] unitate et pluralitate V.

^a Cf. supra, p. 329-331 et p. 389 (version légèrement remaniée).

ergo est omnino inplurificabilis, quoniam illud quod de se est ‘hoc’, ubicumque reperiatur, semper est ‘hoc’.

<Inprobacio> Palam autem quod ista ratio non concludit propositum, cum dicit* quod ‘generacio activa de se est hec’: 5 quoniam aut tu accipis generacionem ibi ut est communis primi motori et aliis, et si sic, patet quod non est de se ‘hec’, ymmo plurificabilis pluribus, quoniam omnibus generacionibus singularibus contentis sub generacione in communi; aut tu accipis generacionem pro hac generacione signata, que est quoddam 10 singulare et individuum generacionis in communi, et tunc bene verum est quod talis generacio est ‘de se hoc’ sub racione differencie individualis constitutive ipsius, sed non valet ad propositum, quoniam eodem modo quelibet generacio singularis in creaturis est eciam ‘de se hec’ et est de se omnino 15 inplurificabilis, quia non potest fieri plures; tamen potest habere unam aliam ejusdem racionis, ymmo conpatuntur plures secum – ita diceretur quod illa que est in primo motore, licet sit ‘de se hec’, potest tamen secum conpati plures alias vel unam.

– Et si dicas quod non accipis generacionem primo modo 20 nec secundo (prout est individuum generacionis in communi ad omnem generacionem), sed accipis generacionem pro quadam racione formali et quidditativa que est de se hec et est constitutiva persone incommunicabilis, et illa ratio formalis generacionis est primo diversa, quantum ad primum modum, a generacione in 25 communi et a generacione que est quoddam singulare contentum sub generacione in communi,

– istud dictum videtur gratis dictum, et sine magna necessitate multiplicare raciones formales generacionis.

<3> Ab eodem autem alia ratio assignatur quod generacio 30 primi motoris est simpliciter inplurificabilis, que talis est: natura que ex se non determinatur ad certum numerum individuorum ejusdem racionis quantum est ex se, potest esse cum quocumque multitudine et pluralitate, ymmo: eadem racione qua in duobus vel in tribus, eadem in infinitis; ergo si natura et quidditas 35 generacionis active non determinaret se ad certum numerum individuorum generacionis, sic posset* in infinitis esse, et si posset jam esset (quoniam ‘quidquid est possibile est ibi

4 cum dicit*] nam cum dicit EV, nam cum dicis R – 11 sub EV] om. R – 16 ymmo conpatuntur EV] et conpatitur R – 18 potest tamen EV] poterit R – plures alias vel unam EV] unam aliam vel plures R – 21 omnem generacionem EV] om. R – 25 generacione EV] genere R – 28 et...generacionis EV] in multiplicare raciones formales generacionis sine magna necessitate R – 29 quod EV] quasi R – 32 quocumque EV] quecumque R – 34 eadem EV] add. racione R – 36 generacionis EV] om. R – sic posset*] sic quod posset EV, scilicet quod posset R.

necessarium, et quidquid potest ibi esse actu est, quia in perpetuis non differt esse et posse³⁾; ipsa autem, si esset plurificabilis in plures ejusdem rationis, non determinaret se ad certum numerum individuorum, ergo esset in infinitis. Hoc autem est falsum et
5 impossibile, ergo activa generatio primi motoris nullo modo est plurificabilis.

<**Inprobatio**> Dicitur quod hec ratio non concludit impossibilitatem simpliciter quin possint esse plures productiones et plures generationes active primi motoris, alterius tamen
10 rationis : hec ratio non concludit nisi quod non possit esse plures ejusdem rationis. Ad rationem autem adhuc dicitur quod non sequitur, si potest esse in duobus vel in 6 vel in 10, quod propter hoc possit esse in infinitis, quoniam dicitur quod, sicut quidditas entis est determinata ad certum numerum predicamentorum, et
15 quodlibet genus ad certum numerum specierum, sic aliqua natura est determinata ad certum numerum individuorum, quoniam difficile videtur quod unum potenciales possit simul vel successive actuari vel determinari per infinitos actus; et fertur quod quidditas ipsius ‘nunc’ et temporis est determinata precise ad
20 unum solum individuum – quod tamen tibi non assero.

– Et si adhuc dicas quod : Est aliqua natura specifica que non determinatur ad certum numerum individuorum, ymmo quantum est ex se potest esse in infinitis, ergo et omnis natura specifica sic est plurificabilis quod ad nullum certum numerum
25 individuorum se determinat, sed potest esse in infinitis quantum est ex se,

– diceretur hic quod : Non valet consequentia, quoniam, sicut est aliqua natura generis subalterni et predicabilis que determinatur ad plures species quam alia, ymmo forte est aliquod
30 genus quod non habet nisi duas species vel unam, vel aliquando nullam, sic erit de natura specifica : quod aliqua erit determinata ad certum numerum majorem vel minorem, ut aliqua ad duo, alia ad unum, alia ad tria, et sic de aliis. Nec magis apparet de natura generis respectu specierum quam de natura speciei respectu
35 individuorum. Primus igitur modus assignandi inplurificabilitatem in primo motore videtur probabilior inter omnes. Eligas tamen unum quem volueris.

I potest EV] om. R – est EV] jam est R – 10 rationis EV] add. valet ratio non concludit impossibilitatem quin possint esse plures productiones primi motorum et plures generationes active alterius tamen erit rationis R – hec ratio non concludit nisi EV] licet ratio concludat V, licet tamen ratio non concludit R–possit EV] possint ibi R–13 possit EV] posset R–15 et EV]om.R– quodlibet EV] quod licet R – 25 sic VR] si E – quod EV] om. R – nullum VR] unum E –26 esse EV] om. R –29 predicabilis EV] predicamentalis R – aliquod EV] aliud R – 30 vel EV] om. R – 32 numerum EV] add. individuorum R – majorem vel minorem EV] vel majorum vel minorum R – 37 unum ER] add. de istis V.

*<Dubitacio an sint quattuor supposita
in primo motore>*

<4> Restat autem adhuc perscrutari aliquid de quodam alio modo speciali plurificacionis productionum in primo motore, qui talis est: fertur enim a quodam philosopho novo et moderno theologo^a quod in primo motore necessario sunt tres
5 productiones active, et tria supposita producta, et unum inproductum – et sic sunt ibi quattuor supposita, in quibus subsistit una natura singularis. Racio autem hujus assignacionis talis est: quoniam quot sunt principia productiva in primo motore distincta ex natura rei et perfecta simpliciter necessario,
10 tot sunt ibi productiones active, quoniam cuilibet productioni active non correspondet nisi unum principium productivum, et cuilibet principio productivo correspondet propria activa productio, alias esset ibi frustra, et esset ocium in natura; sed in primo motore sunt tria principia productiva simpliciter perfecta
15 ex natura rei distincta, scilicet essentia primi motoris, intellectus et voluntas: cuilibet ergo principio correspondebit propria productio, et sic erunt tres productiones active, et tria producta, et quattuor supposita.

Modus autem ponitur talis quoniam in primo motore est
20 hec essentia, vel hic motor, vel hec intelligencia, que est quedam singularis natura et ‘hec’, et per consequens non repugnat sibi producere et productionem elicere tam activam quam passivam, et sic terminus istius productionis est ipsamet natura singularis, eo modo quo dictum fuit in prima via demonstrandi emanacionem
25 suppositorum in primo motore: ita quod hec productio erit ad terminum preexistentem, ymmo principium et terminus erunt omnino idem ydemptitate absoluta, quoniam ‘hic motor’ ut prescindit ab omni perfectione posteriori, et per consequens ab intellectu et voluntate et intellectione et volicione, est principium
30 et terminus istius per se productionis, et hec productio propriissime dicitur ‘generacio’, quia habet ‘naturam hanc’ pro principio et ‘hanc naturam’ eandem pro termino; secundum principium productivum est ipse intellectus qui producit verbum, scilicet noticiam generatam, et talis productio proprie vocatur
35 ‘dictio’ vel ‘dicere’, cum proprie pertineat ad ipsum intellectum, et istud ‘dicere’ habet pro per se termino ipsam noticiam, et pro per se principio productivo ipsum intellectum, et talis productio est

2 speciali EV] in speciali R – 7 quoniam EV] add. necessario R – 8 quot V] tot ER – 13 ocium EV] non leg. R – sed EV] minor sit ista sed R – 17 erunt EV] add. ibi R – producta EV] supposita producta R – 20 hic VR] hec E – 27 ut EV] om. R – 29 est R] et EV – 30 per se E] prime V, om. R – 34 generatam E] genitam VR.

aliquid existens, et principium et terminus istius productionis non simpliciter idem ydemptitate absoluta, ymmo ex natura rei sunt distincta – et de isto modo productionis dictum fuit via secunda probandi emanacionem personarum in intelligencia prima ;
 5 principium tercium productivum est ipsa voluntas que spirat amorem, sic quod talis productio habet voluntatem pro principio productivo et amorem productum pro termino. Concludit igitur predictus philosophus, ymmo naturalis theologus,¹⁷ quod per necessitatem sunt ibi tres productiones active et tres passive
 10 constitutive trium personarum productarum, et quarta persona est omnino inproducta ab alia persona, licet sit producta secundum eum ab hac natura singulari que elicit hanc productionem activam primam, sicut calor elicit calefactionem que est actio vere elicita, et si illa remaneat in agente (sicut fertur ab eodem), sequitur quod
 15 hic calor producet se calefaciens sicut aqua calida producit aquam frigidam ; sic hec intelligencia singularis eliciens primam productionem que manet in eo necessario producit se, id est producit constitutum ex ipsa natura singulari et ex ipsa productione activa.

20 <Inprobacio> At vero, licet ista via sit multum subtilis, videtur tamen impossibilis. Tum primo quia impossibile videtur quod realitas capiens esse realiter et realitas non capiens esse realiter sint idem realiter, et quod una profluat ab alia ; sed generacio activa, si esset elicita, caperet esse simpliciter ab hoc
 25 motore per se ; hic autem motor non capit esse realiter, ergo hec realitas non est illa ; et si cum illa persona prima (secundum te) ponantur due realitates, sequitur quod cum faciant unum, quod ibi erit compositio rei et rei, quod est falsum.

– Et si dicas quod : Hec realitas que dicitur generacio activa et hic motor sunt idem tantum ydemptitate relativa, non autem absoluta ; que autem sic sunt idem, bene una realitas potest capere esse simpliciter et alia non. Forte eciam adhuc diceres quod : Prima propositio non est vera quod ‘realitas que realiter caperet esse et illa que non capit esse realiter non sunt idem realiter’,
 30 quoniam persona producta realiter capit esse et specialiter productio passiva realiter capit esse, et tamen est idem realiter cum essencia primi motoris, que non capit esse simpliciter realiter, quoniam erat ante omnem productionem,

– Respondeo tibi : Solucionem quere.

I existens EV] preexistens R – non EV] add. sunt R – 5 ipsa EV] om. R – 7 productivo EV] om. R – 16 calida EV] om. VR – 17 eo EV] ea R – 18 id est EV] add. necessario R – 24 elicita VR] elicitiva E – 27 due EV] iste due R – sequitur EV] sequeretur R – quod EV] om. R – 31 bene ER] unde V – 34 illa EV] add. realitas R – capit EV] caperet R – realiter EV] om. R.

Dicamus propositionem negativam : quod in primo motore non sunt tres productiones active sed precise due, quoniam essentia primi motoris non est tertium principium productivum ut distinguitur contra intellectum et voluntatem, nec videtur quod
5 ex istis inferioribus hoc posset demonstrari ita evidenter sicut demonstraretur de intellectu et voluntate quod sint principia productiva. Sunt igitur tantum ibi tria supposita : unum inproductum et duo producta.

**<Dubitationes de productione suppositorum
in primo motore>**

Habet autem dubitationem non modicam <1> an primum
10 suppositum per se sit productivum duorum suppositorum productorum, vel tantum per se producat secundum, et primum et secundum producant tertium. <2> Oritur etiam secundum dubium : supposito quod tertium suppositum non procedat a secundo sed tantum a primo, an distingueretur a secundo.¹⁸

<1> Pro dissolutione primi dubii, propositio ponitur
15 affirmativa a pluribus : scilicet quod primum et secundum suppositum et equaliter et conformiter producant tertium suppositum. Et ratio hujus propositionis est ista : quoniam omne suppositum perfectum, habens in se principium productivum alicujus termini antequam illud principium habeat terminum suum
20 adequatum, producit illum terminum ; sed voluntas, que est principium productivum tertii suppositi, est in supposito secundo et in primo antequam habeat terminum suum adequatum, scilicet tertium suppositum ; ergo necessario primum et secundum
25 suppositum simul producant tertium suppositum. Ex hiis autem infertur quod secundum suppositum non potest dicere seu generare, licet in eo sit productiva potencia dicendi et generandi, quoniam intellectus prebet terminum suum adequatum antequam
30 <potencia> communicetur secundo supposito, scilicet ipsummet verbum. Adhuc autem sequitur quod illa tria supposita sunt unum principium creature ad extra, quia principium productivum est in tribus antequam creatura producat, et per consequens simul
35 producant ad extra, et in esse reali et in esse intencionali (producendo objecta in esse-cognito, et producendo verba de objectis distinctis).¹⁹

– Et si arguas quod : Ad variacionem suppositorum necessario sequitur variacio productionum,

6 demonstraretur EV] demonstratur R – et EV] de R – quod sint EV] et sunt R – 12 tertium EV] add. suppositum R – 27 eo EV] ea R – 28 prebet EV] prehabet R.

– dicitur quod : Non oportet ubi ‘ratio formalis quo’ non variatur, licet ipsum ‘quod’ varietur ; manet igitur unum ‘quo’ in duobus suppositis, licet sunt plura ‘quod’.

– Sed forte argues quod : Ista responsio non sufficit,
5 quoniam ubi est unum ‘quo’, si sint ibi plura ‘quod’, necessario variatur actio et productio – hoc probatur ex exemplo multiplici reperto in istis inferioribus : primum de anima intellectiva, que est principium sentiendi ‘quo’ et in pede et in manu, et tamen manus potest sentire calorem et non pes ; exemplum de anima celi que,
10 secundum quod videntur invenire philosophi, est forma omnium orbium et principium ‘quo’ motus localis, et tamen omnes celi habentes illam animam non moventur eodem motu, ymmo moventur motibus oppositis ; exemplum eciam de gravitate : quoniam si esset in pluribus corporibus una gravitas numero,
15 adhuc non oporteret quod, si unum grave moveretur deorsum, quod necessario aliud eodem motu moveretur (scilicet deorsum) ; idem dicitur de albedine : si una numero esset in tribus subjectis, unum album produceret ex se similitudinem, aliis albis nichil cooperantibus in ratione cause efficientis. Racio autem omnium
20 istorum assignatur talis : quoniam actio non tantum dependet essentialiter a principio ‘quo’, ymmo eciam a principio ‘quod’.

Ad propositum autem revertentes, conformiter dicunt quod licet in duobus primis suppositis sit principium hoc producendi
25 tertium suppositum, non tamen sequitur ex hoc necessario quod si unum producit, quod semper hoc aliud producat necessario ; et si produceret, videtur quod necessario alia productione produceret. Adhuc autem accedentes aliqui magistri de progenitoribus nostris dixerunt quod tertium suppositum precise procedit a primo et nullo modo a secundo, quoniam si ab
30 ambobus procederet, necessario duabus productionibus activis produceretur, cum principia productiva ‘quod’ ponantur duo ; hoc autem videtur impossibile quod ad amorem spiratum sint due productiones active, quoniam jam dictum est quod generatio activa et spiratio activa non sunt plurificabiles, et si essent in
35 duobus essent plurificabiles.

2 manet igitur E] est autem VR – 3 duobus] tribus VR – 4 sufficit EV] videtur vel sufficit R – 5 est EV] sit (?) R – 6 ex EV] om. R – 8 sentiendi EV] sciendi R – 16 aliud EV] add. grave R – scilicet EV] om. R – 18 album EV] om. R – 19 cooperantibus EV] operantibus R – 20 tantum VR] om. E – 24 hoc EV] quo R – 26 semper EV] propter R – 28 accedentes ER] attendentes V – magistri R] magis E, et magni V – 31 quod ER] om. V – 32 amorem EV] majorem R – 34 in EV] ad R.

– Dissolutio autem omnium istorum, licet sit difficilis, non tamen impossibilis, quoniam licet forte predicta exempla tria haberent locum ubi esset unum ‘quo’ prescise, sic quod non posset esse ‘quo’ et ‘quod’, in proposito tamen nostro locum non
5 habent, quia productio noticie genite non est ab intellectu prescise sicut a principio productivo ‘quo’, ymmo est ipsum ‘quo’ et ‘quod’ proximum, licet suppositum in quo est sit ipsum ‘quod’ remotum et quasi per accidens ; similiter autem voluntas non est tantum principium ‘quo’ respectu amoris spirati, sed principium ‘quod’
10 proximum, licet illa duo supposita sint principium ‘quod’ remotum et quasi per accidens ; et ideo non variabitur productio propter ‘principium quod per accidens’, et si unum suppositum habens illud principium ‘quo’ et ‘quod’ necessario producit, et aliud producit.

15 Dicamus igitur quod tertium suppositum producit a duobus primis, et non ab uno tantum. Qui voluerit vel potuerit aliter dissolvere dubitationem predictam, dissolvat* si hec sibi non sufficit.

<2> Dissolutio autem dubitationis secunde, qua dubitatur
20 an tertium suppositum distingueretur a secundo si non produceretur ab eo, facilis est – pro quo ponuntur iste propositiones.

[1] Prima sit talis : quod tertium suppositum distinguitur a secundo formaliter et ex natura rei. Hec probatur, quoniam per se
25 terminus spiracionis active et passive quidditative distinguitur a per se termino generacionis active, scilicet amor a noticia ; tum quia spiracio passiva et dictio passiva sunt formaliter distincta, ergo et illa in quibus formaliter includuntur, secundum autem suppositum formaliter includit dictionem passivam et tertium spiracionem passivam, ergo etc.²⁰

[2] Proposicio secunda sit talis : si tertium suppositum non procederet a secundo, adhuc distingueretur realiter ab eo. Hec
30 probatur, quoniam realitate que est in illo et non in alio distingueretur : est autem aliqua realitas in tercio supposito, scilicet spiracio passiva, que non est in secundo supposito.

[3] Proposicio tertia : suppositum secundum plus distinguitur a tercio quam tertium a secundo. Hec probatur, quoniam plures realitates sunt in secundo quibus distinguitur a tercio (scilicet generacio passiva et spiracio activa) quam in tercio,

2 exempla EV] extrema R – 5 habent EV] habet R – 14 aliud EV] illud R – producit VR] procedit E – 17 dissolvat*] dissolvit EV, om. R – sibi R] ibi EV – 18 sufficit E] satisfacit V, sufficiat querat sibi aliam solutionem R – 19 dubitatur EV] dubitabatur R – 26 a EV] et R – 29 tertium EV] add. suppositum R – 32 procederet EV] prederet R – 35 scilicet EV] ut R.

ubi non est nisi tantum una realitas qua distinguitur a secundo (scilicet spiracio passiva). Adhuc autem plus distinguitur primum suppositum et secundum a tercio quam inter se, quoniam primum et secundum distinguuntur a tercio in duobus, inter se autem in
5 uno ; similiter in pluribus conveniunt inter se quam cum tercio, quoniam inter se conveniunt in duobus, cum tercio autem in uno prescise conveniunt.

- Et si queras an secundum et tercium distinguerentur suppositaliter si unum non procederet ab alio,
- 10 – fertur a quodam^a quod non, quoniam secundum tunc non esset suppositum : quia non tantum generacio passiva est constitutiva suppositi secundi, ymmo eciam spiracio activa. Sed hoc istud est dubium, an spiracio activa sit parciale constitutum suppositi incommunicabilis, cum ipsa non sit incommunicabilis,
15 ymmo duobus suppositis communicabilis – ideo dicitur quod ipsa nullo modo est constitutiva, quoniam si primum suppositum et secundum convenirent in una racione constitutiva, videtur quod convenirent in constituto (sicut que conveniunt in una differencia individuali sunt unum individuum).
- 20 – Sed forte dices quod : Verum est si convenirent in una racione formali constitutiva totali, non autem parciali ; generacio autem activa non ponitur racio formalis constitutiva suppositi totalis, sed parcialis, et illa parcialis est ‘generare’ in primo supposito et ‘generari’ in secundo.
- 25 – Responionem quere.

<Dubitacio> Amplius autem restat dubitacio de istis productionibus, supposito quod fecunditas voluntatis esset prior quam fecunditas intellectus. Et fertur a quodam quod esset modo opposito quam fuit modo, quoniam persona que nunc est
30 secunda esset tercia, et que nunc producitur ab una produceretur a duabus, et que a duabus nunc producitur tunc non produceretur nisi ab una : nam spiritus spiratus tunc esset prima persona producta, et esset producta prescise a prima persona, et verbum nullo modo haberet causalitatem respectu spirati, quoniam prius

3 quoniam EV] et R – 7 uno EV] unico R – 10 secundum EV] suppositum R – 12 suppositi EV] om. R – spiracio VR] spiracione E – 13 hoc EV] circa R – 17 racione EV] add. formali R – 21 generacio EV] spiracio R – 22 formalis EV] formaliter R – 24 illa parcialis...in secundo ER] alia parcialis est generatio passiva in secundo supposito et activa in primo V – 25 responionem quere EV] respondeo tibi quere solucionem R – 28 esset EV] omnia essent R – 29 fuit ER] sint V – 30 secunda esset tercia EV] tercia esset secunda R – 31 duabus...duabus EV] duobus...duobus R – 34 causalitatem VR] realitatem E.

^a Cf. Pierre d’Auriolo, *Super I Sent.* lib.I, dist.11, q.28, a.3.

non potest produci a posteriori ; spiritus autem spiratus esset prius productus quam verbum, ideo ab ipso non produceretur. At vero istud dictum est multum dubium, quoniam hoc supposito quod esset possibile, esset ibi in effectum, quoniam quidquid est ibi
5 possibile totum est ibi de facto, cum in perpetuis non differat esse et posse. Palam igitur quod omnia essent eodem modo sicut nunc sunt, nisi illud impossibile : mutaret naturam – quod non videtur. Ymmo, quod plus est, si primum suppositum prius per unum annum produxisset spiritum spiratum quam verbum, deinde
10 produxisset verbum, adhuc verbum nunc produceret spiritum spiratum, quoniam primum suppositum, producendo verbum, communicasset sibi spiracionem activam – ‘spirare’ autem aut ‘producere spiritum’ nichil aliud est nisi in se formaliter et suppositaliter habere spiracionem activam ; cum igitur ille haberet
15 spiracionem activam sicut nunc, ita spirasset sicut nunc spirat. Exemplum : si paternitas avi mei separaretur ab eo et michi communicaretur, ego essem tunc pater patris mei.

– Et si adhuc queras : Quare generacio activa non communicatur tercio supposito, cum sibi non repugnet, et
20 primum suppositum sibi communicet quidquid sibi non repugnat ?,

– [1] dicitur quod : Hoc ideo est quia tunc spiratus (scilicet tercia persona) produceret verbum, et, cum hoc, produceretur a verbo – talis circulacio in productionibus et productis est simpliciter impossibilis, quoniam tunc idem produceret se : si enim
25 *a* producitur a *b* et *b* ab *a*, ergo *a* producitur ab *a*, et ita idem a seipso, quod nec mens nec ratio capit (scilicet quod idem producat se). Hoc tamen non videtur impossibile, ut supra jam diximus, quoniam, si spiritus spiratus prius produceretur quam verbum, et deinde communicaretur verbo activa spiracio, tunc
30 produceret spiritum et produceretur ab illo, nec ex hoc sequeretur quod idem produceret seipsum, quoniam productio eorum non esset ab eis elicita, sed eis a suo productore communicata.

[2] Dicamus igitur aliam racionem quare generacio activa non potest communicari tercio supposito, et est ista : quoniam

3 est EV] non est R – 4 quod EV] si R – esset ibi in effectum*] esset ibi in effectum V, esset ibi effectus E, ibi de facto R – 5 ibi EV] om. R – differat EV] differant R – 9 spiratum EV] sanctum vel spiratum R – 10 nunc EV] non R – 12 activam EV] add. sicut et nunc R – 13 spiritum R] add. sanctum V om. R – 14 ille EV] ita R – 16 separaretur EV] spiraretur R – 17 essem R] esset EV – 22 spiratus EV] spiracio R – 23 spiratus scilicet tercia persona ER] tertium suppositum V – 26 producitur... producitur EV] produceretur ...produceretur R – 27 scilicet EV] om. R – 29 spiritus spiratus ER] spiritus sanctus V – 30 tunc EV] et R – 31 spiritum ER] add. sanctum V – 33 elicita EV] illicita R – productore E] producente VR.

generacio activa de se est 'hec', et per consequens incommunicabilis.

– Et si arguas quod : Spiracio activa est communicabilis, ergo et generacio activa.

5 – Nego consequenciam.

– Et cum dicis quod essencia primi motoris est de se 'hec', et tamen est communicabilis tribus suppositis, similiter spiracio activa est de se 'hec' et tamen ipsa est communicabilis duobus suppositis, ergo similiter, non obstante quod generacio activa sit
10 de se 'hec', poterit communicari pluribus suppositis,

– potest dici quod non est ratio alia nisi quia hoc est hoc, quoniam quia generacio activa est hec, ideo est incommunicabilis ; similiter quia spiracio activa est hec, spiracio ideo est communicabilis pluribus suppositis ; nec est alia causa querenda
15 nisi quia hoc est hoc.

<Conclusio libri quinti>

In hoc ergo libro dictum est de personarum emanacionibus in una natura primi motoris, et trinitate suppositorum, et distinctione ipsorum, nec non et de numero productionum (que et quot sunt). Et in hoc terminatur quintus liber.²³

2 incommunicabilis EV] ipsa est incommunicabilis R – 6 essencia EV] ista essencia R – 8 ipsa EV] om. R – 9 suppositis EV] om. R – 13 spiracio EV] om. R – 16 in hoc ergo libro EV] in libro igitur quinto R – 19 quot EV] quod R – terminatur EV] est finis R.

<LIBER SEXTUS>
**<De proprietatibus et passionibus
personarum>**

De proprietatibus autem constitutivis personarum productarum, nec non et de passionibus et proprietatibus personarum speculemur. Prima igitur perscrutatio erit an persone ille sint constitute formaliter per aliquid positivum, vel per aliquid
5 negativum seu privativum; secundo an sint constitute per aliquid absolutum vel per aliquid respectivum; tercio an per relaciones an per origines – an scilicet per aliquid de predicamento relacionis vel per aliquid reductive pertinens ad genus actionis et passionis; deinde de proprietatibus et passionibus personarum erit
10 perscrutatio.

<De supposito et persona>

Dicamus autem in primis de supposito et persona in istis inferioribus. Suppositum autem et persona non differunt nisi sicut superius et inferius: suppositum enim in plus est quam persona, quoniam persona tantum recipitur in natura intellectuali,
15 suppositum autem in substancia sive intellectuali sive non intellectuali. Palam autem quod in hoc conveniunt omnes, quod de ratione persone est esse per se perseitate tercii modi, scilicet esse solitariam, et esse seorsum sequestratam ab omni alio – et hoc patet in significacione termini: ‘persona’ enim dicitur quasi
20 ‘per se sonans’ et per se existens; ideo dicitur quod de ratione persone est esse incommunicabile alteri (et sicut universale communicatur inferioribus quorum quodlibet est ipsum, et sicut forma materie communicatur: persona igitur omnis est incommunicabilis manente sua personalitate); nec convertitur
25 consequencia – sicut quod nichil sit communicabile persone –, quoniam bene aliquid communicatur, additur et inexistit, et communicatur persone sicut accidens communicatur subjecto per se subsistenti.

– Et si arguas quod: De ratione persone est esse solitarium
30 et per se perseitate tercii modi, ergo si aliquid sibi additur et cum ipso ponitur, jam non erit per se sed erit cum alio, et per consequens non erit persona nec suppositum,

– respondeo: Accipitur hic ‘per se’ sic quod non sit ‘cum alio’, id est ‘in’ alio: nec sicut universale in inferioribus, nec sicut

2 non et EV] omnino R – 3 speculemur EV] perscrutemur R – 7 relaciones V] relativum ER – 10 perscrutatio EV] sermo R – 14 recipitur EV] reperitur R – 18 solitariam EV] solitarium R – 20 seorsum sequestratam EV] deorsum et sequestratum R – 25 de EV] om. R – 27 sicut ER] scilicet V – persone R] per se EV.

forma in materia, nec quod ejus dependencia sit ad aliud terminata; non tamen sibi repugnat quin possit alterius dependenciam terminare, et per consequens aliquid sibi inesse.

– Et si dicas: Ergo non erit solitarium nec per se, ex quo
5 aliquid aliud est cum illo,

– dicitur quod: Ymmo, tali perseitate de qua fit sermo, quoniam dicitur ‘esse per se’ quia in se subsistit et alteri non innititur. Exemplum: dicimus quod Sortes est solus in domo, et tamen ly ‘solus’ non excludit actum Sortis nec accidentia ejus;
10 persona ergo sic est per se quod non est alteri communicata nec communicabilis.

<De racione formali personalitatis>

Amplius autem restat perscrutacio de racione formali personalitatis: quid dicit et an sit aliquid positivum vel non, et quid sit illud.

15 At vero circa hoc sunt tria dicta disparata: <1> Primum quod personalitas vel ratio personalitatis in creaturis dicit duplicem negacionem, quia dicit duplicem incommunicabilitatem – scilicet negacionem communicabilitatis actualis et negacionem communicabilitatis aptitudinalis, vel dicit negacionem duplicis
20 dependencie, actualis scilicet et aptitudinalis.

– Et si arguas, contra istam diffinicionem, quod: Aqua in vase vere habet racionem suppositi, et tamen non habet istam duplicem negacionem, quoniam, licet habeat negacionem actualis dependencie quia est actu in se et per se (non cum alio), non
25 tamen habet negacionem aptitudinalis dependencie et unionis, quoniam potest uniri naturaliter alteri supposito, et ad unionem hanc habet naturalem aptitudinem, quoniam aqua que est in vase potest poni in flumine, et tunc ex duobus suppositis fiet unum suppositum, quoniam ista sunt apta uniri ad invicem,

30 – respondeo tibi: Gutta aque si ponatur in mari non est in eo sicut natura in supposito, cum sint ejusdem racionis, nec una pars continui est in alia sicut natura in supposito, nec terminat dependenciam alterius sicut suppositum terminat dependenciam nature, quoniam quelibet pars continui subsistit in se (et quelibet

3 ergo non erit EV] et per consequens non est R – 7 innititur EV] add. non est verum R – exemplum dicimus ER] eo modo quo dicitur V – 8 nec accidentia ejus V] om. ER – 12 dicit EV] sit R – 17 communicabilitatis ...negacionem VR] om. E – 22 negacionem actualis EV] istam negacionem actualem R – 23 in se et EV] om. R – non EV] et non R – 25 potest EV] om. R – 26 que EV] om. R – 27 flumine EV] fluvio R – 32 terminat EV] determinat R.

pars aque subsistit in se), licet actu non sit separata ab alia parte sed ex illis fit unum suppositum in actu per indistinctionem et indivisionem unius ab altera.

<2> Secundum dictum disparatum a primo, ymmo
5 oppositum primo, est istud : quod ratio suppositalis dicit aliquid
positivum, quoniam dicit quandam entitatem relativam, scilicet
differenciam et separacionem actualem ab alio – nam sicut
punctus in actu separat et distinguit et facit esse per se perseitate
10 tercii modi, non autem punctus in potencia, quoniam ille
continuat unam partem cum alia, nichilominus tamen punctus in
actu nichil addit supra punctum in potencia nisi prescise actualem
divisionem et separacionem, non actionem sed relacionem ; sic
suppositum vel ratio suppositalis separat et distinguit unum ab
15 alio, et hoc formaliter per divisionem et separacionem relativam –
unde natura humana, vel quecumque alia habens istam actualem
divisionem et separacionem ab alio supposito, dicitur esse in
proprio supposito, et carens ista separacione ab alio supposito
non dicitur ‘suppositari’ in se nec in proprio supposito.

– Et si arguas, de accidente separato ab omni subjecto,
20 quod : Habet actualem divisionem et separacionem ab omni alio
supposito, et tamen non est suppositum,

– respondetur quod : Accidens, si per possibile vel
impossibile esset separatum ab omni subjecto, non haberet
actualem divisionem et separacionem naturalem, nec quantum est
25 de se – ymmo quantum est de se semper aptum natum est esse in
alio. Separacio igitur actualis naturalis alicui fundamento est ratio
formalis suppositi, et ‘quo’ suppositum est formaliter suppositum,
secundum istum modum ponendi.

<3> Tercium autem dictum disparatum est istud : quod
30 ratio formalis suppositi est quedam actualitas et quedam entitas
que separat et distinguit, que quidem actualitas est omnino realitas
alia a natura, et est omnino incommunicabilis – nam sicut
proprietas individualis est illud quo formaliter unum singulare
distinguitur et differt ab alio singulari, sic hec actualitas est
35 quedam realitas qua suppositum formaliter distinguitur ab omni
alio supposito.

I quelibet pars aque subsistit in se *VR*] *om. E* – parte *V*] *add. actu ER* – 3 altera *EV*] alio *R* – 7 differenciam *ER*] distinctionem *V* – 9 quoniam *EV*] ibi *R* – 14 divisionem et separacionem relativam *E*] *d. et s. relativarum V, d. r. et s. R* – 16 ab alio *EV*] a quocumque alio *R* – 17 separacione *EV*] actuali separacione *R* – 25 aptum natum est *EV*] habet quod est aptum natum *R* – 28 secundum *EV*] scilicet *R*.

Isti igitur sunt tres modi assignandi rationem formalem suppositi : primus duplicem negacionem, secundus separacionem actualem que est quedam relacio, tercius quandam actualitatem conformiter separat et distinguit.

<Comparacio>

5 Dicamus igitur quid in conclusione sit rationabilius dictum.
<2> Secundum namque dictum de separacione et actuali
divisione est dubium, quoniam tunc videtur quod forma separata
a suo subjecto esset in se supposita, quia haberet actualem
divisionem ab omni supposito. Adhuc autem manifestum est
10 quod si personalitas addat supra naturam precise actualem
divisionem a quocumque alio supposito, non videtur dicere unam
divisionem numero sed plures, tot scilicet quot sunt termini illius
divisionis – termini autem sunt omnia alia supposita posita actu et
ponibilia, que sunt infinita ; ergo sequitur, si natura uniatur uni
15 supposito, quod tollitur divisio ab alio supposito per indivisionem
sibi oppositam privative, sed per hoc non tolluntur divisiones ab
aliis ; vel igitur ratio suppositi consistit in una sola divisione, vel in
omnibus ; non in una sola, quia que sit illa sola non apparet, et
eadem ratione qua in una, eadem ratione et in alia, tum etiam
20 quia si ratio suppositi consisteret in una divisione ab uno
supposito, et non in alia divisione ab alio supposito, sequeretur
quod si una natura uniretur uni illorum suppositorum cum adhuc
maneat divisio ab alio, quod stante ratione suppositali suppositum
posset uniri et communicari alteri, quod est impossibile ; si autem
25 dicatur quod ratio suppositalis consistat in omnibus divisionibus
actualibus, tunc sequitur quod nullum erit suppositum nisi
actualiter sint omnia supposita, quia omnes divisiones et
separaciones non possunt esse in actu nisi earum termini sint in
actu ; adhuc autem sequeretur quod ratio suppositalis non esset
30 una realitas simpliciter, sed esset una unitate ejusdem generis
totaliter, quoniam constiteret in totalitate omnium divisionum ab
omnibus suppositis – ista autem sunt dubia que sequuntur ad
istum modum. Qui vero vellet sustinere predictum modum

2 primus EV] primo R – secundus EV] secundo R – 3 tercius EV] tercio R – 4 conformiter EV] que formaliter R – distinguit VR] add. secundum autem dictum E – 5 conclusione E] hac conclusione VR – 6 secundum namque dictum VR] om. E – 10 addat EV] addit R – 11 supposito EV] opposito R – dicere EV] add. tantum R – 14 ponibilia R] vel possibilia EV – 15 alio EV] illo R – 16 per hoc E] propter hoc VR – 17 consistit EV] subsistit R – 19 in una EV] non in una R – 20 et EV] non R – 21 consisteret EV] consistit R – 22 divisione ab alio EV] om. R – 23 suppositali EV] suppositi R – 30 simpliciter EV] simplex R – ejusdem EV] cujusdam R – generis ER] generacionis V – 32 sunt VR] om. E – vero R] non EV] predictum EV] istum predictum R.

haberet dicere quod ratio personalitatis vel suppositi non consistit in una actuali divisione et separacione ab uno supposito, sed in pluribus, tot supple quot sunt alia supposita in actu.

5 <1> Primum dictum quod ponit duplicem negacionem duplicis communicabilitatis, actualis scilicet et aptitudinalis, habet consequenter dicere (sicut modus precedens) quod non precise consistit in una negacione unius actualis comunicacionis et dependencie, et in una negacione aptitudinalis dependencie, sed in 10 pluribus talibus – tot supple quot sunt termini independencie et quod sunt supposita alia ab illo, et consequenter oportet dicere quod ratio formalis suppositi non consistit precise in illa duplici negacione, sed in totalitate omnium negacionum dependencie actualis et aptitudinalis ab omni alio supposito. Et forsitan ponens 15 istum primum modum hoc concederet, sicut alius concederet de totalitate omnium separacionum et divisionum actualium.

<3> Dictum autem tertium non habet ponere quod ratio formalis suppositi consistit in quadam totalitate omnium actualitatum et possibilium, sed tantum quod consistit in una actualitate simplici per quam separatur et distinguitur ab omni alio 20 supposito, sicut linea per unum punctum numero separatur et distinguitur ab omni alia linea terminata in actu per punctum – quoniam sicut singulare per unam differenciam individuaalem separatur et distinguitur ab omni alio singulari, et species per unam differenciam specificam ab omni alia specie, sic unum 25 suppositum per unam actualitatem separatur et distinguitur ab omni alio supposito.

– Et si dicas quod : Tunc linea erit suppositum, quoniam habet unam actualitatem et terminacionem – scilicet punctum in actu – per quem distinguitur ab omni alia linea,

30 – respondetur quod : Non, quoniam punctus non separat et distinguit lineam a supposito sed tantum ab alia linea in actu, ratio autem suppositalis separat et distinguit ab omni alio supposito.

– Sed adhuc forte dices quod : Ista actualitas non separat actualiter et formaliter ab omni supposito, sed tantum 35 fundamentaliter – sicut punctus non separat ab omni puncto nisi fundamentaliter : pro tanto quia potest esse fundamentum divisionis ab alio puncto, ita potest esse fundamentum indivisionis

I personalitatis vel suppositi EV] suppositalis R – una EV] add. sola R – 2 et R] om. EV – 5 consistit EV] consistat R – 7 comunicacionis EV] comunicabilitatis R – 8 dependencie EV] add. solum R – 9 independencie E] dependencie V, istius dependencie R – 10 illo EV] ipso R – 13 forsitan] add. si EVR – 35-37 ab omni puncto...divisionis EV] om. R – ita EV] sicut autem punctus R.

cum alio puncto, sicut patet in linea continua cujus ultima sunt unum, quod sic intelligo quod ultima (id est puncta) que prius fundabant divisionem actualem quando linea erat actu divisa ab alia, nunc illa eadem puncta secundum suam totam realitatem
5 remanent in linea continua, nisi quod in continua fundant indivisionem actualem, et sic dicuntur fieri unum (non unitate absoluta, sed unitate relativa).

– Sed diceretur tibi in proposito quod iste actualitates quas tu ponis distingui fundamentaliter, ipsa divisio actualis distinguit
10 formaliter; et per consequens, sicut iste actualitates possunt fundare divisionem actualem, ita possunt fundare indivisionem actualem, et sic, si illa actualitas sit ratio suppositalis qua formaliter suppositum est suppositum, sequitur quod suppositum actu suppositum non erit incommunicabile et non inunibile,
15 ymmo manentibus illis actualitatibus poterunt duo supposita adinvicem uniri – sicut, remanentibus duobus punctis quantum ad suam totam realitatem intrinsecam quam inportant, uniuntur linee ad invicem.

– Adhuc forte diceretur – secundum sic ponentem illam
20 actualitatem esse formalem rationem suppositi, et que separat et distinguit unum suppositum ab omni alio – quod talis actualitas sic fundat divisionem et separacionem ab omni alia actualitate qua aliud suppositum est suppositum, quod impossibile est ipsum fundare actualem indivisionem, et ideo suppositum per illam est
25 simpliciter incommunicabile.

– Nec valet quod dicis de duobus punctis, quoniam non est simile, quoniam puncta pro tanto possunt fundare divisionem et indivisionem eorum ad invicem quia sunt continuativa parcium
30 linee, et tunc fundant indivisionem; quia autem linea est divisibilis, ideo possunt fundare divisionem; non sic est de istis actualitatibus, quia non sunt de natura sua continuative suppositorum, ymmo potius distinctive et separative
35 suppositorum ab invicem sicut differentie specificae sunt separative et non continuative aliquorum ad invicem. Potest etiam ulterius dici quod non est alia ratio quare puncta fundant divisionem et indivisionem, hee autem actualitates non, nisi quia hoc est hoc, et non est alia causa querenda.

I cum EV] om. R – 5 nisi VR] non E – 7 unitate EV] om. R – 9 distingui EV] distinguit R – 14 non EV] om. R – 16 uniri EV] in uniri R – 17 remanentibus EV] manentibus R – 23 intrinsecam EV] sibi intrinsecam R – 28 ipsum EV] ipsam R – 29 continuativa V] incontinuativi E, continuativi R – 30 tunc VR] tantum E – 32 divisibilis EV] indivisibilis R – 32 potius EV] nunquam R – sicut differentie...ad invicem VR] om. E – 35 etiam ulterius EV] enim perfectius R – 36 non EV] add. fundant R.

At vero de dubitatione predicta (quis illorum modorum sit probabilior) nunc dicamus. Palam autem quod qui ponit tertium modum ponit secundum et primum et non econverso, et qui ponit secundum ponit primum, et non convertitur consequentia.

5 Et si ‘pluralitas non est ponenda sine necessitate’, sufficiat primus modus de duplici negacione, ymmo de multiplici negacione actuali et aptitudinali ad omne aliud suppositum, nec apparet magna necessitas ponendi illam distinctionem et separacionem seu illam actualitatem distinguentem et separantem ab omni alio supposito :

10 manifestum est autem quod nulla est necessitas ponendi talem divisionem et separacionem actualem, sicut patet dissolvendo omnes rationem probantes necessitatem ponendi tales divisiones et talem actualitatem. Omnium autem dissolutio sufficienter haberi potest ex libro *Predicamentorum* capitulo de habitu, ubi

15 probatur quod habitus et uniones mediate inter extrema, seu etiam divisiones et separaciones, non videntur necessario ponende – vide illud capitulum. Adhuc, illa tertia actualitas quam tu ponis non videtur necessaria, et per consequens nec ponenda :

20 tum quia illa divisio et separacio potest immediate fundari supra naturam nudam – similiter autem et illa duplex negacio. Licet igitur quilibet illorum modorum sit possibilis, primus tamen videtur probabilior et rationabilior quia pauciora ponit. Palam autem quod, sive ratio suppositalis dicat duplicem negacionem in genere et in universali, licet multipliciter in particulari, quod

25 natura potest carere proprio supposito et amittere, quoniam potest tolli illa negacio actualis dependencie per affirmacionem oppositam, scilicet per dependenciam actualem. Adhuc autem, sive ratio suppositi addat supra naturam divisionem et separacionem actualem, potest natura cadere a proprio supposito,

30 quoniam talis potest tolli per suum oppositum, scilicet per indivisionem que est ejus oppositum primarium, vel per unionem que est ejus oppositum contrarium ; sive etiam ratio suppositi addat ad naturam illam actualitatem absolutam, adhuc natura potest cadere a proprio supposito, quoniam ista actualitas potest

35 tolli per suum oppositum contradictorium : quia, ex quo talis

2 dicamus EV] videamus R – qui ponit EV] primi ponunt R – 3 modum EV] om. R – ponit EV] ponunt R – 4 ponit primum EV] et etiam primum ponunt R – 7 ad omne aliud suppositum ER] ad esse aliquid suppositum V – 8 illam ER] aliam V – 9 omni ER] om. V – 12 tales divisiones EV] talem divisionem R – 13 omnium autem dissolutio] et dissolutio autem omnium istorum R – 14 haberi potest ER] add. sufficienter V – 15 mediate E] medie VR – 22 quia pauciora ponit EV] om. R – 24 multipliciter ER] dupliciter V – 25 carere proprio supposito et amittere E] amittere proprio supposito et cadere ab eo V, cadere et amittere proprio supposito R – 31 indivisionem EV] ejus indivisionem R – primarium EV] privativum R – 35 contradictorium EV] contradictorium R.

actualitas est distincta realiter a natura, potest natura separari ab illa sicut linea a puncto et prius a posteriori.

<Dubitaciones>

Habet autem dubitacionem <1> an natura possit personari seu suppositari suppositione aliena non amittendo suppositionem propriam; <2> secundo an suppositum possit duobus suppositionibus extrinsecis.

<1> Palam autem, quoad primum dictum, quod si ratio formalis suppositi addat supra naturam duplicem negacionem actualis dependencie, non potest suppositari supposito alieno nisi propriam suppositionem amittendo, quoniam, si suppositaretur suppositione aliena, actualiter dependeret ab illo supposito; si autem suppositaretur suppositione propria, a nullo actu dependeret; – actualiter autem dependere et actualiter non dependere repugnant circa idem.

– Adhuc autem, si ratio suppositalis dicat actualem divisionem ab omni alieno supposito ?

– Palam quod non, quia tunc haberet actualem divisionem ab omni alio supposito et actualem indivisionem cum aliquo, que omnino simul stare non possunt.

– At vero, si ratio suppositalis dicat illam actualitatem ?

– Palam eciam quod non: quia actualitas separat et distinguit naturam ab omni alio supposito, ergo, prima manente, impossibile est naturam uniri et individi et indistingui cum aliquo supposito extrinseco, quoniam tunc natura esset actu separata ab aliquo et actu unita eidem.

<2> Dissolucio autem dubitacionis secunde facilis est. Palam enim quod natura potest suppositari pluribus suppositis alienis qui sibi non repugnant (nec successive nec simul) fundare plures indivisiones seu uniones ad plura supposita extrinseca – unde, si una gutta aque posset esse in pluribus fluviis, cuilibet illorum uniretur et in supposito illius suppositaretur, licet non proprie. Adhuc autem non sequuntur inconveniencia que sequerentur si suppositaretur supposito proprio et alieno.

Dictum est igitur de ratione formali constitutiva suppositi in istis inferioribus, quid sit et quomodo se habet ad naturam

I natura *EV*] naturaliter *R* – 2 prius a posteriori *EV*] primus a suo posteriori *R* – 5 suppositionem *EV*] suppositionem *R* – suppositum possit *EV*] supponiri *R* – 6 suppositionibus *EV*] suppositis *R* – 7 dictum *EV*] dubium *R* – 9 actualis *ER*] duplicis *V* – 10 propriam suppositionem amittendo *EV*] dimittat suppositionem propriam *R* – 13 actualiter non *EV*] non actualiter *R* – 18 actualem *EV*] *add.* supposito *R* – aliquo *EV*] *add.* suppositi *R* – 28 qui *E*] quia *VR* – 33 alieno *EV*] supposito alieno *R*.

cujus est. Ad suppositionem vero personarum in primo motore accedamus.

**<De ratione formali constitutiva personarum
in primo motore>**

Revertamus igitur unde sermo venit prius, et dicamus de
ratione formali constitutiva personarum in prima intelligencia,
5 que consistit in tribus suppositis, sicut superius fuit dictum. Palam
autem quod quelibet illarum trium personarum habet triplicem
negacionem communicabilitatis, et negacionem triplicis
dependencie – scilicet actualis, aptitudinalis et possibilis
dependencie : ibi namque nulla persona est actu communicata nec
10 habet actualem dependenciam ad aliquod suppositum
extrinsecum, nec aptitudinalem nec potentialem ; et in hoc differt
a natura supposita in entibus limitatis, que licet, supposita in
propria supposita, actu non dependeat ab aliquo alio supposito
nec sit apta nata dependere, potest tamen actu aliqua virtute
15 dependere, attamen non sic in primo motore.

Et hec omnia sunt vera, supposito quod natura primi
motoris subsisteret precise in uno supposito – quia, cum subsistit
in tribus suppositis, ipsa subsistens in primo supposito non habet
negacionem subsistencie actualis (nec aptitudinalis, nec possibilis)
20 in aliquo alio supposito, ymmo potest in eo subsistere, et est apta
nata et possibilis in alio subsistere. Palam autem quod in hoc
conveniunt suppositum limitatum et suppositum primi motoris :
quoniam cuilibet contradictorie repugnat communicari hic et ibi ;
natura igitur singularis primi motoris est communicabilis et de
25 possibili et de inesse, et est apta nata communicari – non sic
natura simpliciter limitata.

Dicamus igitur quod suppositum et persona in prima
intelligencia est simpliciter incommunicabile, cum non includat
nisi naturam et rationem suppositalem qua formaliter suppositum
30 est incommunicabile simpliciter.

I suppositionem *EV*] suppositionem *R* – 3 revertamus *EV*] perscrutemur *R* – 4
prima intelligencia *EV*] primo motore *R* – 8 possibilis*] possibilitatis seu possibilis
EVR – 11 nec *EV*] *add.* dependenciam *R* – potentialem *EV*] possibilem *R* – 12
que *ER*] quia *V* – 13 propria supposita *ER*] proprio supposito *V* – dependet *VR*] dependeat
E – supposita...alio *EV*] *om.* *R* – 16 supposito *VR*] supposita *E* – 17
subsisteret *VR*] *om.* *E* – quia cum *EV*] tum quia *R* – 19 possibilis *ER*] potencialis
V – aliquo *EV*] *om.* *R* – 27 persona *EV*] *add.* in primo motore *R* – 30 simpliciter
ER] *om.* *V*.

**<An suppositalis ratio in primo motore
sit absoluta vel respectiva>**

Quid sit autem ista suppositalis ratio: absoluta vel respectiva? <1> Sit ista prima propositio negativa, secundum principia nobis et philosophis communia: non potest naturaliter nec ex puris naturalibus demonstrari quod supposita prime
5 intelligencie non sint constituta per realitates absolutas. Hec propositio patet, quoniam omnes rationes probantes oppositum sunt solubiles, et hoc discurrendo per plures: nam cum dicitur quod ‘omne absolutum est commune tribus suppositis’, – dicitur quod forte verum est de absoluto quod dicit perfectionem
10 simpliciter, non autem de ultimis actualitatibus incommunicabilibus.

Cum etiam dicitur quod ‘absolutum componit cum alio absoluto’, – dicitur quod non est necessarium, ymmo neque verum, ut patet in multis absolutis, sicut de quidditate entis et
15 contrahentibus ens (sicut in nostra *Metaphisica* fuit dictum).^a At vero modus ponendi sit talis: quoniam essentia primi motoris, que de se est ‘hec’ et singularis et una numero, est communicabilis tribus suppositis, non potest habere rationem suppositi, quoniam supposito (ut dictum) repugnat contradictorie communicari; cum
20 omne suppositum sit incommunicabile, ergo ipsa essentia singularis non potest habere rationem suppositi, nec est suppositum; oportet igitur quod aliquid ibi addatur sibi, ex quo addito cum ipsa essentia resultat unum suppositum quod est incommunicabile; oportet autem quod illud additum sit omnino
25 incommunicabile, cum sit ratio formalis constitutiva alicujus incommunicabilis, et illud est quedam realitas et actualitas absoluta determinativa essencie – sicut difference ultime sunt determinative et constitutive in esse incommunicabili et individuali, ut difference specificè constituunt in esse
30 incommunicabili in plures species, et difference individuales constituunt incommunicabile in plura numero, sic tales realitates absolute constituunt in esse incommunicabili alteri supposito, et sunt iste realitates absolute et proprii generis cum essentia, sicut sunt difference individuales cum natura quam contrahunt.

2 negativa ER] necessaria V – 11 incommunicabilibus VR] comunicabilibus E – 17 comunicabilis EV] communis R – 18 non EV] ideo non R – 19 ut dictum EV] ut suppositum est R – 20 incommunicabile R] comunicabile EV – 21 est EV] esse R – 22 aliquid ibi addatur sibi EV] aliud sibi additur R – 23 est EV] sit R – 24 oportet EV] om. R – autem quod illud EV] illud autem quod R – 25 alicujus EV] om. R – 27 determinativa VR] determinata E – 29 individuali EV] indivisibili R – ut EV] et R – 31 constituunt ER] add. in esse V – 32 constituunt VR] constitutive E.

^a Cf. *Metaph.* lib. IX, fol. 43 ra sq., trad. Annexe I p. 686 sq.

– Et si dicas quod : Tunc non erunt ista supposita absoluta nec erunt relativa,

– dicitur quod ymmo, quoniam ibi erit generans et genitum : sicut et modo in istis inferioribus ubi sunt supposita absoluta, adhuc autem ibi generatio et origo unius ab altero, et generans et genitum, et producens et productum, sic et ibi.

– Et si adhuc dicas quod : Tunc non erit ibi distinctio per origines,

– respondeo quod est ibi distinctio per origines causaliter, sed non formaliter – ‘causaliter’, inquam, quia suppositum secundum et tertium non habent esse nisi per origines causaliter : sicut nec radius habet esse causaliter nisi per originem et productionem, formaliter tamen est quid absolutum, sic erit de illis suppositis (quod formaliter constituentur per talia constituencia absoluta, nichilominus tamen unum originabitur ab altero). Palam igitur quod negativa istius non potest demonstrative concludi secundum principia nobis et philosophis communia, et ex puris naturalibus.

<2> Dicamus igitur propositionem affirmativam secundam aliorum modernorum, et sit talis : primum suppositum est absolutum et constitutum per realitatem absolutam, et duo supposita producta sunt relativa et constituta per relaciones, et nullo modo per absoluta – et hec propositio ex puris naturalibus, secundum principia communia nobis et philosophis, non potest evidenter inpugnari.¹

Hec propositio sic probatur, quoniam in nobis et in secundis intelligentiis, ubi est verbum productum et amor spiratus, et primum suppositum generans et spirans, ibi primum suppositum est absolutum et constitutum per aliquid absolutum, duo autem producta (sicut verbum et spiritus amoris) sunt relativa et constituta per relaciones. Manifestum namque est quod intelligencia secunda est quoddam suppositum absolutum et per absoluta constitutum, supposito quod sit per aliquod positivum constitutum – et si est constitutum per duplicem negacionem (sicut superius fuit dictum), adhuc illud suppositum, quantum ad omne positivum quod dicit in genere suo, est absolutum ; intelligencia igitur secunda, ante omnem productionem verbi, est quoddam suppositum absolutum in se subsistens ; palam autem quod, cum intelligit se, producit verbum, quod quidem verbum

I non EV] si R – 2 nec EV] quod non R – 6 sic EV] hic R – 11 sed non formaliter ... causaliter EV] om. R – 16 negativa EV] medium R – 18 secundam EV] secundum in R – 24 secundum EV] scilicet R – 27 secundis EV] aliis R – 31 relaciones E] relativa VR – 31.

productum est formaliter respectivum et includens esencialiter respectum et verbacionem passivam, et est precise constitutum ex objecto cognito et verbari passive (vel productione passiva); et si tale verbum esset suppositum subsistens, esset precise
5 constitutum per respectum in esse suppositali. Palam quod conformiter est dicendum de tercio supposito, scilicet de spiritu spirato: quoniam spiracione passiva constituitur in esse suppositali.

Erunt igitur ibi tria supposita, unum absolutum (scilicet
10 primum) et duo respectiva (scilicet secundum et tercium) que sunt producta, et hoc, ponendo productionem eorum suppositorum in quibus subsistit natura primi motoris secundum illam viam triplicem positam libro quinto.^a Et propositio videtur probabilis, nec forte posset ex puris naturalibus inpugnari.

15 <3> Amplius autem tercia propositio sit talis: tria supposita constituta in esse suppositali et incommunicabili per origines – non potest ex puris naturalibus evidenter inpugnari secundum principia communia nobis et philosophis –, sic quod primum suppositum constituatur in esse suppositali per originem
20 activam, et alia duo per origines passivas.

Hec probatur, quoniam illud quod est in se subsistens et simpliciter incommunicabile, additum alicui singulari nature que ex se est non incommunicabilis sed communicabilis, ex illo et tali natura potest resultare aliquod per se subsistens simpliciter
25 incommunicabile; sed origines tam active quam passive sunt tales, specialiter origines passive et una activa, scilicet generacio activa; ergo ex ipsis et essencia primi motoris possunt resultare supposita incommunicabilia.

– Et si arguas quod: Generacio activa nec passiva ex se non est
30 incommunicabilis, quoniam, cum sit ejusdem rationis in primo motore et in aliis, erit communicabilis,

– respondeo tibi: Generacio activa que est in primo motore formaliter potest accipi ut est quedam quidditas univoca prime

I respectivum *ER*] relativum *V* – 2 esencialiter respectum *ER*] formaliter respectum et esencialiter *V* – et verbacionem *ER*] ut verbalitatem *V* – 3 verbari passive *EV*] verbacione passiva *R* – 5 respectum *EV*] *om.* *R* – 7 spirato *EV*] sancto *R* – 11 scilicet...producta *EV*] scilicet illa duo supposita producta *R* – 14 inpugnari *EV*] evidenter inpugnari *R* – 15 tria *EV*] illa tria *R* – 19 originem *ER*] originationem *V* – 20 origines *ER*] originaciones *V* – 21 est *R*] *om.* *EV* – in se *EV*] ex se *R* – 22 simpliciter *R*] similiter *EV* – 23 ex se est non *EV*] est ex se non est *R* – sed *EV*] ymmo *R* – 24 aliquod *ER*] aliud *V* – 25 incommunicabile *E*] *add.* et per consequens suppositum incommunicabile *VR* – 27 scilicet generacio activa *ER*] *om.* *V* – 29-30 generacio activa nec passiva ex se non est *ER*] nec generacio activa nec passiva est ex se *V* – 33 est in primo motore formaliter *EV*] formatur est in primo motore *R*.

^a *Cf. supra* p. 510 sq.

intelligencie et eciam aliis, et ut sic non est incommunicabilis, nec
ut sic constituit personam vel suppositum incommunicabile; vel
potest accipi generacio activa ut ‘hec’ signata et contracta per
differenciam ultimam vel heccheitatem, et ut sic est simpliciter
5 incommunicabilis, et ut sic constituit se.

– Et si dicas quod: In istis inferioribus, ubi reperitur
generacio ejusdem rationis cum generacione que est formaliter in
primo motore, nulla generacio signata et singularis est simpliciter
incommunicabilis alteri supposito nec in esse personali
10 constitutiva, ergo nec illa que est in primo motore est simpliciter
incommunicabilis, et per consequens non erit constitutiva in esse
incommunicabili,

– respondeo tibi: Concedo antecedens et nego
consequenciam, quoniam licet differencie ultime sint primo
diverse (in nullo per se primo convenientes) licet eandem
quidditatem contrahant, poterit tamen aliquid per se convenire
uni quod alteri simpliciter repugnabit. Dicamus igitur quod
actualitas ultima contractiva generacionis in primo motore est
simpliciter incommunicabilis, et repugnat sibi contradictorie
20 communicari alteri supposito quam illi cujus est quasi pars
constitutiva,² et per consequens potest constituere in esse
incommunicabili et suppositali – similiter autem et generacio
passiva et spiracio passiva.

– Et si queras: Unde habet hec realitas et actualitas
generacionis active quod simpliciter sit incommunicabilis, et quare
25 magis sibi repugnat communicari quam spiracioni active que
communicatur duobus suppositis ?,

– respondeo tibi: Realitas generacionis active non habet
hoc quod sit incommunicabilis simpliciter ex se formaliter, sed
30 habet hoc fundamentaliter et causaliter, seu originaliter, ab
essencia primi motoris; similiter autem et spiracio activa per se
formaliter est communicabilis, sed causaliter ab essencia habet
hoc. Hec enim realitas generacionis pullulat et originatur ab
essencia ut realitas incommunicabilis simpliciter, et nullo modo
35 potest aliter pullulare; similiter spiracio activa pullulat et
originatur ab essencia ut communicabilis, nec potest aliter

2 personam EV] persona R – 4 vel heccheitatem EV] et per heccheitate R – 5 se
EV] om. Vsuppositum R – 6 reperitur R] recipitur EV – 9 personali E] suppositali
VR – 10 que est EV] est que R – est EV] erit R – 11 non EV] nec R – 14 licet EV]
et si R – 16 contrahent EV] contraerent R – 17 quod alteri simpliciter EV] et non
alteri quia sibi R – repugnabit E] non repugnabit V, repugnat R – 18 contractiva
generacionis EV] contrahens generacionem R – est EV] et R – 21 potest EV]
poterit R – 26 quare EV] quasi R – 28 non E] om. VR – 29 quod sit
incommunicabilis simpliciter ER] om. V – 30 habet hoc ER] om. V – 32 spiracio
activa per se formaliter est EV] spiracioni active convenit ex se formaliter quod sit
R – causaliter R] add. est E, add. et V.

pullulare ab illa nisi ut communicabilis duobus suppositis – et si causam queras, non est alia nisi quia ‘hoc est hoc’, et per consequens generacio originatur ab essencia ut incommunicabilis, et spiracio activa ut communicabilis.³

5 <4> Amplius autem propositio quarta sit talis: ex puris naturalibus et secundum principia nobis et philosophis communia non potest evidenter probari* quod illa tria supposita non sint constituta per relaciones, scilicet per paternitatem et filiationem (seu generacionem activam et passivam) et spiracionem activam et
10 passivam.

Hec probatur sicut secunda, quoniam ex essencia primi motoris, que communicabilis est, et ex respectu relacionis incommunicabilis, potest resultare aliquid per se unum perseitate tercii modi, et per consequens suppositum incommunicabile.
15 Palam autem quod sicut generacio activa est quedam realitas, que originatur ab esse simpliciter incommunicabilis, sic et ipsa paternitas est quedam realitas que simpliciter incommunicabilis originatur ab essencia primi motoris; similiter autem de aliis relacionibus.

20 – Et si queras an paternitas sit constitutiva primi suppositi sub racione paternitatis vel sub racione relacionis; similiter autem est dubium de generacione an sit constitutiva suppositi sub racione generacionis aut sub racione dictionis,

– Respondeo tibi: Jam dictum est quod paternitas dicit
25 unam realitatem simpliciter simplicem, cum se habeat ad modum differentie ultime, non autem ad modum speciei, et per consequens nichil includit inclusive primi modi. Dicitur tamen quod, dato quod relacio sit per se inclusa in paternitate vel in aliquo tercio, et sic relacio et paternitas per se includantur in eo
30 quod sic constitutum est ex illis, sub racione tamen relacionis non constituit, cum illa ex se non sit incommunicabilis, et si constitueret in esse relato, non tamen in esse patris; constituit igitur sub racione paternitatis, que est omnino incommunicabilis. Conformiter autem dicitur de dictione et generacione: quod sub
35 racione dictionis constituitur verbum et ipsum dictum, sub racione generacionis constituitur genitum; ubi namque est individuum productionis, individuum generacionis, individuum

I communicabilis *R*] incommunicabilis *EV* – 4 ut *EV*] originatur ut *R* – 7 probari*] probare *EV*, improbari *R* – 10 et spiracionem activam et passivam *V*] *om.* *ER* – 16 esse *EV*] essencia *R* – 23 sub racione generacionis aut *VR*] *om.* *E* – 27 includit *VR*] concludit *E* – inclusive *V*] inclusione *ER* – dicitur *EV*] dicimus *R* – 29 eo *EV*] aliquo *R* – 30 sic *EV*] *om.* *R* – est *EV*] *om.* *R* – 32 in esse *EV*] hoc esset in esse *R* – 34 et *EV*] sicut de *R*.

dictionis ; ultima vero differentia individualis ipsius individui productionis constituit productum, et differentia generacionis constituit genitum, et differentia dictionis constituit verbum.

– Et si queras de ordine constituendi,

5 – dicitur quod secundum ordinem essencialem constituendum est ordo essentialis constitutorum : productio enim est prior ordine essentiali ipsa generacione, et ipsa generacio dictione, ergo et productum prius genito, et genitum prius verbo, prioritate a qua non convertitur consequentia.

10 <5> Proposicio quinta sit talis : quod per principia communia nobis et philosophis non potest ex puris naturalibus evidenter impugnari quin illa tria supposita sint constituta per tres res, sive per tres realitates, quibus supposita reantur et dicuntur esse ‘res’.

15 Hec probatur, quoniam in quolibet supposito est una res simpliciter incommunicabilis a quo omnia que sunt in illo supposito sunt una res. Palam autem quod hec proposicio differt a priori, quoniam ‘res’ sic accepta quasi pro quodam substracto, a quo omnia que sunt in una persona dicuntur ‘res’ et reantur, est
20 quidam modus intrinsecus omnium illorum que sunt in illo supposito ; et distinguitur ista realitas ex natura rei a paternitate et generacione, et ab omnibus illis differentiis ultimis. Cum igitur in quolibet supposito sit una talis realitas que est simpliciter incommunicabilis, poterit constituere suppositum in esse
25 incommunicabili. Palam autem quod in tribus suppositis sunt tales tres res incommunicabiles simpliciter simplices, quibus realiter distinguuntur.⁴

30 <6> Proposicio sexta sit talis : secundum principia nobis et philosophis communia, ex puris naturalibus non potest evidenter
35 impugnari quin supposita illa sint formaliter constituta per tres substancias omnino incommunicabiles, seu per tres existencias, seu per tria esse – prout ly ‘esse’ est secundo adiacens. Debes tamen intelligere quod in quolibet supposito est una propria existencia, seu subsistencia, simpliciter incommunicabilis ; et hoc
maxime apparet in duobus suppositis productis, quoniam omnis productio terminatur ad esse, seu ad existenciam actualem, que quidem existencia est quidam modus intrinsecus illius cuius est ; productio igitur verbi non terminatur proprie ad essenciam tanquam ad terminum formalem, nec ad productionem passivam,

I individuum generacionis *ER*] et individuum generacionis et individuum dictionis *V* – vero *EV*] *om. R* – 8 et ipsa generacio *VR*] *om. E* – genito et genitum *EV*] genitum et genito *R* – 13 sive per tres *EV*] seu *R* – 14 esse *EV*] *om. R* – 17 una *ER*] *om. V* – 18 pro *EV*] sub *R* – 31 substancias *EV*] subsistencias *R* – 32 per *EV*] *om. R*.

sed terminatur ad existenciam seu ad esse verbi ipsius, nam per
productionem verbi infertur productio passiva verbi primo, et
secundo realitas verbi, ultimate tandem et tanquam ultimus
terminus infertur existencia verbi, et cum ipsa sit simpliciter
5 incommunicabilis, sequitur quod potest constituere
incommunicabile; similiter autem in tercio supposito, ex
existencia incommunicabili que est ultimus terminus per se
formalis productionis ejus, qua formaliter constituitur in esse
suppositi incommunicabilis.

10 <7> Proposicio septima sit talis: evidenter potest probari
quod supposita in quibus consistit natura primi motoris
constituuntur negacione triplici in genere, scilicet negacione
actualis dependencie, aptitudinalis dependencie et possibilis
dependencie: suppositum namque primi motoris nec actu
15 dependet dependencie ad suppositum extrinsecum, nec natum est
dependere, nec est possibile ipsum dependere.

– Et si queras que illarum proposicionum sint veriores seu
probabiliores,⁵

– respondeo tibi: Quelibet est difficilis ad inpugnandum, et
20 omnes rationes que fieri possunt sequendo principia nobis et
philosophis communia sunt dissolubiles – que igitur tibi placuerit,
hanc eligas. Ille tamen due proposiciones que ponunt quod
constituuntur per origines activas et passivas, et per relaciones ut
per paternitatem et filiacionem, sunt communiores et a pluribus
25 acceptantur.

Hec igitur sunt dicta de constitutivis suppositorum in
quibus consistit natura primi motoris.

<De proprietatibus suppositorum>

Nunc autem de proprietatibus suppositorum jam
constitutorum perscrutemur, et inquiramus primo quomodo
30 unum suppositum sit in alio, et econverso, et quomodo
distinguitur ab illo.

2 infertur EV] licet inferatur R – 3 tandem EV] tamen R – 4 existencia ER] *add.*
fertur V – 5 constituere E] *add.* suppositum VR – 6 ex existencia incommunicabili
E] est existencia incommunicabilis VR – 14 aptitudinalis...dependencie EV] *om.* R
– 15 dependere/dependencie EV] de presentia V dependencia R – 18
sint...probabiliores EV] sit magis probabilis R – 20 possunt EV] possent R – 22
que...eligas EV] quam tibi placuerit eligas R – quod EV] et R – 26 constitutivis
EV] constitutiones R – 27 consistit EV] subsistit R – 29 quomodo ER] quando V.

<Quomodo una persona est in alia>

Sit igitur ista prima propositio, in qua conveniunt omnes progenitores nostri, scilicet quod: omne quod est in alio, loquendo de inesse improprie, habet necessario aliquam unitatem cum eo, habet etiam aliquam distinctionem ab illo.

5 Racio primi est ista: quoniam omne illud quod est in alio per necessitatem, oportet quod habeat aliquam unitatem cum eo; ratio secundi est ista: quoniam nichil proprie est in seipso sic quod sit omnibus modis idem, ideo oportet quod aequaliter distinguatur ab eo – et si est in alio realiter, oportet quod
10 distinguatur ab eo realiter, si secundum rationem, quod distinguatur secundum rationem.

At vero unitas qua aliqua sint* unum est in duplici genere: quedam est unitas absoluta, scilicet qua aliquid est in seipso indivisum; alia est unitas relativa, seu divisio relativa, qua
15 aliquid est indivisum ab alio sicut materia a forma, accidens a subjecto. Similiter autem est duplex distinctio, scilicet una opposita unitati absolute, sicut est distinctio inter Sortem et Platonem, alia est distinctio relativa, illa scilicet opposita unitati relative.

20 Palam quod isti sunt duo primi modi generales ‘essendi in’, ad quos omnes alii reducuntur: est enim unus modus ‘essendi in’ quo illud quod est in alio distinguitur ab illo in quo est distinctione absoluta, et est unum cum illo unitate relativa, sicut forma cum materia, accidens cum subjecto, locus cum locato, et
25 sic de aliis; alius modus ‘essendi in’ est quo aliquid est unum cum illo in quo est unitate absoluta, et distinctum ab illo distinctione relativa, sicut totum cum partibus, licet non sit ydemptitas adequata – patet igitur in quo omnes conveniunt.

Unus igitur de progenitoribus nostris^a dicit quod unum
30 suppositum est in alio convertibiliter, quia unum est idem ydemptitate absoluta simpliciter cum alio ratione essencie, et distinctum ab alio relative, et econverso; alius dicit quod tres proprietates sunt idem indistinguishibiliter et re et ratione ab essencia indistinctione relativa, ymmo ipsemet persone sunt idem
35 indistinguishibiliter cum essencia indistinctione relativa. Tunc arguuntur sic: ubicumque aliqua tria sunt idem indistinguishibiliter

3 inesse EV] esse R – necessario EV] om. R – 5 illud EV] om. R – 9 si EV] et si est in alio R – 12 sint*] EV, sunt R – 13 1 unitas EV] om. R – 4 seu divisio relativa EV] om. R – 15 indivisum EV] indivisus R – 18 opposita EV] que opponitur R – 20 essendi in VR] add. quod E – 25 quo EV] quando R – 31 essencie V] existencie ER – 32 alio E] eo V illo R – quod EV] add. quia R – 33 – et re EV] om. R.

cum aliqua una re, ubicumque reperitur illa res et in quocumque
existit, et illa tria; sed tres persone in quibus supponatur et
subsistit natura primi motoris sunt idem indistinguibiliter ab illa
natura et essentia, ergo in quocumque existit persona, essentia ibi
5 existit; sed natura existit in tribus suppositis, ergo et quodlibet
suppositum existit in quolibet, et sic unum est in alio
convertibiliter.

At vero fertur a quodam^a quod iste modus ‘essendi in’ quo una
persona est in alia reducitur ad modum quo major est in
10 minore, et minor et major in conclusione, quia major et minor est
in medio <et> in premissis sicut in demonstracione potissima,
quia major et minor ydemptificantur cum medio, ideo
ydemptificantur inter se, et sicut unum est in alio ut in medio, sic
unum ut major in minore.

15 – Et si arguas quod: Omnes isti modi ‘essendi in’ quos
posuisti – quomodo una persona est in alia – sunt modi essendi in
ratione partis, vel quasi partis, quoniam ratione essencie que est
eadem et una unitate absoluta in illis tribus suppositis; non autem
assignant quomodo una persona secundum se tota est in alia, et
20 econverso,

– Propter istam difficultatem est unus de magistris qui
alium modum ‘essendi in’ assignat, quo una persona secundum se
totam est in alia, et econverso, et iste modus est ‘per intimam
presencialitatem’: quoniam una est presens alteri et econverso,
25 ymmo intimius quam locatum sit presens loco – sicut si essent
duo intellectus separati omnino indistantes ab invicem, diceretur
quod unus esset in alio per presenciam intimam, quoniam haberet
et fundaret respectum presencie ad alium et econverso; sic
ponitur ab eodem quod una persona est presens alteri presenciam
30 intima.

Et si non vis uti hoc nomine ‘presencia’, dicas quod una est
omnino indistans ab alia, sicut prima intelligencia est indistans a
quolibet positivo limitato, et ideo dicitur ‘esse in omnibus’ sic
quod una persona est indistans ab alia, ideo una dicitur esse in alia
35 per intimam indistanciam: nam sicut anima intellectiva separata a
corpore, per possibile vel impossibile, esset presens vel indistans
ab alia, licet ab alia distingueretur realiter, sic una persona est

2 sed EV] licet R – supponatur EV] suppositatur R – 4 existencia ER] essentia V
– 5 ergo...ibi existit EV] ibi existit persona R – natura EV] essentia R – tribus
EV] omnibus R – 11 potissima ER] positiva V – 14 in EV] est in R – 19 tota E]
totam VR – 31 dicas EV] dicatur R – 34 persona EV] om. R – 37 distingueretur
EV] distinguatur R.

indistans ab alia licet ab alia distinguatur realiter. Exemplum ut intelligas pono tibi : ponamus per possibile vel impossibile quod una anima informet tria corpora, et sint tres homines resultantes ex illa una anima in illis tribus corporibus : tunc isti homines
5 possunt esse presentes unus alteri presencia locali vel indistantes – sic suo modo iste tres persone in quibus est una essencia numero possunt esse presentes presencia intima, vel saltem simpliciter indistantes, et una esse in alia negative, vel privative per privacionem distancie.

<De equalitate suppositorum>

10 Ad equalitatem trium suppositorum in quolibet consistit natura prime intelligencie accedamus. At vero, quia equalitas potest attendi vel secundum duracionem, vel secundum perfectionem, vel tercio secundum virtutem et potenciam, de istis
15 tribus per ordinem perscrutemur, et de equalitate duracionis primo, secundo de equalitate perfectionis, tercio de equalitate potencie et virtutis fiet sermo.

<Equalitas duracionis>

Quoniam autem omnis duracio seu mensura durativa sub mensura triplici continetur, scilicet temporis, evi et eternitatis, palam autem quod non inquirimus an unum suppositum sit prius
20 vel posterius aliquo tempore vel evo, quoniam illa tria supposita non cadunt sub tempore nec tempore mesurantur, cum tempus non sit mensura nisi successivorum et motuum, non autem permanencium – sicut in *Phisicis* fuit dictum^a –, cum tempus non sit nisi coexistencia parcium motus ad primum motorem, que
25 quidem coexistencia est in continuo fluxu sicut et subjectum ejus, ut, dato quod ejus subjectum maneret, adhuc tempus flueret, quoniam ejus natura est talis (ut fertur) quod, adveniente parte posteriore, prima necessario cedit sibi, et affirmacio unius partis necessario infert negacionem alterius – licet quidam novi
30 philosophi asserant quod, sicut non est repugnancia quin omnes realitates motus possint simul esse et fieri in instanti, ita et omnes realitates temporis que fundantur super illas realitates motus possunt simul esse, nec necessarium est quod affirmacio unius inferat negacionem alterius ; primum namque dictum est magis de
35 intencione progenitorum nostrorum, specialiter de tempore,

I distinguatur *EV*] distinguitur *R* – 3 informet *EV*] informaret *R* – sint *EV*] essent *R* – 10 quolibet *E*] quibus *VR* – consistit *EV*] subsistit *R* – 11 prime intelligencie *EV*] primi motoris *R* – 16 et *EV*] *om. R* – 20 aliquo *E*] alio *V*, altero *R* – vel *EV*] nec *R* – 26 dato quod ejus *EV*] et si ejus *R* – 29 infert negacionem alterius *EV*] est negacio alterius *R* distingueretur *EV*] distinguatur *R*.

^a *Phisica*, lib. VII, cap. III (De evo), fol. 68va.

quoniam partes omnes simul esse non possunt, licet partes motus possint simul coexistere et fieri in instanti (ut fuit dictum in *Phisicis*).^a

5 Amplius autem nec inquirimus an illa tria supposita sint simul duracione evi, quoniam non cadunt sub evo nec evo mensurantur, cum evum sit mensura encium permanencium limitatorum et finitorum, cujusmodi non sunt predicta supposita.

10 Palam autem quod inquirimus de mensura eternitatis : an illa mensura tria supposita sint equalia. Attamen dicamus primo quid sit eternitas, et deinde an illa mensura sint equalia.

<De eternitate>

<1> Unus autem de magistris^b eternitatem sic diffinit : eternitas est quedam vis qua aliquid ex se potest coexistere omni tempore facto et factibili, ymaginato et ymaginabili, et omni duracioni facte et factibili, ymagine et ymaginabili ; et quia talis
15 vis coexistendi est in primo motore, que quidem vis est tota simul, ideo primus motor dicitur eternus et solus eternus, quoniam solus habet talem vim ex se, et nichil aliud ab eo habet illam ex se.

– Et si arguas quod : Quidditates que sunt in esse quidditativo sic eciam sunt eterne, cum simpliciter sint in tali esse,
20 sint eciam necessarie et omnino inproducte,

– dicitur quod : Non sunt proprie eterne cum non existant ex se : eternitas autem non est nisi inquantum existunt.

<2> Alii autem dicunt eternitatem esse que caret principio et fine, et de facto et de possibili, et est tota simul ; hec autem
25 descriptio nulli alteri mesure competit, nec tempori nec evo.

<3> Aliter tamen diffiniunt novi philosophi eternitatem, et hoc sic : eternitas est coexistencia simpliciter necessaria tota simul primi motoris ad seipsum. In hoc quod dicitur ‘coexistencia’ habetur quod est quidam respectus, et per hoc quod dicitur
30 ‘necessaria’ differt ab alia coexistencia que dicitur ‘tempus’ et ‘evum’ ; similiter autem per hoc quod dicitur ‘tota simul’ differt ab illis, quoniam in *Phisicis* fuit dictum quod ille coexistencie non sunt tote simul indivisibiles, ymmo una pars fluit et alia advenit^c ; per hoc quod additur quod est coexistencia ‘primi motoris ad

I omnes EV] unius R – 8 autem quod EV] igitur R – 9 supposita EV] illa supposita R – 10 illa ER] in illa V – 12 coexistere E] add. immo praesidere cum V, add. immo precidere R – 22 ex EV] in R – nisi inquantum existunt E] mensura nisi existentium V, nisi inquantum existens R – 24 de facto VR] defecto E – 29 quod EV] quantum R.

^a Cf. *Physica*, lib. IV, cap. 2, fol. 61 vb sq.

^b Peut-être Auriole. Voir lib.I dist.9 q.26 a.2

^c *Physica.*, fol. 61 rb sq.

seipsum', patet quod habet idem pro fundamento et termino – nisi dicas quod habet pro fundamento existenciam primi motoris et pro termino naturam singularem primi motoris.

– Et si arguas quod : Tunc sequitur quod erunt tres
5 eternitates et plures eterni ibi, quoniam in illis tribus suppositis sunt tres existencie et tres subsistencie, et per consequens tres coexistencie, quoniam ad numeracionem fundamentorum sequitur numeracio respectuum,

– respondetur quod : Non conceditur communiter quod
10 sunt ibi tres existencie, sed tantum una, licet concedatur quod sint ibi tres subsistencie. Adhuc autem, dato quod essent ibi tres existencie incommunicabiles trium proprietatum, tantum est tamen ibi unica existencia nature singularis que communicabilis est tribus suppositis, eternitasautem est coexistencia illius
15 existencie communicabilis et communis tribus, et non coexistencia illarum coexistenciarum incommunicabilium ; et ideo non sequitur quod sunt ibi tres eternitates sed tantum una, nec plura eterna sed unum eternum, quoniam pro tanto primum suppositum dicitur 'eternum' quia includit naturam singularem
20 primi motoris et ejus existenciam, et per consequens coexistenciam existencie communicabilis ad illam naturam ; similiter secundum suppositum et tertium cum includant illam eandem, sequitur quod quodlibet eorum est eternum per eternitatem existentem formaliter in essencia, et quia una eternitas
25 sola est in tribus, sequitur quod non sunt tria eterna sed unum eternum.

– Et si arguas quod : Sic dicendo, ponimus in primo motore quattuor existencias : unam essencie primi motoris que communicabilis est tribus suppositis, et tres existencias trium
30 personarum que simpliciter incommunicabiles – quod omnino videtur absurdum et falsum,

– respondeo tibi : Illa existencia essencie primi motoris non est quarta existencia divisa contra alias tres existencias, nec ponit in numero cum illis, cum sit idem illis et simpliciter indistincta et
35 indivisa ab illis indivisione relativa, licet non sit idem cum illis indivisione seu unitate absoluta ; ille autem tres existencie incommunicabiles ponunt in numero contra se invicem, nec sunt idem unitate absoluta nec indivisione relativa – et isto modo potest evadi difficultas.

5 plures ER] tres aut plures V – eterni EV] termini R – 7 fundamentorum EV] subjectorum vel fundamentorum R – 10 sunt EV] sint R – 12 tantum V] om. ER – 13 ibi ER] om. V – unica V] om. ER – 14 eternitas VR] et trinitas E – 17 sunt EV] sint R – 18 sed EV] add. tantum R – 24 essencia ER] existencia V – sed EV] add. tantum R – 34 ponit in numero E] potest in num V, ponit in numerum R – 37 numero E] numerum VR.

**<Dubitacio de prioritare et posterioritate
in primo motore>**

Habet autem dubitacionem ex jam dictis trahens originem :
nam cum dictum sit quod omnes persone in quibus subsistit
natura primi motoris sunt eterne unica eternitate, et sint simul
equales in eternitate, restat dubitacio an inter illa supposita possit
5 esse aliqua prioritas et posterioritas, quecumque sit illa.

<Prioritas originis>

Dicamus autem in primis quod ibi est aliqua prioritas
originis qua unum suppositum prius est origine alio. Palam autem
ex nostra *Methaphisica*^a quia duo sunt modi prioritatis inter aliqua
que hic locum habent nunc : <1> primo namque modo dicitur
10 aliquid prius origine alio quoniam illud est a se et aliud ab alio ;
patet autem manifeste quod primum suppositum est a se et a
nullo alio est productum, secundum autem est a primo et ideo
primum prius est origine secundo, et secundum posterius est
origine primo supposito ; primum eciam prius est origine tercio
15 supposito, quoniam est a se et a nullo alio productum, tercium
autem est a primo et secundo.

– Et si queras an secundum sit prius origine tercio,
– responditur quod : Isto modo accipiendo prius origine
illud scilicet quod est a se, et posterius illud quod est ab alio,
20 secundum cum non sit a se non potest dici prius origine tercio.

<2> Modus secundus prioritatis originis dicitur quo aliud
est prius origine prioritare* ‘in quo’, non prioritare* a quo. Debes
namque ymaginari de prioritare istorum suppositorum sicut suo
modo ostendi tibi de prioritare originis luminis in partibus aeris :
25 in illuminatione enim aeris sunt diverse illuminationes ad invicem
ordinate, sicut et partes aeris habent ordinem prioritatis et
posterioritatis adinvicem – nam oriente sole, licet omnes partes
aeris illuminantur in instanti, tamen una pars prius origine
illuminatur quam alia (ut prima quam secunda, et secunda quam
30 tercia, et sic de aliis). Quod sic intelligo quod prima illuminacio
prime partis aeris habet coexistenciam ad instans temporis quod
est in motu primi mobilis, similiter autem et secunda illuminacio
habet coexistenciam ad illud idem instans, et sic tercia et quarta et

8 aliqua EV] add. alios R – 9 modo EV] om. R – 11 quod VR] om. E – et EV] quia
R – 12 alio EV] om. R – 14 origine EV] om. R – 15 alio EV] om. R – 16 primo
EV] primum R – 19 posterius EV] add. origine R – illud EV] om. R – 22
prioritate...prioritate*] priori...priori EV, priori in quo R – 26 ordinate EV] om. R
– instans EV] add. temporis R.

^a Cf. *Metaph.*, lib. VI, cap. 2, fol. 33 ra sq.

sic de aliis ; prima autem coexistencia que fundatur in prima
illuminacione habet respectum prioritatis ad coexistenciam
secunde partis, et secunda coexistencia fundat respectum
posterioritatis ad primam, et ideo coexistencia prime partis est
5 prior et coexistencia secunde partis est posterior ; et ab illa
coexistencia, vel a prioritare que fundatur in prima coexistencia,
dicitur pars prima ‘prius origine illuminata’ quam secunda, et
secunda quam tertia, ‘prioritate* in quo’, quoniam in illa
coexistencia que fundat (ut dictum est) respectum prioritatis ad
10 aliam ; et illa coexistencia est proprie mensura productionis prime
partis et prime illuminacionis, et secunda est posterior, et sic de aliis
per ordinem.

Ad propositum autem applicando, conformiter dicamus
quod generacio activa constitutiva primi suppositi fundat
15 coexistenciam propriam ad instans eternitatis, similiter autem
generacio passiva fundat coexistenciam ad illud instans ;
coexistencia autem que fundatur in generacione activa fundat
respectum prioritatis terminatum ad generacionem passivam,
generacio autem passiva, ymmo coexistencia que fundatur in
20 passiva generacione fundat respectum posterioritatis terminatum
ad generacionem activam ; et ex hoc sequitur quod generacio
activa prior est prioritare ‘in quo’ quia in priori coexistencia, et
generacio passiva posterior est quia in coexistencia posteriori, et
per consequens primum suppositum dicitur prius origine secundo
25 et tercio, et primum et secundum tercio, prius dico origine et
prius ‘in quo’ quia in illa coexistencia propria.

Licet enim iste tres productiones habeant unam mensuram
communem, scilicet instans eternitatis, habent tamen mensuras
proprias, vel coexistencias proprias ordinem prioris et posterioris
30 habentes originis. Nec mireris si dico ‘prius in quo et in propria
mensura’, quoniam si ita esset (per impossibile) quod iste tres
productiones non possent esse in eodem instanti eternitatis vel
temporis, sed necessario in diversis, per necessitatem oporteret
dicere quod generacio activa esset prior tempore generacione
35 passiva, quoniam generacio activa fundaret coexistenciam ad
instans temporis et passiva fundaret coexistenciam ad secundum
instans temporis ; prima autem coexistencia fundaret respectum
prioritatis temporis ad passivam, et passiva respectum
posterioritatis temporis ad activam – palam igitur quod et modo

4 posterioritatis V] prioritatis ER – 6 a EV] ab illa R – 8 prioritare*] priori EVR –
in quo EV] econverso R – 10 aliam EV] primam aliam R – proprie EV] propria R
– 13 dicamus EV] nos dicamus R – 16 illud E] idem V add. idem R – 18 prioritatis
VR] proprietatis E – terminatum EV] et terminatur R – 20 posterioritatis V]
prioritatis ER – 22 prioritare ER] priori V – 28 scilicet EV] secundum R – 29
prioris EV] priorum R – posterioris EV] posteriorum R – 30 originis EV] originis
R – prius EV] add. est R – quoniam EV] et R.

fundabunt iste coexistencie aliquem ordinem prioritatis ad invicem, non temporis, cum sint in eodem instanti temporis, ymmo eternitatis; ergo fundabunt necessario respectum prioritatis et posterioritatis originis.

5 Concludamus igitur quod unum suppositum est prius alio origine prioritate* ‘in quo’ et aliud est posterius alio origine.

– Et si arguas quod: In illa trinitate suppositorum in quibus subsistit natura primi motoris nichil prius aut posterius, sicut nichil majus et minus; si ibi nichil prius aut posterius, ergo nichil
10 prius aut posterius origine, sic nec tempore – ista namque videntur equipollere: ‘nichil prius’ ergo ‘nullum prius’,

– respondeo tibi: Eo modo quo conceditur ibi simultas duracionis, eo modo prioritas et posterioritas duracionis. Asseritur autem ibi simultas duracionis eterne et in eternitate, quia omnes
15 tres persone sunt simul eterne et simili eternitate et in hoc coequales, ergo ibi nulla prioritas duracionis eterne – id est in eternitate – excludens simultatem istorum suppositorum in eternitate; sed quin sit ibi aliqua prioritas non excludens istam simultatem (sicut est originis) tu non habes, quoniam ordo
20 originis stat cum simultate eternitatis et duracionis.

<Prioritas nature>

Dubitacioni vero predicte additur secunda, scilicet an inter illa supposita sit aliqua prioritas nature vel non. Dissolucio autem hujus dubitacionis stat in hoc quod ‘prius natura’ est in duplici
25 genere: uno quidem modo dicitur prius natura alio prioritate virtutis et perfectionis, sicut dicimus quod una species uni est prior si est nobilior alia; de isto autem modo prioritatis natura quod est ‘alio esse perfectius’ inferius in sequenti capitulo fiet sermo.

<Primo modo> Dicamus igitur quod in suppositis primi
30 motoris sunt aliqua per se inclusa que sunt prius natura aliis prioritate (a qua non convertitur consequentia) ‘subsistendi’. Hec probatur, quoniam entitas est ibi per se inclusa que est consequens ad per se includentia ipsam, et includentia sunt

8 in quibus subsistit natura primi motoris ER] om. V – sicut EV] add. ibi R – 10 sic EV] sicut R – 11 ergo EV] et R – 13 eo modo EV] add. negatur ibi R – 15 simili EV] simul in R – in EV] om. R – 16 eterne EV] om. R – 17 excludens EV] nec excludit R – 18 aliqua ER] add. alia V – 19 originis EV] prioritas originis R – 22-23 dissolucio...stat in hoc ER] respondeo V – 24 dicitur EV] aliquid dicitur R – alio EV] aliud R – prioritate V] om. ER – 25 uni EV] universi R – 26 est prior R] om. EV – si est EV] id est R – prioritatis ER] prioris V – natura EV] in natura R – 27 esse EV] om. R – 31 aliqua E] a qua V, add. alia R – 33 et includentia VR] om. E.

antecedencia, et non convertitur consequencia – sicut sequitur
'animal ergo ens', et non convertitur, sic sequitur 'primum
suppositum, ymmo tria supposita ergo ens'. Palam autem quod
non tantum est ens sic prius natura suppositis illis, ymmo omnia
5 transcendencia, ymmo omnia communicabilia sunt priora
omnibus incommunicabilibus, cum non sint adinvicem
convertibilia nec sint ibi convertibiliter, sicut sunt essencia et
proprietates.

At vero cum petis, de illis suppositis, an sit ibi prioritas
10 nature a qua non convertitur consequencia, palam quod non,
quoniam cum talia supposita sint relativa, et relativa dicantur ad
convertenciam et sint simili natura, sequitur quod non sit ibi
prioritas nature inter talia supposita.

<Secundo modo> Dicamus igitur nunc in speciali de
15 prioritate nature secundo modo dicta, qua aliquid dicitur esse alio
natura prius, quod est perfectius et nobilius: an unum
suppositum sit prius alio vel non. Attamen oportet necessario
primo videre an productiones tam active quam passive que sunt
in primo motore ad intra dicant perfectionem simpliciter, vel
20 saltem aliquem gradum perfectionis.

<1> Prima igitur propositio sit talis: proprietates seu
productiones predictae non habent propriam entitatem, sic quod
per se includant entitatem. Hec probatur, quoniam habent
conceptus simpliciter simplices, et per consequens irresolubiles, et
25 per consequens nichil est formaliter inclusum in eis et
quidditative; generatio namque activa, seu 'paternitas' vel 'dicere',
est quedam realitas simpliciter simplex, similiter autem et quelibet
alia productio tam activa quam passiva.

– Et si arguas quod hoc non possit stare cum principiis
30 statutis in *Methaphisica* – ibi enim dictum est quod generatio
activa, ut paternitas, est communis univoce dicta de primo motore
et de istis inferioribus, et per consequens illa que in nobis est et
illa que in primo motore conveniunt in generatione in communi
quam quidditative includunt, ergo non sunt simpliciter simplices;
35 confirmatur quia generatio activa in nobis mere est in
predicamento, ergo vere includit quidditatem predicabilem, ergo
et ens inquantum ens cum ens sit per se inclusum in decem

I antecedencia EV] antecedens R – 3 ens EV] add. sed non convertitur R – 7
convertibilia VR] communicabilia E – ibi ER] om. V – 11 talia supposita ER] om.
V – 12 ad convertenciam VR] ad convertere termina (?) E – sint EV] om. R –
sequitur R] om. EV – 13 talia EV] illa tria R – 25 nichil EV] om. R – 26 est
formaliter...quidditative EV] inclusum est formaliter et quidditative in ipsis R – 31
ut EV] et R – 33 que EV] add. est R – 35 mere EV] vere R – 36 includit EV] add.
per se R.

predicamentis, et quidquid includitur in predicamento necessario includitur in eo quod per se est in predicamento,

– respondeo tibi sicut in nostra *Methaphisica* fuit dictum :
Substantia, vel sapiencia, vel generacio activa que per se
5 communis est primo motori et aliis, sunt quedam differencie
contrahentes aliquod contrahibile, ut transcendens, vel in aliquo
genere vel primo vel subalterno, sicut sapiencia que communis est
primo et aliis, que est simpliciter simplex, que quidem est
contractiva duorum contrahibilium – unum in genere qualitatis, et
10 aliud est transcendens quod est in prima intelligencia ; similiter
autem et substantia que communis est primo motori et aliis non
est substantia predicamentalis, sed differencia constitutiva
substantie predicamentalis et contractiva alicujus contrahibilis in
prima intelligencia – et de ista materia dictum fuit satis diffuse in
15 nostra *Methaphisica*, in materia de univocacione entis et aliorum
transcendencium, et in materia an primus motor sit per se in
genere vel non : sit intellectus tuus applicativus ad tuum
propositum illorum principiorum communium*.^a

Dicamus igitur quod generacio activa est quedam quidditas
20 simpliciter simplex, nec habet propriam entitatem sic quod
quidditative includat illam, sed est primo diversa ab illa quantum
ad primum modum.

<Dubitacio> – Et si adhuc dicas quod : Si hoc sit verum
quod dicitur, sequitur quod generacio activa et quidditas sint
25 simpliciter et omnino idem, et quod inter illa nulla est distinctio
penitus ex natura rei ; similiter autem nec inter essenciam et
proprietaem. Hoc probatur sic : simpliciter simplex comparatum
in racione unitatis alteri simpliciter simplici excludit omnem
distinctionem et non-ydemptitatem ex natura rei – hec propositio
30 est clara et racione et exemplo. Racione patet quoniam quodlibet
illorum est simpliciter simplex et omnino indivisibile, et
comparatur unum alteri in racione unitatis, sic quod sunt unum –
oportet igitur quod totaliter et secundum se tota sint unum et
nichil commune eis, quoniam ex quo sunt simpliciter simplicia, in
35 eis non est aliquid in quo convenient et aliquid in quo differant, et
per consequens ex quo sunt unum, totaliter sunt unum, et sic

I predicamento E] *add.* per se VR – 2 predicamento EV] illo predicamento R – 6
transcendens EV] transcendentis R – aliquo VR] quinto/quo E – 8 primo EV] *add.*
motori R – que EV] vel que R – 9 contrahibilium EV] *add.* que contrahibilis est
pro duo contrahencia quorum R – unum EV] *add.* est R – 17 applicativus VR]
applicatus E – 18 illorum principiorum communium*] illa principia communia
EVR – 21 ab illa EV] *om.* R – 24 quidditas EV] entitas R – 31 omnino ER] *add.*
irresolubile et V – 34 et nichil commune eis E] *om.* VR –

^a Cf. *Metaph.*, lib. I, cap. 6, fol. 9 ra sq., Annexe II p. 733 ; lib. IX, Annexe
I, p. 682 sq.

excludetur omnis distinctio et omnis non-ydemptitas. Exemplo
quodam probatur: duo puncta, cum sint simpliciter simplicia, si
comparantur ad invicem secundum rationem attingencie, patet
quod totaliter se attingunt, quoniam in eis non est aliquid
5 commune quo se attingant et aliquid quo se non attingant, quia
jam essent divisibilia; ergo similiter in proposito: si indivisibilia et
simpliciter simplicia ad invicem comparentur in ratione unitatis,
sicut quod fiant unum, necessario erunt unum exclusa omni
distinctione et non-ydemptitate ex natura rei. Prima ergo
10 propositio fuit vera – quod simpliciter simplex comparatum alteri
simpliciter simplici in ratione unitatis excludit omnem
distinctionem et non-ydemptitatem ex natura rei; minor est ista:
sed entitas est simpliciter simplex, generatio activa est simpliciter
simplex (per te), et comparantur adinvicem in ratione unitatis
15 (quia conceditur quod sint unum aliqua unitate); ergo
excluderetur omnis distinctio et non-ydemptitas ex natura rei.
Idem arguitur de essentia primi motoris et de proprietatibus, ut
generacione activa et passiva, quoniam tam proprietates quam
essentia sunt simpliciter simplicia et comparantur adinvicem, ergo
20 etc.

– Dissolutio autem hujus dubitacionis stat in hoc quod
duplex est genus unitatis, sicut superius et in aliis dictum fuit
frequenter: quedam enim est unitas ‘simpliciter’ et quedam
‘secundum quid’, vel quedam est unitas absoluta et quedam est
25 unitas et divisio relativa, vel unitas unionis et unitas ydemptitatis
simpliciter. Nunc ad formam: ad majorem (‘simpliciter simplex’
etc.), concedo majorem secundum illud genus unitatis secundum
quod comparantur, quia si comparantur secundum genus
indivisionis absolute et unitatis simpliciter, excluditur omnis
30 distinctio et non-ydemptitas ex natura rei simpliciter et totaliter;
si autem comparantur secundum genus unitatis secundum quid,
vel secundum genus unionis vel indivisionis relative, excluditur
omnis distinctio actualis opposita illi unioni vel indivisioni
relative.

35 Concludo igitur quod simpliciter simplex comparatum alteri
simpliciter simplici in ratione unitatis simpliciter et unitatis

2 quodam E] quoque VR – 3 comparantur EV] comparentur R – 5 commune EV]
om. R – 6 similiter EV] simpliciter R – 8 unum EV] totaliter unum R – 10 quod
EV] et R – 11 excludit EV] includit R – 13 sed EV] quod R – 16 excluderetur E]
excludetur V, excluditur R – 17 arguitur R] arguit EV – ut EV] in R – 21
dubitacionis E] argumentacionis VR – 24 et quedam secundum quid EV] et que R
– 25 et EV] vel R – 26 simpliciter EV] om. R – 26-27 ad formam...simplex etc.
ER] ad formam argumenti, et primo ad majorem, scilicet ‘simpliciter simplex’ etc.
V – 28 secundum quod EV] et R – 31 secundum EV] ad R – 32 vel EV] ut R – 35
concludo EV] concedo R.

absolute, quod excludit penitus omnem distinctionem et non-
ydemptitatem ex natura rei et simpliciter et totaliter, et realem et
formalem; si autem comparantur secundum unitatem unionis
vel indivisionis, sicut punctus puncto, concedo quod excludit
5 distinctionem opposita unioni et indivisioni relative, non autem
excludit distinctionem vel non ydemptitatem oppositam unitati
simpliciter nec unitati absolute, quia non comparantur ad invicem
in ratione talis unitatis – sicut punctus comparatur puncto quando
se attingunt totaliter secundum unitatem unionis et indivisionis
10 relative, et ideo talis contactus et talis attingencia illorum
punctorum excludit omnem distinctionem actualem oppositam
unioni et indivisioni actuali, quoniam ex quo sunt actu unita non
possunt esse actu non unita et divisa, sed talis attingencia non
excludit omnem distinctionem et non-ydemptitatem, quia non
15 illam que est opposita unitati absolute, quia vere ista puncta que
sic comparantur in ratione attingencie sunt non ydem, ymmo
distincta ex natura rei distinctione opposita unitati absolute et
unitati simpliciter, quia iste punctus non est ille essentialiter licet
totaliter attingant se et sint indivisa et adinvicem unita. Palam
20 autem quod minor est tantum vera secundum quid, vel de
indivisione relativa, quoniam essentia comparatur ad proprietatem
in ratione unitatis relative, non autem absolute; similiter autem
est de entitate et proprietatibus.

Concludamus igitur quod, istis non obstantibus,
25 proprietates non habent propriam entitatem sed sunt simpliciter
simplices.

<2> Perscrutemur igitur secundo an proprietates habeant
propriam magnitudinem, et primo an sint perfectiones simpliciter
vel non. Fertur a quodam de magistris quod non dicunt
30 perfectionem simpliciter, [1] id est perfectionem universaliter
acceptam, quia non dicunt omnem perfectionem universaliter
primi motoris, quoniam formaliter (ut dictum est) paternitas non
est sapiencia, et ideo, si paternitas diceret perfectionem
universaliter, jam sapiencia ut distingueretur formaliter ab illa
35 nullam diceret perfectionem. Et sic accipiendo perfectionem
simpliciter nullum attributum dicit perfectionem simpliciter,

I penitus *EV*] omnino et simpliciter penitus *R* – 5 non autem *EV*] quod tamen *R* –
6 unitati *EV*] unitatem *R* – 10 relative *EV*] *om.* *R* – attingencia *EV*] contingencia *R* –
15 unitati absolute *EV*] unitate absoluta *R* – 19 adinvicem unita *EV*] totaliter
unita ad invicem *R* – 21 quoniam *EV*] et *R* – proprietatem *VR*] prioritatem *E* – 23
et *EV*] *add.* ejus *R* – 26 simplices *EV*] *add.* et sic est finis hujus capituli *R* – 28
propriam *EV*] *om.* *R* – 29 non *VR*] *om.* *E* – 31 universaliter *EV*] universalem sive
universaliter *R* – 32 primi *EV*] ipsius primi *R* – 34 distingueretur *EV*] distinguitur
R.

ymmo nec ipsamet essentia diceret perfectionem simpliciter ut
formaliter distinguitur contra alias quidditates, nisi dicas quod
essentia primi motoris, cum includat omnes perfectiones in eo
existentes, cum sit ‘substantie pelagus infinitum’^a claudens in se,
5 supple, omnia que sunt in quolibet supposito, bene est* perfecta
simpliciter (id est universaliter) : ut sic non significat prescise
unam quidditatem, sed omnia que sunt ibi. [2] Perfectio
simpliciter secundo modo dicitur perfectio summa et omnino
primo prima, et isto modo sola essentia est perfectio simpliciter et
10 non aliqua actualis perfectio. [3] Perfectio simpliciter tercio modo
est que in quolibet supposito absolute sumpto est ‘melius ipsum
quam non ipsum’, id est quam quodcumque inconpossibile sibi in
eodem. [4] Perfectio simpliciter quarto modo dicitur perfectio
sine imperfectione, et perfectio absolute, et non perfectio
15 secundum quid sui generis, quia quod ‘sine addito’ dico,
‘simpliciter’ dico.

Palam autem quod generatio activa non est perfectio
simpliciter primo modo (id est universaliter), nec secundo modo
quia non est perfectio prima nec summa, nec tercio modo quia
20 non est in quolibet melior quam quodcumque inconpossibile sibi
– quia tunc generatio activa esset perfectior quam passiva, et sic
primum suppositum esset perfectius secundo, quia haberet in se
formaliter aliquam perfectionem quam non haberet suppositum
secundum nec tercium, quod non videtur concedendum. Palam
25 igitur, si est perfectio simpliciter, quod hoc erit quarto modo, quia
erit perfectio absolute et perfectio sine omni imperfectione.
Inquiramus igitur de isto quarto modo perfectionis simpliciter : an
repugnat generationi active et aliis proprietatibus vel non.

Fertur autem ab eodem quod necessario dicat aliquam
30 perfectionem absolute absque omni imperfectione, et ratio una sit
talis : [1] quoniam negacio non repugnat alicui nisi ratione
affirmacionis sibi opposite ; proprietatibus autem repugnat
imperfectio, ergo hoc non erit nisi ratione perfectionis.

[2] Amplius autem dicitur quod illa maxima Aristotelis hoc
35 demonstrat : cujus generatio est bona ipsum quoque est bonum,

*I ipsamet essentia EV] ipsa essentia ipsamet R – diceret perfectionem simpliciter
EV] perfectionem essentia dicit sic simpliciter R – 3 cum EV] om. R – 5 bene
est*] id est bene est E, et sic bene est VR – perfecta EV] perfectio R – 8 et EVadd.
perfectio R – 10 actualis E] attribuibilis V, attributalis R – 11 est EV] om. R – in
quolibet supposito EV] omnibus suppositis R – sumpto EV] sumpta R – 12 quam
EV] om. R – 21 quam EV] om. R – 24 secundum R] om. EV – 27 perfectionis EV]
imperfectionis R – 29-30 fertur...absolute EV] fertur quod sic dicunt perfectionem
aliquam necessario absolute R – 32 sibi EV] om. R.*

^a St Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. I, chap. 9.

et cujus generacio est optima ipsum quoque est optimum, et
convertitur consequencia (illud quod est bonum ejus generacio
bona est, et quod optimum ejus generacio optima); terminus
autem generacionis suppositi primi motoris est bonus, ymmo
5 optimus, ergo et generacio illa optima.

<**Inprobacio**> Dissolucio autem dubitacionum facilis est :
[1] primo namque, cum dicitur quod negacio non repugnat alicui
nisi racione affirmacionis opposite, hoc quidem conceditur de
negacione extra genus que predicatur tam de ente quam de non-
10 ente, et que non requirit nec determinat sibi subjectum proprium
et determinatum (non-lapis, non-homo, ...); non autem est
verum de negacione in genere cujusmodi est privacio : illa
namque potest repugnare alicui non racione affirmacionis sibi
opposite – sicut cecitas repugnat lapidi non racione habitus
15 oppositi (scilicet racione visus), sed quia privacio determinat sibi
subjectum proprium aptum natum recipere habitum et
privacionem talem successive et inmediate ; imperfectio autem
opponitur perfectioni privative, ideo non oportet quod illi cui non
inest imperfectio, quod illi insit perfectio, nisi circa subjectum
20 determinatum et aptum natum recipere utramque ; relacio autem
non est tale subjectum, ideo dato quod sibi non insit imperfectio,
non oportet quod sibi insit perfectio, sed carebit utroque sicut
lapis caret visu et cecitate.

[2] Dissolucio autem secundi stat in hoc quod maxima illa
25 Aristotelis vera est (quod boni est generacio bona et optimi
optima) privative, vel terminative et denominative a termino
optimo ; sed quod in se sit formaliter bona et quod dicat
perfectionem non habes.

<**Conclusio**> Dicamus igitur quod productio et relacio in
30 primo motore, quecumque sit illa, nullam dicit perfectionem, vel
<quod> non dicit perfectionem simpliciter, et quod non habet
proprium gradum perfectionis ; et per consequens non est ibi
ordo nature secundum perfectionem et nobilitatem. Et ex hoc
concluditur quod, dato quod in una persona sit una proprietas
35 que non sit in alia, propter hoc non tollitur quin una sit ita
perfecta sicut alia. Adhuc autem fertur quod si generacio activa
esset infinita formaliter, similiter autem et passiva ; ex hoc non

2 illud...bona est EV] om. R – 3 motoris EV] om. R – 7 primo VR] prima E – 11
non lapis EV] sicut non lapis R – 12 illa EV] ibi R – 18 perfectioni EV] add.
perfective R – 19 illi EV] illud R – imperfectio ER] perfectio V – perfectio ER]
imperfectio V – subjectum VR] objectum E – 26 privative ER] principative V – 27 sit
formaliter EV] formatur sit R – formaliter bona ER] add. et intrinsece V – 34 una EV]
alica R – 35 propter hoc non EV] non propter hoc R – una EV] om. R – 36 ita perfecta
sicut alia EV] equales in perfectione R – 37 formaliter EV] fundamentaliter R.

sequitur quod una esset perfectior alia, quia eadem infinitate
essent infinite, et per consequens, cum omnes per se habeant
eandem infinitatem, adhuc essent equales in perfectione – sed hoc
tibi non assero propter illa que dicta fuerunt in capitulo de
5 infinitate primi motoris.

**<Dubitacio an proprietates sint infinite
formaliter>**

Habet autem dubitacionem de ipsis proprietatibus : an
repugnet eis contradictorie quod sint infinite formaliter.

Fertur autem ab uno de magistris quod non, ymmo
secundum eum quelibet earum est formaliter infinita infinitate
10 proprii generis, et hoc sic nititur demonstrare. Infinitas sic ab eo
diffinitur : ‘infinite est illud quod excedit omne finitum aliud
secundum omnem determinatam proporcionem’ ; ex hac
diffinitione sic arguit : proprietas primi motoris excedit omne
15 finitum secundum omnem determinatam proporcionem, ergo est
infinita formaliter et secundum propriam racionem. Consequencia
est manifesta ex diffinitione infiniti assumpta ; antecedens eciam
patet, quia excedit omne finitum secundum omnem determinatam
proporcionem, quoniam ubi est talis excessus qui est secundum
20 determinatam proporcionem rei, ibi est proportio finiti ad
infinite, et sic proprietas illa finita esset – quod non conceditur ;
confirmatur, quoniam proprietas primi motoris excedit aliquod
infinite secundum determinatam proporcionem, ut lineam
infinite, ergo et omne finitum excedit secundum determinatam
25 proporcionem. Adhuc autem secundo arguit sic : quando aliquod
commune dividitur per aliqua duo dividencia, si unum illorum
dividencium est convertibile adequate cum uno divisorum, et
reliquum cum reliquo ; sed ens dividitur per finitum et infinite,
creatum et increatum ; finitum autem convertibile est cum ente
30 creato adequate, ergo et infinite cum ente increato, et per
consequens nichil reperietur in ente increato quod non sit
formaliter infinite, sicut nec in ente creato quod non sit
formaliter finitum.

<Inprobacio> At vero ista non demonstrant proprietates
esse formaliter infinite positive, licet posset concedi quod esset
35 infinite negative vel privative (per negacionem seu privacionem

*I una EV] add. persona R – 2 per se EV] persone R – 6 dubitacionem EV]
proprietatem R – 7 contradictorie ER] om. V – formaliter EV] om. R – 9 quod non
EV] om. R – 16 diffinitione EV] descriptione R – 17 excedit omne VR] non
excedit E – 22 secundum EV] add. omnem V – 34 esset EV] sint R.*

- finitatis). Causam autem hujus dicti assignat unus de magistris :
quoniam finitas et infinitas sunt modi intrinseci quantitatis molis
et virtutis, ergo nulli insunt nisi < sint > quanta quantitate molis
vel virtutis ; proprietates autem non sunt quante, nec quantitate
5 molis (patet), nec quantitate virtutis, ymmo contradictorie eis
repugnat quod sint quante utraque quantitate vel altera.
– Et si causam queras : Quare hoc eis repugnat et non aliis ?
– Fertur quia hoc est hoc, nec est causa querenda alia.
– Et si dicas quod : Istud non videtur verum, quoniam non
10 est aliqua entitas in universo que non teneat aliquod certum
gradum positivum in genere suo, et per consequens finitum vel
infinite, et, dato quod illa entitas non sit quanta aliqua
quantitate, adhuc habet certum gradum positivum sue entitatis in
suo genere. Exemplum pono tibi : accipiamus lignum habens
15 quantitatem unius palmi ; certum est quod ista quantitas habet
certos gradus intrinsecos finitos vel infinitos et positivos, et si
esset infinita ista quantitas ligni haberet infinitos gradus, et si
finita finitos gradus intrinsecos, qui gradus intrinseci non
distinguuntur ex natura rei ab illa quantitate cujus sunt ; sub ista
20 igitur quantitate ligni unius palmi est substantia ligni que
extenditur ad extensionem illius quantitatis, et hoc sic quod sub
una parte et sub uno gradu istius quantitatis est una pars et unus
gradus substantie ligni, et sub alio alius gradus, et sic sub quolibet
gradu illius quantitatis est aliquis gradus substantie ; et per
25 consequens sequitur quod quot sunt ibi gradus quantitatis, tot
sunt ibi gradus substantie ligni ; et sicut illi gradus quantitatis sunt
modi intrinseci quantitatis et necessario sunt finiti vel infiniti, sic
illi gradus substantie positivi sunt ejus modus intrinsecus sui
generis, et sunt finiti, et sunt isti gradus intrinseci finiti vel infiniti
30 – et sic videtur quod substantia ligni habeat proprios gradus
intrinsecos et proprium modum intrinsecum finitum vel infinite
alium a modo intrinseco quantitatis. Supponatur igitur per
possibile vel impossibile quod substantia ligni, quantum ad omne
positivum sui generis, remaneret, quantitate non remanente vel
35 corrupta – nunquid substantia ligni haberet eosdem gradus
positivos sibi intrinsecos quos prius habuit ?
– Et patet quod sic, et per consequens, dato quod actu non
sit quanta quantitate molis, adhuc tenet certos gradus entitatis in

2 finitas et infinitas EV] finitum et infinite R – 4 vel virtutis ER] vel perfectionis
seu virtutis V – 6 utraque ER] una V – 17 ista quantitas EV] istas quantitates R – 18
finita EV] add. haberet R – et si finita finitos gradus VR] om. E – 21 extenditur
VR] exceditur E – 23 gradus EV] om. R – 24 aliquis EV] alius R – substantie EV]
add. ligni R – 25 quot EV] om. R – 26 tot EV] quod tot R – quantitatis EV] add.
ligni R – 29 et sunt EV] om. R – intrinseci E] add. substantie VR – finiti EV] om. R
– 34 sui E] add. proprii VR – remanente EV] manente R – 38 certos gradus
entitatis EV] certum gradum entis R.

universo, et illi gradus erunt finiti vel infiniti. Palam autem quod
ista fuit intencio Aristotelis et aliorum philosophorum, cum
dicunt quod in quolibet genere est invenire unum quod est
metrum et mensura omnium aliorum illius generis, quia quodlibet
5 quod est in aliquo genere habet certum et determinatum gradum
entis.

Dicamus igitur, ad propositum revertentes, quod relacio et
quecumque proprietas relativa, licet non habeat gradum
intrinsicum finitatis vel infinitatis, illum scilicet quod pertinet ad
10 quantitatem molis, nec ad quantitatem seu magnitudinem virtutis,
quia ex sua ratione formali nullam sibi determinat magnitudinem,
ex hoc tamen non sequitur quin habeat modum intrinsicum,
scilicet gradum intrinsicum proprie entitatis finitum vel infinitum.

– Et si dicas : Ex quolibet modum intrinsicum, finitatis vel
15 infinitatis, sequitur quod dicit aliquam perfectionem finitam vel
infinitam,

– respondeo quod : Non, quoniam perfectio sequitur
modum intrinsicum magnitudinis virtutis, et non modum
intrinsicum proprie entitatis. Nullum autem modum intrisecum
20 habet quod sequitur magnitudinem virtutis, quoniam proprietas
ex se nullam sibi determinat magnitudinem.

<Responsio propria>

Dissolucio autem istarum dubitacionum que probant
quod proprietas dicat perfectionem simpliciter stat in hoc :
quoniam cum primo dicitur quod excedens finitum secundum
25 omnem determinatam proporcionem est infinitum, dicitur quod
verum est si excedens et excessum sunt ejusdem rationis ; si
autem alterius, non oportet, sicut patet de puncto et de linea –
quoniam indivisibilitas puncti excedit indivisibilitatem linee
secundum omnem determinatam proporcionem, non autem
30 oportet quod indivisibilitas puncti sit infinita, ex hoc quod sunt
alterius rationis ; patet autem quod divisibilitas linee in infinitum
exceditur ab indivisibilitate puncti, quoniam si linea divideretur in
infinitum, nunquam minima pars linee posset venire ad
indivisionem puncti. At vero nec secundum concludit, quoniam
35 ens divisum per finitum et infinitum, divisum contra finitum, est

I erunt *EV*] vel essent *R* – 6 entis *ER*] entitatis *V* – 12 modum intrinsicum *EV*] *add.* finitatis vel infinitatis sequitur quod dicit aliquam perfectionem finitam vel infinitam *R* – 14 ex quolibet *EV*] ex quo habet *R* – modum *EV*] *om.* *R* – 20 quod sequitur *EV*] qui sequatur *R* – 30 ex hoc quod *EV*] et hoc est quia *R* – 31 divisibilitas *VR*] indivisibilitas *E* – 32 si *EV*] etsi *R* – 33 venire *ER*] devenire *V* – divisum *ER*] condvisum *V*.

commune ad infinitum positive et negative ; et cum dicitur quod
finitum consequitur adequate creaturam, concedatur quod
creatura est imperfecta et finitum dicit aliquam imperfectionem,
ideo sequitur eam universaliter ; ideo concedo quod quicquid est in
5 primo motore necessario est infinitum positive, vel privative, vel
negative (quoniam non finitum), sed ex hoc non habes quod
proprietas sit infinita formaliter positive, sed tantum negative –
quod conceditur.

I positive et *ER*] *add.* infinitum *V* – 3 imperfectionem *VR*] perfectionem *E* – 5 vel
privative *EV*] *om.* *R* – 9 conceditur *E*] *add.* et in hoc terminatur liber sextus *V*, *add.*
in hoc terminatur sextus liber theologie boneti *R*.

<LIBER SEPTIMUS>
**<De potencia productiva primi motoris
ad extra>**

Post predicta autem de potencia productiva primi motoris ad intra, et de emanatione suppositorum in eadem natura, consequens est videre de potencia primi motoris productiva ad extra : primo quid sit illa potencia productiva – an voluntas vel
5 alia potencia executiva –, deinde quid producat et quid non, et an ejus potencia possit evacuari et extensive et intensive, adhuc autem an concurrat cum omni causa secunda in productione proprii effectus vel non, et de multis annexis ad predicta.

<An sit>

Dicamus igitur in primis an in primo motore sit aliqua
10 potencia productiva ad extra – ‘ad extra’ intelligo ‘ad aliquid extra se’, et distinctum realiter a se.

<1> Prima ergo conclusio sit talis : quod in primo motore est aliqua potencia productiva extra se entis in esse diminuto. Hec fuit superius libro tercio prolixè declarata, quoniam intellectus
15 primi motoris necessario producit objecta alia a se in esse-cognito et in esse-volito.

– Et si dicas quod non, quoniam esse-cognitum non est aliud nisi esse denominatum a cognitione, et esse-volitum esse denominatum a volicione ; intellectio autem et volicio primi
20 motoris sunt simpliciter inproducte, cum sint idem realiter cum ipso intellectu et voluntate,

– respondeo ad hoc quod ejus responsio patet ex prioribus : quoniam ly esse-cognitum non est precise ipsa cognitio, que est quedam entitas absoluta, sed est ibi necessaria aliqua alia realitas,
25 scilicet productio activa et passiva objecti cogniti ; similiter autem et de volicione.^a

<2> Proposicio secunda est talis : in primo motore est potencia productiva ad extra in esse reali.

Hoc probatur [1] tum quia est finis omnium, ergo et
30 effectivum et productivum omnium, quoniam finis significat agens significacione necessaria.

3 videre EV] dicere R – 6 et EV] om. R – et V] eciam E vel eciam R – 10 ad extra EV] per ad extra R – ad aliquid EV] aliud R – 11 et EV] om. R – 18 volitum EV] add. non est aliud nisi R – 21 et voluntate V] om. ER – 22 respondeo...responsio EV] responsio ad hoc R – 26 similiter EV] simpliciter R – 30 effectivum EV] efficiens R.

^a Cf. *Predic.*, 86 va sq., Annexe I, 7, p. 692 sq.

<Contra> Sed forte hic diceretur quod causalitas finalis non necessario infert causalitatem effectivam, cum causalitas finis non sit nisi causalitas methaphorica. Diceretur eciam quod licet finis productionis necessario inferat agens, quoniam productio
5 semper infert producens, finis tamen termini et cujuslibet entitatis non oportet quod inferat agens, quoniam dato quod illa esset inproducta adhuc ordinarentur in illum finem sicut si esset producta ; adhuc aliud esse finem alicujus et aliud esse causam finalem, quoniam licet causa finalis significet agens significacione
10 necessaria, non tamen finis ut finis.

[2] Racio quidem secunda ponitur talis : quoniam primus motor modo perfectiori et eminentiori et nobiliori continet omnia alia a se quam quecumque alia causa tam univoca quam eciam equivoca. Hec probatur, quoniam primus motor cum omni alio a
15 se sumptus simul non est perfectior vel nobilior quam solus per se sumptus ; quecumque autem alia causa, sive equivoca sive univoca, perfectior est simul sumpta cum suo effectu quam per se sumpta precise sine illo. Exemplum de intellectu cum intellectione, de voluntate cum volicione, que sunt nobiliora et
20 perfectiora quam sine intellectione et volicione. Vera est igitur prima propositio quod primus motor perfectiori et nobiliori modo continet omnia alia a se quam quecumque alia causa equivoca sive univoca, ergo habet in se potenciam productivam aliorum a se, et per consequens poterit illa ponere in esse reali.

<Contra> Sed hic forsitan diceretur quod continencia eminentie non concludit necessario quod illud quod sic continet possit illud quod sic contentum est in eo producere, nam in speciebus universi una semper nobilior est alia, et tamen ex hoc non sequitur quod sit ipsius productiva ; philosophi eciam
25 posuerunt primam intelligenciam continere omnia alia a se eminenter, et tamen cum hoc negaverunt primum extra se aliquid producere effective, nisi precise in ratione finis (quia movebat secundam intelligenciam in ratione finis amati et desiderati, et non efficienter).

[3] Racio igitur tertia sit talis : omne ens diminutum et exemplatum, seu exoratum et transcriptum ab alio ente vero, simpliciter videtur esse productum necessario ab illo, quia omnis forma diminuta habet ortum a forma principali ; omnia autem alia a primo motore sunt encia diminuta et exemplata a primo motore

3 methaphorica EV] vel methaphisica R – 5 infert EV] inferat R – 7 esset EV] essent R – 15 sumptus EV] sumptis R – 20 nobiliora et perfectiora EV] nobiliores et perfectiores R – 30 philosophi eciam posuerunt EV] dicunt philosophi et posuerunt R – 32 movebat EV] movet R – 34 efficienter ER] efficientis V – 36 exoratum EV] exaratum R.

tanquam a forma principali, cum sit exemplar omnium et ydea (ut superius fuit dictum) ; omnia igitur alia a primo motore sunt ab eo producta, et per consequens in eo est potencia productiva aliorum a se in esse reali.

5 <Contra> Sed forte diceretur quod major propositio est dubia, quoniam nulla videtur necessitas quod exemplatum habeat ortum effective ab exemplari suo, quantumcumque exemplar sit eminens : ars enim domificandi non est necessario producta ab ipsa domo, nec est necessarium quod intencio vel visio sint
10 producte ab objectis, sicut in aliis fuit dictum. Difficile igitur est demonstrare proposicionem affirmativam, cum fuit negata a philosophis communiter, quoniam creacio, que est factio de nichilo, apud eos fuit omnino impossibilis et includens contradictionem ex terminis : hoc enim perterruit omnes
15 philosophos aliquid ex nichilo fieri, et in hoc convenerunt quasi omnes quod ex nichilo nichil fit – palam autem quod sunt plura encia que nullo modo produci possunt nisi ex nichilo, sicut intelligencie et celum, cum non habeant materiam ‘ex qua’, similiter autem et materia prima, et omnia alia que materia non
20 habent nec ipsam in sua productione presupponunt, sicut sunt simpliciter simplicia et que non sunt composita. Non videtur igitur de intencione philosophorum quod mundus fuerit productus a primo motore.

[4] Dicamus igitur quod in primo motore sit potencia
25 productiva in esse reali ad extra, et ratio hujus potest esse ista : quoniam, sicut prolixè fuit ostensum in nostra *Physica* cum fuit sermo de productionibus,^a creare sive producere nichil aliud est nisi inferre aliquid in esse post non-esse, vel in esse post esse, vel in esse simpliciter – sic quod non infertur in esse post non-esse,
30 nec in esse post esse, sed tantum infertur in esse sicut est in omni producto eterno. Manifestum igitur quod si quelibet entitas infert vel potest inferre aliam in esse – sic quod ad hoc sequitur hoc, et hoc posito in esse illud ponitur vel potest poni in esse –, quod hoc maxime convenire potest primo motori (quod infert vel
35 inferre poterit aliquid in esse post non-esse, vel in esse post esse, vel in esse simpliciter), sic quod ad entitatem primi motoris sequitur alia entitas et infertur in esse, nec forte est alia ratio nisi quia hoc sequitur generaliter ad omnem entitatem quod aliquid

3 est VR] om. E – 5 est EV] esset R – 9 intencio EV] intellectio R – 18 ex qua EV] om. R – 20 sua EV] sui R – 22 fuerit EV] sit R – 27 creare R] causare EV – 30 in esse VR] add. post esse E – 31 quelibet EV] aliqua R – 32 ad EV] om. R – 33 illud EV] aliud R – esse EV] om. R – 34 quod hoc EV] hoc quod R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 2, fol. 49 vb sq.

infert in esse vel potest inferre ; nec forte inferre aliam entitatem non arguit aliquam perfectionem in inferente, nec etiam aliquam imperfectionem.

5 Concludamus igitur quod in primo motore est aliqua potencia productiva ad extra in esse reali, quoniam in eo est potencia illativa alterius entitatis in esse reali – sicut sol infert lucem, et ignis alium ignem, et sic de aliis.¹

**<An potencia producendi ad extra
in primo motore
sit naturalis vel libera>**

10 Amplius autem est perscrutandum an in primo motore sit potencia illativa alterius entitatis necessario et naturaliter, vel libere et contingenter. Palam autem quod in hoc discordant moderni philosophi et antiqui : primi enim philosophi asserunt primum motorem necessario et naturaliter, vel saltem voluntate inmutabili et necessario producere quidquid producit ad extra ;
15 moderni vero philosophi dicunt ipsum producere ad extra libere et contingenter.

<Opinio antiquorum>

Progenitores autem nostri conclusionem sic demonstrant :
[1] agere et producere aliquid necessario et naturaliter est nobilius quam agere libere et contingenter, ergo primo motori convenit. Consequencia est de se manifesta, quoniam nobilissimus modus
20 agendi debetur nobilissimo producenti, et per consequens primo motori qui est in primo gradu nobilitatis. Probacio autem quoniam necessitas est nobilior condicio quam contingencia – probatur quia necessitas est nobilior condicio in essendo quam contingencia : ens enim necessarium nobilius est quam ens quod
25 contingenter existit, ergo similiter erit nobilior condicio necessitatis quam contingencie, et per consequens necessario producere est nobilius quam contingenter producere, ergo primo motori convenit.

[2] Adhuc autem arguunt sic : primus motor est simpliciter
30 inmutabilis, ergo nichil agit contingenter. Antecedens ab omnibus est concessum. Probatur consequencia, quoniam si primus motor agit contingenter, potest non agere ; si autem agit nunc et post non agit, oportet necessario quod sit in eo aliqua causa quare modo agit et prius non, vel quia prius non erat dispositus ad
35 agendum et modo est, et per consequens mutatus ; vel quia prius

¹ 2 inferente EV] inferendo R – 6 est potencia R] om. EV – 7 et sic de aliis EV] om. R – 10 discordant EV] discordant R – 20 primo EV] om. R – 26 erit...contingencie EV] necessitas erit nobilior condicio quam contingencia R – 33 agit nunc et post non agit EV] non agit nunc et postea agit R.

nolebat agere et modo vult, et per consequens mutatus de nolitione ad volitionem – que omnia sibi repugnant, cum sit simpliciter inmutabilis.

<Inprobacio>

5 Dissolutio istarum rationum facilis est: [1] nam cum
primo dicitur quod necessitas est nobilior condicio quam
contingencia, verum est de necessitate essendi, sed non de
necessitate agendi respectu termini essentialiter distincti. Et ratio
est, sicut statim dicitur, propter dependenciam producentis a tali
10 termino producto: unde nobilior modus producendi respectu
termini distincti videtur esse contingencia, et posse hoc inferre et
producere vel non inferre, et habere dominium sui actus, quam
necessario inferre seu producere.

[2] Dissolutio autem secundi dicti eorum stat in hoc: quod
15 cum inmutabilitate simpliciter primi stat quod possit agere et non
agere, et modo agere et prius non egisse.

– Et cum queris: Quare modo agit et prius non?,

– dicitur quod: Prius determinavit se non agere pro tali
nunc, et determinavit se agere pro alio nunc, et hoc sine aliqua sui
mutacione.

20 – et si dicas quod: Mutatus est saltem de indeterminacione
ad determinacionem, quoniam prius erat determinatus ad agendum,
et modo non est determinatus, ergo mutatus quia
determinacio est aliquid,

– respondetur tibi: Ab eterno determinat se agere pro tali
25 nunc et non agere pro alio nunc, et hoc contingenter, et ideo per
determinacionem ejus, nam ex sue voluntatis imperio potest in
uno tempore agere et non in alio.

– Et si arguas: Ergo si determinat se ab eterno agere pro
tali nunc et non agere pro alio nunc, sequitur quod necessario aget
30 pro illo nunc, nec poterit non agere – alias, stante ejus
determinacione ad agendum pro tali nunc, non ageret, quod non
videtur possibile: quia tunc sua determinacio fuisset falsa et vacua
et non efficax,

– respondetur quod: Stante determinacione eterna qua
35 determinat se pro tali nunc agere, adhuc aget in isto nunc

7 de necessitate EV] necessitas R – agendi E] *add.* et specialiter VR – essentialiter ER] existenti V – 12 inferre seu EV] *om.* R – 13 eorum EV] *om.* R – 15 et non agere EV] *om.* R – egisse EV] agere R – 16 cum queris EV] cum ulterius queris causam R – quare EV] quasi R – 20 indeterminacione EV] determinacione R – 21 erat determinatus EV] non erat determinatus R – 22 ad agendum EV] *om.* R – non EV] *om.* R – 24 determinat se EV] se determinavit R – 26 nam VR] non E – sue voluntatis imperio EV] libertate sue voluntatis R – 30 illo EV] illis R – 33 et non efficax EV] et quod non est efficax R – 34 determinacione EV] *add.* ejus R – 35 determinat se EV] determinavit de se R.

contingenter quia potest non agere, quoniam potest se
determinare ad non agere; dato enim quod ab eterno
determinaverit se ad agere, potest tamen postea determinare se
ad partem oppositam, quia sicut contingenter ab eterno se
5 determinavit ad unam partem et potuit se determinare ad partem
oppositam, contingenter stat voluntas sua in illa determinacione,
et contingenter eam continuat et conservat; et per consequens
postea potest se determinare ad oppositum.

– Dices: Ergo mutatus est, quia de determinacione ad
10 determinacionem;

– respondetur tibi quod: Ista determinacio est quedam
entitas diminuta, quia quedam productio activa et passiva objecti
in esse-volito; tali autem entitati diminute non debetur
subjectum.

15 – Sed quare?

– Quoniam quanto est entitas diminucior, quanto est magis
dependens; tum secundo, quoniam, cum sit accidens,
essencialiter est dependens.

– Dicitur igitur aliter: quod hec determinacio nova est
20 subjective in objecto, et non in intellectu primi motoris seu
voluntate.

– Sed istud non potest stare, quoniam objectum est penitus
nichil nec dicit aliquid positivum.

– Dices: Habet esse objectivum et quidditativum, quod est
25 aliquid positivum.

– Sed nec istud potest stare propter duo: primo quia non
omnia ad que potest se determinare voluntas primi sunt in
potencia objectiva nec habent esse quidditativum (sicut sunt
existencie); secundo quia non est racionabiliter dictum quod
30 determinacio activa et passiva sint subjective nec quidditative in
potencia objectiva, quoniam illa non existit: quod autem illud
quod existit et quod est extra causam suam sit in aliquo quod actu
non existit non videtur possibile. Similiter eciam apparet quoniam
nullum predicatum per accidens inest quidditatibus in potencia
35 objectiva, unde nichil est in eis nisi quod inest eis in primo vel in
secundo modo ‘dicendi per se’, ergo non possunt poni ista
subjective in talibus objectis in esse quidditativo.

Dicamus igitur, sicut diximus supra libro secundo cum de
inmutabilitate primi motoris fuerit sermo, quod ista sunt

3 postea EV] *add.* adhuc R – 6 contingenter EV] ita contingenter R – 8 postea EV]
om. R – 15 quare E] contra VR – 19 aliter EV] aliquantulum R – 24 esse objectivum
EV] esse tantum objectum R – 26 duo EV] hoc R – 30 nec quidditative V] nec
quidditatem E, in qualitate R – in EV] et R – 32 sit EV] sic sit R – 35 eis EV] *om.* R
– primo EV] *add.* modo R – dicendi EV] addi R – 38 secundo ER] tercio V.

subjective in voluntate seu volicione primi motoris, quoniam aliud
subjectum non possumus eis assignare. Et cum infers ‘ergo
mutabilis’, nego consequenciam, quoniam non sunt in volicione
subjective per informacionem nec inherenter, sed tantum
5 terminative, quoniam volicio primi motoris terminat illorum
dependenciam absque omni informacione et inherencia; et de
hoc satis superius fuit dictum – requiras locum illum, et specialiter
libro tercio quando fiebat sermo de intellectione ad extra primi et
de productione in esse-cognito.

10 Rationes igitur antiquorum non demonstrant primum
necessario aliquid extra producere.

<Opinio modernorum>

<1> Novi philosophi, ymmo novi theologi sic demonstrant
partem oppositam: [1] agens absolutum simpliciter necessarium,
quantum aliquid potest cogitari ex se esse necessarium, non potest
15 non esse quocumque alio a se non existente; primus motor est
summe ex se necessarium et necesse esse secundum istum
intellectum sic acceptum, ergo quocumque alio a se non existente,
non propter hoc sequitur ipsum non esse; [2] sed si necessariam
habitudinem haberet ad primum causatum, ille causato non
20 existente non esset, ergo haberet ad illud necessariam habitudinem.

[1] Major propositio sic probatur, quoniam ‘ex minus
impossibili non sequitur impossibilius’, sicut nec ex minori falso
falsius; quod sic probatur, quoniam si falsius habeat duplicem
causam falsitatis, et minus falsum tantum unicam,
25 circumscribamus ab isto falsiori unam rationem seu causam
falsitatis et illam in qua excedit minus falsum; adhuc stante alia
ratione falsitatis erit falsum, et minus falsum non erit falsum,
quoniam circumscripta est ratio falsitatis minus falsi illius; ergo
hoc posito falsum erit et minus falsum non erit, ergo verum, et
30 tunc ex vero sequitur falsum; palam autem quod conformiter ex
minus impossibili non sequitur impossibilius. Sed tale necessarium
quale descriptum est magis est necessarium quam quodcumque
necessarium aliud ab eo, ergo ex non-esse cujuslibet alterius a se,
quod non-esse est minus impossibilius quam non-esse suum, non
35 sequitur non-esse ipsius, cum sit impossibilius.

5 terminat V] determinat E om. R – 8 fiebat EV] fit R – ad extra primi EV] primi ad
extra R – 11 extra EV] add. se R – producere ER] add. et naturaliter V – 14 aliquid
VR] ad E – cogitari VR] cogitare E – 16 ex se EV] om. R – 19 ille EV] isto R – 23
minori ER] add. vel minus V – 25 causam EV] rationem R – 26 circumscribamus
VR] non leg. E – 29 minus falsi illius EV] hujus minus falsi R – 31 quod
conformiter EV] conformiter quod R.

[2] Proposicio secunda assumpta sic probatur, quoniam, si summe necessarium haberet necessariam habitudinem ad aliquod aliud a se, illo non existente non haberet illam necessariam habitudinem, quia non existente extremo non potest existere
5 habitudo; non existente autem habitudine non existit fundamentum, cum necessariam connexionem habeat ad eam, ergo sequitur quod primus motor non erit – quod est falsum et est impossibilissimum.

<Instancia> Ad primam propositionem [1] responditur
10 quod non est vera, et datur instancia: quoniam destructa conclusione demonstrationis destruitur principium, et tamen principium est magis necessarium quam conclusio, quoniam necessitas conclusionis dependet et oritur ex necessitate principiorum, quia conclusio non est necessaria nisi ex principio.

15 – Fertur quod hec instancia non est ad propositum, quoniam conclusio non est nisi quedam veritas partialis principii quod habet quasi totalem veritatem, sicut singulare est quedam veritas partialis respectu universalis; in entibus autem ens creatum non est ut quedam partialis entitas primi motoris, sed
20 omnino alia entitas omnino dependens ab entitate prime cause; si ergo conclusione destructa destruitur principium, non tamen ita erit de entitate et causa et causato, et sic stat proposicio prima, ut fertur a sic arguente.

– Fertur autem a quodam quod instancia adhuc stat: probo
25 quoniam, dato quod conclusio sit quedam veritas singularis principii respectu universalis, non oportet quod conclusione destructa destruat principium, sicut ad destructionem antecedentis non sequitur destructio consequentis, sicut ad destructionem Sortis non sequitur destructio hominis; igitur ad
30 destructionem veritatis conclusionis singularis non sequitur destructio principii universalis.

– Sed istud non obstat, quoniam, licet ad destructionem inferioris in terminis simplicibus non sequatur destructio superioris (ut ad destructionem hominis destructio animalis),
35 tamen, si terminus communis sumatur universaliter cum signo universali, ad destructionem inferioris sequitur destructio superioris, ut ad destructionem istius propositionis universalis ‘omne animal currit’ sequitur quo homo non currat vel Sortes;

4 non EV] om. R – 6 eam EV] illud R – 8 est impossibilissimum EV] impossibile R – 16 est EV] om. R – 20 omnino VR] omnis E – dependens EV] om. R – prime cause ER] primae differentiae V – 21 destructa EV] constructa vel constricta R – 24 probo V] primo E, probacio R – 28 destructio EV] conclusio R – 30 veritatis conclusionis singularis EV] hujus R – 32 licet EV] non habet R – 33 interminis simplicibus EV] termini simplici R – 34 ut...animalis EV] om. R – 38 sequitur EV] sufficit R.

cum igitur veritas principii sit in propositione universali universaliter sumpta, sequitur quod ad destructionem veritatis particularis, cujusmodi est conclusio, erit destructio principii universalis universaliter sumpti.

5 – Attamen, licet istud dictum sit bene, sic accipiendo principium et conclusionem sicut universale et particulare, respondeo tibi generaliter quod ad destructionem conclusionis sequitur destructio principii, et tamen conclusio non erit veritas particularis illius principii, ymmo omnino alia entitas a principio ;
10 hoc patet in demonstracione potissima, ubi omnes termini sunt convertibiles, verbi gracia : ‘omne animal rationale mortale est risibile, omnis homo est animal rationale mortale, ergo omnis homo est risibilis’ : conclusio est alia entitas a premissis, vel saltem sunt ibi aliqui termini aliquid distincti ex natura rei a
15 terminis premissarum, et tamen ad destructionem conclusionis demonstrate sequitur destructio alterius premissae ; aliter, si staret veritas premissarum cum falsitate conclusionis, tunc ex veris sequeretur falsum, quod est impossibile.

<Inprobacio> Dimissa igitur ista instancia, sive sit ad
20 propositum sive non, arguo contra propositionem primam et contra secundam.

[1] Contra primam : quoniam minus est impossibile hominem non esse risibilem quam hominem non esse animal vel substantiam, et tamen ad destructionem istius minus impossibilis
25 sequitur destructio magis impossibilis, scilicet quod homo non est animal, quoniam si homo non est risibilis, homo non est homo, quoniam impossibile est invenire subjectum sine ejus propria passione convertibili cum ipso.

[2] Contra propositionem secundam, que dicit quod ‘si
30 primum movens haberet necessariam habitudinem ad aliquod creatum, quod creato non existente ipsum non existeret ; si autem producit necessario, habet talem habitudinem’. Contra hoc arguitur* quoniam, secundum eundem sic ponente istam propositionem, primus motor necessario causat respectus rationis
35 in intellectu suo, similiter autem necessario producat objecta simplicia in esse-cognito (ut hanc rosam), et complexiones eciam necessarias (ut quod ‘rosa est flos’), et hoc ante omnem actum voluntatis ; et tamen nullus diceret, nec eciam sic ponens diceret hoc quod destructis respectibus rationis et objectis illis sic

I in EV] om. R – 2 sumpta VR] scripta E – 7 respondeo tibi generaliter EV] ostendendo tibi universaliter R – 20 primam EV] om. R – 23 non esse...non esse R] esse...esse EV – 27 impossibile VR] possibile E – 30 haberet EV] habeat R – 33 arguitur] arguit EVR – 34 causat R] curat V, erat E – 35 intellectu VR] respectu E – producat VR] om. E – 38 nullus ... ponens EV] unus differt et sic ponens eciam R.

productis in esse-cognito intelligibili et diminuto, quod destruat
primus motor. Adhuc autem non videtur quod primus motor
fundet talem habitudinem ad aliquod creatum, sive producat
necessario sive contingenter, quoniam cum de novo aliquid
5 producit nulla nova habitudo inexistit sibi formaliter, alias
mutaretur; nec videtur quod sol, qui producit radium naturaliter
et necessario, ad radii destructionem debeat destrui.

Dimittatur igitur, quoniam ista ratio multa habet dubia in
utraque propositione.

10 <2> Perscrutemur igitur de secunda demonstratione
novorum philosophorum, ymmo etiam antiquorum, que talis est:
si primus motor ageret necessario, sequitur quod de novo nichil
producere poterit, vel si producat necessario erit mutabilis –
utrumque est inconveniens, ergo non producit aliquid extra
15 necessario. Probatur consequentia, quoniam si de novo aliquid
produceret, et non prius producebat, necessario oportet quod per
aliquid quod sit in eo nunc producat quod prius non erat, vel
propter aliquod impedimentum amotum, et si impedimentum nunc
sit amotum per eum et non prius amovebatur, cum esset potencie
20 infinite in vigore (ut videtur), oportet necessario quod, cum nunc
possit amovere impedimentum et prius non poterat, cum ageret
necessario et per consequens secundum ultimum potencie sue,
quod aliquid sibi adveniat, et per consequens mutabitur si aliquid
de novo sibi adveniat.

25 <Inprobacio> Sed nec ista ratio omnino demonstrat
primum motorem nichil agere ad extra necessario. Volo enim tibi
ostendere quod licet primus motor agat ad extra necessario et non
contingenter, quod potest aliquid novum producere sine
mutabilitate sui. Manifestum est enim quod potest aliquid novum
30 producere necessario si illud sit ejusdem rationis et sit
successivum, sicut partes motus novas, et ratio est quoniam
partes motus simul produci non possunt. Adhuc autem primus
motor potest aliquid alterius rationis producere de novo sine
mutabilitate sui: hoc probatur, quoniam, si cause medie
35 concurrentes active et passive seu receptive sunt alterius et
alterius rationis et dispositionis, si effectus sit permanens, sive sit
ejusdem rationis sive alterius, tunc potest producere alterius
rationis effectum quantumcumque necessario producat. Attamen,

I intelligibili et *EV*] vel in tali esse *R* – destruat *EV*] destrueretur *R* – 6 mutaretur
EV] mutare *R* – 12 ageret *EV*] agere *R* – 13 poterit *EV*] potest *R* – 14 extra *EV*]
add. se *R* – 16 et non prius *EV*] quod prius non *R* – 17 producat *EV*] *om.* *R* – 18
aliquod *EV*] *om.* *R* – amotum et si impedimentum *EV*] *om.* *R* – 19 nunc *VR*] non *E*
– 23 adveniat *EV*] advenerit *R* – 34 mutabilitate *EV*] mutacione *R*.

si cause medie tam active quam receptive sint ejusdem rationis, non potest producere de novo effectum alterius rationis sine mutacione sui : quare enim nunc producit et prius non, cum ponatur necessario producere, non videtur nisi ponatur quod
5 aliquid adveniat sibi quod prius non habebat, quia non potest ista diversitas reduci ad receptivum cum non sit ibi nunc, vel cum non habeat se nunc aliter quam prius, ymmo semper uniformiter sit dispositum. Exemplum pono tibi de sole et aere ultimate disposito et omni impedimento amoto, si sol sit super terram,
10 semper illuminabit, nec posset sua lux esse nova, supposito quod sol et aer sic fuissent dispositi ab eterno. Licet igitur ista propositio sit probabilis quod ‘si primus motor necessario produceret, nichil novum posset producere sine mutacione sui’, habet tamen suum intellectum, secundum quod fuit dictum.

15 <3> Nunc autem loco tercio dicamus demonstracionem quorundam : quod primus motor extra se nichil producit necessario, sed contingenter. Propositionem autem istam sic demonstrant, quoniam tunc produxisset omnia secundum quod sunt disponibilia, sed hoc est falsum, quoniam terra et aqua non
20 sunt sic disposita secundum quod sunt naturaliter apta nata disponi, quoniam aqua est nata esse super terram et eam totaliter cooperire cum terra secundum se sit gravius elementum et tendit ad centrum mundi ; aqua autem non sic.

– Et si dicas quod : Ymmo, aqua quantum est de se semper
25 fluit et descendit nisi inpediatur, ymmo flueret et descenderet usque ad centrum mundi nisi terra inpediret eam – unde si terra esset perforata secundum totam latitudinem suam, aqua flueret statim usque ad centrum, ut patet ad sensum, quoniam semper videmus aquam fluere inferius nisi inpediatur,

30 – respondeo tibi quod : Terra est elementum gravius ceteris, ideo locus ejus est centrum mundi, aqua autem non. Et quod arguis de aqua, quod ipsa flueret usque ad centrum mundi si terra esset perforata usque ad centrum, hoc est simpliciter negandum, quoniam omnia elementa habent sua propria loca ad que
35 naturaliter tendunt et in quibus naturaliter quiescunt, et ultra illa naturaliter non moventur : unde si totus ignis qui est supra aere esset totaliter annihilatus, aer naturaliter non moveretur ad locum ejus ; similiter autem de aere et de aqua : quoniam si tota terra esset annihilata, aqua nunquam moveretur ad occupandum
40 locum ejus descendendo usque ad centrum, sed staret suspensa in

I receptive *EV*] passive et receptive *R* – 2 effectum *EV*] et tum *vel* et tamen *R* – 6 nunc *EV*] *om. R* – 15 loco *EV*] *om. R* – 28 flueret statim *EV*] statim descenderet *R* – 39 aere *ER*] terra *V* – occupandum *R*] occupendum *EV*.

ultimo puncto sui loci naturalis – et de hoc satis fuit dictum in *Phisicis* capitulo de immutabilitate loci.^a

Adhuc autem dicitur quod si primus motor necessario produceret, quod terra moveretur circulariter, quoniam sic ipsa
5 mobilis est, cum sit ejusdem rationis cum parte sua, ut cum gleba: gleba autem movetur circulariter, vel mobilis est circulariter; sequeretur etiam quod celum moveretur ad sinistram sicut movetur modo ad dextram, cum sit mobilis ad illam partem.

<Inprobacio> Sed forte ad omnia ista unico verbo
10 diceretur quod licet primus motor agat naturaliter, non tamen agit nec movet nisi in ordine suo, et per consequens movet et producit concurrente cum aliis motoribus et aliis causis productis, et per consequens non potest movere nisi secundum quod agencia et movencia secunda sunt apta nata movere. Et
15 quod in speciali arguis de elementis, diceretur quod movet elementa et producit mediante celo et astris: influencia autem celi talis est quod aliquam partem terre discooperit, et hoc modo in uno climate, modo in alio, ut patet per Aristotelem qui dicit quod mare aliquando fuit in aliqua parte terre ubi modo non est, et
20 econverso. Et hoc eodem modo fieret supposito quod primus motor in ordine suo tanquam causa universalis (sicut sol) producat naturaliter et necessario illa que producit.

Palam autem quod omnia argumenta supponunt quod si primus motor produceret, quod produceret naturaliter et
25 necessario, et si produceret naturaliter et necessario, quod produceret per se et immediate omnia illa que produceret, et etiam quod esset virtutis infinite in vigore – quod forsitan ab adversario negaretur.

Et si ulterius queras demonstracionem ad probandum
30 ipsum nichil omnino agere extra se naturaliter et necessario, difficile est talem demonstracionem invenire; potest tamen dici quod in entibus limitatis invenitur aliquod agens quod producit aliquid extra se contingenter, et hoc est perfectionis et nobilitatis, ergo non est in nostro primo motore denegandum, ymmo
35 omnino sibi attribuendum. In nobis enim voluntas est principium movens libere et contingenter, et potestas proprii corporis, et <movens> alia mobilia a se distincta loco et subjecto – sicut moveo brachium meum libere et contingenter et possum non

I puncto sui loci *EV*] loco sui puncti *R* – 2 immutabilitate *EV*] in mobilitate *R* – 15 quod in speciali *EV*] in speciali quod *R* – 19 fuit *E*] fluit *V*, *add.* super terram *R* – 24 quod ... produceret *EV*] primum motorem si produceret *R* – quod *EV*] *add.* ipse *R* – 25 quod *EV*] *add.* ipse *R* – 30 agere *EV*] producere *R* – 34 nostro *EV*] *om.* *R* – 36 potestas *ER*] potens *V* – 38 moveo *EV*] movere *R*.

^a *Cf. Physica*, lib. VIII, cap. 4, fol. 74 sq.

5 movere, ita moveo baculum libere et contingenter. Cum igitur iste
modus agendi et movendi aliquid extra se sit simpliciter perfectior
quam modus agendi et movendi naturaliter et necessario,
debemus concludere quod talis modus agendi est in primo
motore.

De istis demonstrationibus, si demonstrationes dici
debeant, eligas quam volueris vel quere alias si iste tibi non
sufficiant.

<An potencia productiva sit intellectus vel voluntas vel alia>

10 Consequens est autem inquirere que potencia sit illa
potencia productiva primi motoris : an sit intellectus aut voluntas,
vel alia potencia executiva. Manifestum est autem quod de hoc
varie loquuntur sapientes.

15 <1> Plures^a enim ponunt propositionem affirmativam, [1]
dicentes quod potencia executiva in omni natura intelligibili
limitata differt a potencia volitiva, et hoc sic demonstrant,
quoniam potencia volitiva intelligencie secunde non potest
inpediri, similiter autem potencia nostra volitiva, sed potencia
20 executiva tam nostre anime quam intelligenciarum secundarum
potest inpediri per fortius agens, quoniam si esset movens fortius
vinceret ejus virtutem, et per consequens inpediretur a suo
effectu. Adhuc autem ostendunt quod potencia volitiva habet actum
manentem, potencia vero executiva habet actum transeuntem, ergo
non sunt idem.

25 [2] Propositionem secundam dicunt, affirmando quod in
primo motore potencia volitiva et executiva aequaliter
distinguuntur. Hec probatur, [a] quoniam nulla potencia
productiva et executiva primi motoris est ad intra, sed solum ad
extra ; sed potencia volitiva in primo motore est ad intra, ergo
distinguitur a potencia executiva. [b] Tum secundo quia omnis
30 potencia executiva quantum est de se producit mere necessario et
naturaliter, volitiva producit libere et contingenter, ergo hec non
est illa.

I baculum *EV*] brachium meum *R* – 4 concludere *EV*] concedere *R* – 7 quam *EV*] quem *R* – 9 consequens *EV*] consequenter *R* – 10 aut *EV*] et *R* – aut *R*] et *EV* – 11 quod de hoc *EV*] hic quod *R* – 12 loquuntur *EV*] *add.* de hoc *R* – 17 potencia nostra volitiva *E*] nec nostra *VR* – 20 ejus *V*] *om.* *ER* – 21 ostendunt *EV*] dicunt *R* – 24 affirmando *EV*] affirmativam *R* – quod *EV*] *om.* *R*.

^a Cf. Pierre d’Auriol *Super I Sent.*, lib.I dist.42 q.68 a.2.

<2> Palam autem quod novi philosophi dimittunt priores
in contradictione, et specialiter in propositione secunda, quidquid
sit de prima. Et ratio eorum talis ponitur : nulla potencia alia a
voluntate potest producere effectum suum in quacumque
5 distancia, sed (ut videtur) requirit approximationem
determinatam ; primus autem motor agit in quacumque distancia
indifferenter, nec approximationem aliquam requirit, ergo ejus
potencia productiva est potencia volitiva et nulla alia ab illa.

<Opinio propria>

Dicamus igitur cui parti magis est assenciendum, et videtur
10 quod cum illis sit standum qui dicunt quod voluntas est ipsamet
potencia executiva. Et ratio hujus dicti est ista : quoniam ‘non
sunt ponenda plura sine necessitate’ aliqua apparenti ; hic autem
nulla apparet necessitas plurificandi tales potencias, quoniam sola
voluntas sufficit et ad volendum per operationem inmanentem, et
15 ad producendum effectum extra in esse reali per productionem
transeuntem. Dictum namque fuit supra, et specialiter in *Phisicis*,
quod producere non est aliud quam inferre in esse post non-esse,
vel in esse post esse ; voluntas autem, sicut potest inferre actum
volendi, non apparet quare non posset ita bene inferre aliquid
20 aliud extra se, ita quod ad hoc sequeretur hoc ; saltem posset
sequi hoc.

– Et si queras an ipsamet voluntas immediate sit positiva rei
in esse, vel ipsum velle, potest dici quod ipsamet voluntas sit
positiva rei et illativa cum actu volendi efficaci, non in racione
25 causantis vel concausantis sed in racione effectus prioris
essencialiter, ita quod voluntas habet istos effectus essencialiter
ordinatos, scilicet inferre actum volendi respectu alicujus rei
producibilis per ipsam, deinde inferre ipsam rem in esse reali.
Attamen non videtur quin ipsemet actus volendi ipsam vel ipsum
30 velle possit inferre rem in esse et producere, sic quod habeat duas
productiones essencialiter ordinatas, scilicet productionem
intencionalem in producendo objectum in esse-volito, et
productionem realem in producendo objectum in esse reali,

– Palam autem quod raciones utriusque partis sunt
35 solubiles : prima namque, que accipit quod potencia volitiva non
potest inpediri, hoc verum est respectu actus volendi et
producendi objectum in esse intencionali, non tamen verum est

6 determinatam EV] debitam R – 9 assenciendum EV] concenciendum R – 18
inferre EV] add. aliud R – 20 potest EV] ipsa potest R – sequeretur EV] sequitur R
– 24 saltem posset EV] vel saltem possit R – 25 cum E] previo tamen V, primo cum
R – 26 prioris EV] priorum R – 33 essencialiter EV] add. ordinati R – 34 raciones
EV] add. ille R – 35 prima EV] illa R – 36 verum EV] utique verum R.

- respectu productionis objecti in esse reali, quoniam forte inpeditur propter indisposicionem receptivi, vel propter aliud agens quod causat vel potest causare oppositum illius effectus. Adhuc autem, cum dicitur secundo quod actus et operacio
- 5 voluntatis est actus inmanens et operacio, hoc utique verum est de operacione aliqua, ut de volicione, sed non oportet quod de omni et specialiter de productione objecti in esse reali – sicut nos communiter concedimus quod voluntas in racione objecti causat noticiam sui parcialiter in intellectu distincto.
- 10 Dissolucio istarum racionum contra proposicionem secundam stat in hoc quod, cum primo dicitur quod potencia executiva primi motoris non est ad intra, sed ad extra, potest dici : equivocacio est de illa potencia executiva ; omnis autem potencia que potest ponere aliquod effectum in esse reali est executiva, talis
- 15 est potencia volitiva ad intra. Nec secundum valet, cum dicitur quod omnis potencia executiva agit mere naturaliter et necessario quantum est de se : ista propositio non est concedenda, ymmo aliqua agit contingenter, ut voluntas, aliqua naturaliter, ut intellectus et sol, et sic alia agencia naturalia.
- 20 – Et si queras, de racione alia que probat partem aliam, an demonstret, vel quando accipit quod potencia volitiva agit et producit in quacumque distancia indifferenter, potencia autem executiva non,
- potest dici quod utraque propositio est dubia : prima
- 25 quidem, que dicit quod ‘potencia volitiva agit in quacumque distancia’, hoc utique si verum est, hoc non est nisi respectu actionis inmanentis (ut respectu actus volendi et producendi objectum in esse-volito), non autem respectu productionis objecti in esse reali et respectu operacionis transeuntis ; adhuc autem
- 30 quod dicit quod ‘primus motor agit in quacumque distancia’, hoc non concederetur, quia indistans ab omnibus et ab omni loco, et a nullo distat nec distare potest, ymmo ubique est per indistanciam.

**<An primus motor sit infinitus
in vigore>**

Post hec autem perscrutemur an primus motor sit infinitus in vigore vel non – hic sunt aliqua certa et aliqua dubia.

I forte EV] non leg. R – 5 actus inmanens et operacio EV] a. et o. i. R – 7 nos EV] om. R – 10 istarum racionum EV] illarum proposicionum R – 14 aliquod EV] aliquem R – est executiva EV] executiva ponitur et est R – 15 volitiva EV] add. vel (?) executiva R – 20 alia EV] illa R – 21 vel EV] add. non R – 31 quia EV] add. est R.

<1> Certum est autem et concessum ab omni philosopho quod primus motor est infinitus in essendo in duracione, cum sit necesse esse et non possit non esse, cum eciam sit eternus et a parte ante et a parte post ; nec hoc est proprium primo motori,
5 ymmo hoc convenit (vel saltem convenire potest) omnibus aliis motoribus orbium quod sint infiniti vigoris in duracione in essendo, cum sint encia sempiterna ; hoc idem concessum fuit a nostris progenitoribus de celo et materia prima et aliquibus aliis.

<2> Certum est secundo quod primus motor est infinitus
10 in vigore in duracione in movere, sic intelligendo quod non tantum potest durare in infinitum in essendo, ymmo eciam in infinitum et infinita duracione potest movere – ratio hujus dicti fuit ista : quoniam est motor omnino immobilis, et per se movet nec movetur ab alio (nec a se, nec per se, nec per accidens), et per
15 consequens potest continuare motum suum in infinitum.

– Et si queras an hoc sit proprium primi motori quod sit infinitus in duracione in movere, ita quod nulli alteri conveniat,

– palam consideranti dicta philosophorum quod sic : [1] qui posuerunt quod nulla virtus in corpore poterit perpetuo
20 continuare motum quantum est ex se, ymmo finaliter cessaret movere. Et ratio hujus dicti eorum fuit ista : quoniam intellectus convinctus orbi quem movet movetur ad motum orbis, quia, nobis motis, moventur per accidens omnia que sunt in nobis ; nullum autem per accidens est perpetuum, ymmo potest non
25 esse ; adhuc autem, quod intelligencia secunda non movet nisi mota a prima : si ergo prima non moveret eam in aliquo genere mocionis, ipsa non moveret.

[2] Sed licet hec sic posuerunt antiqui philosophi, novi tamen non sic, quoniam non videtur eis inconueniens nec
30 impossibile quod, si sol sit infinitus in duracione et aer similiter et sit sibi approximatus, non apparet quin perpetuo possit illuminare aerem. Et cum dicunt quod ‘nullum per accidens est perpetuum’ : ista non est universaliter vera eciam secundum eos, quia celum per accidens est quantum et tamen est quantum perpetuum, eciam
35 quoniam de pluribus aliis poni posset exemplum.

6 duracione EV] duracionis R – 7 concessum fuit EV] fuit dictum R – 11 in R] om. EV – 14 et EV] nec R – 16 sit EV] sic sit R – 19 palam...qui EV] om. R – qui posuerunt ER] quoniam ponerent V – poterit EV] poterat R – perpetuo EV] om. R – 21 hujus dicti EV] om. R – 23 per accidens omnia que sunt in nobis E] omnia que sunt in nobis V, o. q. s. in n. per a. R – 24 per EV] om. R – 25 quod EV] que R – 27 hec EV] hoc R – 31 cum VR] tamen E – non VR] ratio E – 34 eciam quoniam E] etc. sic V eciam R.

<3> Proposicio tertia sit talis : primus motor est infinitus in entitate – hec fuit probata superius cum fieret sermo de infinitate primi motoris, nec ulterius indiget probacione.

5 <4> Proposicio quarta sit talis : nulla inferior natura ab illo primo motore est infinita in entitate eo modo quo positum est de primo motore. Hec probatur, quoniam tunc equalis esset primo motore in perfectione, quod est omnino impossibile ; tum eciam quia omnia alia a primo motore cadunt sub ente finito et limitato, sicut sunt omnia encia creata.

10 <5> Proposicio quinta sit talis : nulla secunda intelligencia est infinita in vigore. Hec probatur [a] quia tunc moveret in non tempore, cujus oppositum experimur. [b] Tum eciam quia nulla virtus in magnitudine potest esse infinita in vigore, ymmo nec in duracione in movere, sicut dicunt progenitores nostri – licet hec
15 sit dubia, sicut superius dictum fuit. [c] Probatur tamen aliter, quoniam virtus non est magis intensa quam substancia illius virtutis, quoniam vel virtus est idem totaliter cum substancia cujus est, vel saltem est ejus propria passio sicut naturalis potencia aliquid faciendi et producendi ; sed substancia cujus est est finita,
20 ergo et ejus virtus intensive erit finita – quoniam de tali infinitate nunc est sermo –, cum non sit majoris perfectionis passio quam subjectum.

– Et si dicas quod : Licet virtus quantum ad entitatem suam bene sit finita intensive, tamen, quantum ad hoc quod comparatur
25 ad effectum qui per eam potest capere esse, videtur quod possit esse infinita intensive – hoc est quod possit inferre actionem infinitam intensive, et effectum intensive infinitum. Et confirmatur per exemplum de igne qui est 10 graduum et finitus intensive : si approximantur sibi infinita combustibilia numero
30 equaliter disposita ad comburendum et equaliter approximata ipsi igni, causaret infinitos ignes in illis infinitis combustibilibus, quoniam causaret ignem in omnibus vel in nullo, cum omnia sint sibi equaliter approximata et sint equaliter disposita ; non est dicendum quod in nullo, ergo in omnibus, et per consequens illi
35 ignes geniti essent numero infiniti ; si ergo omnes illi ignes numero infiniti unirentur ad invicem et facerent unum ignem, ille ignis resultans ex illis infinitis ignibus esset infinitus intensive ; ergo ignis finitus 10 graduum, quia potest causare ignem infinitum

6 equalis esset E] essent equales VR – 7 motore EV] motori R – 14 sicut EV] om. R – 17 virtutis EV] om. R – virtus EV] illa virtus R – substancia E] eo VR – 17-18 cujus est EV] add. virtus R – 19 est EV] om. R – 20 infinitate EV] finitate R – 24 tamen ER] tum V – 26 intensive EV] intensione R – 29 approximantur EV] approximarentur R – sibi EV] om. R – 33 equaliter ... sint VR] om. E – 36 numero infiniti EV] om. R – quia EV] primo R.

intensive, habet in se virtutem infinitam, dato quod in se sit finitus,

– respondeo tibi : Solucionem quere. Dicamus igitur quod nullus motor secundus est infinitus intensive.

5 <6> De primo motore immobili simpliciter an sit finitus vel infinitus in vigore speculandum. Proponamus igitur propositionem affirmativam, et dicamus quod primus motor est infinitus intensive.

10 [1] Hec probatur : nulla virtus entitatis finite et limitate ut est entitas secundorum movencium potest equari virtuti primi motoris – hec tenet ex terminis, quoniam isti motores sunt essentialiter ordinati secundum perfectius et imperfectius ; ergo primus motor est infinitus intensive. Probatur consequentia, quoniam, si esset virtutis finite intensive, sequeretur quod aliqua
15 virtus entitatis finite posset sibi esse equalis, quia nulla virtus finita intensive repugnat enti limitato et finito.

[2] Probatur aliter secundo sic : primus motor est infinitus in entitate, ergo et in vigore intensive. Antecedens est manifestum ex prioribus ; consequentia probatur, quoniam, sicut se habet ad
20 entitatem, ita et ad virtutem, habet autem entitatem infinitam intensive, ergo et virtutem infinitam intensive.

[3] Palam etiam ex alio, quoniam quando aliqua individua sunt ejusdem rationis formalis et utrumque habet virtutem productivam, si unum illorum sit infinitum intensive ratione
25 differentie individualis ipsum contrahentis, et aliud sit finitum intensive in entitate ratione differentie individualis et sue realitatis ; si illud quod est finitum in entitate intensive habet virtutem finitam intensive, ergo et illud quod est infinitum in entitate intensive erit infinitum in virtute intensive ; in primo
30 autem motore et in aliis et in nobis sunt talia duo individua ejusdem rationis, sicut intellectus et voluntas (et sic de pluribus aliis), ergo etc.

<Dubitaciones>

Habet autem dubitationem magnam sic dicendo. <1> Et dubitacio prima sit talis, que videtur demonstrare primum
35 motorem non esse infinitum intensive in vigore, et hoc sic : qualis est proportio virtutis ad virtutem, talis est proportio mobilis ad mobile ; sed virtus finita potest movere mobile finitum, ergo et

I habet in se EV] igitur habet R – 4 nullus EV] unus R – secundus EV] om. R – est EV] in R – intensive EV] add. nisi solum primus motor R – 5 motore EV] om. R – 13 infinitus EV] finite R – 19 probatur EV] tenet R – 20 entitatem EV] add. res R – virtutem ER] virtuositatem V – 22 alio EV] illo R – 24 unum EV] alterum R – 25 differentie EV] sue differentie R – et aliud sit ER] ad aliud si V.

virtus infinita intensive mobile infinitum ; sed hoc est impossibile, quoniam si esset corpus infinitum non esset mobile – ut Aristoteles demonstrat in primo *Celi et Mundi*^a – ; ergo non est dare virtutem infinitam intensive.

5 <2> Dubitatio secunda sit talis : virtus finita movet in tempore, ergo infinita in non tempore. Probatur consequentia, quoniam, qualis est proportio virtutis ad virtutem, talis est proportio temporis mensurantis motum utriusque ; sed finite virtutis ad virtutem infinitam nulla est proportio, ergo nec
10 measure ad mensuram. Et confirmatur quia, si tanta virtus in tanto corpore, et major in minori, et per consequens infinita in nullo, ergo erit motus in instanti ; sed contradictionem includit motum fieri in instanti, cum motus sit essentialiter successivus, et affirmatio unius partis prioris inferat negationem alterius partis
15 posterioris.

 <3> Dubitatio vero tertia sit talis : virtus infinita intensive excludit a motu suo omnem aliam virtutem, ita ut nulla alia possit in motu suo concurrere, quoniam causa totalis excludit ab effectu suo omnem aliam causam totalem vel parcialem ; ergo superflui et
20 ociosi essent omnes alii motores a primo – hoc autem est inconueniens.

<Dissolucio>

Dissolucio autem istarum dubitationum non est impossibilis, licet sit difficilis.

 <1> Dissolvamus igitur primam dubitationem, qua dicitur
25 quod ‘tunc virtus infinita moveret corpus infinitum, quod est impossibile quia corpus infinitum, si poneretur, nunquam moveretur nec motu recto nec motu circulari’. Potest dici quod moveretur utroque motu secundum partes, sicut aer, si esset infinitus, partes ejus possent moveri et motu recto et motu
30 circulari. Dicitur etiam quod moveretur infra se non ad locum, quia non habet.

 – Et cum arguis quod : Linee exeunt a centro ad circumferenciam illius corporis infiniti,

 – dicitur quod : Tu ymaginaris quod sint ibi extremitates et
35 non sunt, quia corpus infinitum non habet terminum nec extremum ; dico tamen adhuc quod sit infinita distancia inter illas

10 confirmatur R] confirmatum EV – 15 alterius EV] om. R – 17 a motu EV] add. ab effectu R – 21 inconueniens EV] add. igitur patet etc. R – 24 igitur EV] add. istas dubitationes et ad R – dicitur EV] accipitur R – 32 linee exeunt E] duae lineae existentes VR – 36 dico EV] dato R – sit EV] sic sit R – dico ...distancia EV] dato tamen adhuc quod sic sit, est tamen infinita distancia R.

^a Aristote, *Traité du Ciel* I, 5, dans *Œuvres complètes*, p. 710 [272a22].

lineas protractas in infinitum a centro illius corporis infiniti ad circumferenciam.

– Cum igitur concludis quod: Una pars illius circumferencie nunquam veniret ad locum alterius, cum ibi sit
5 infinita distancia, et infinitum non potest pertransiri,

– respondeo quod: Licet infinitum in potencia (cujus una pars est accepta et alia accipienda) non possit a virtute finita pertransiri – ut dicunt plures de divisione continui, si continuum sit divisibile in infinitum –, virtute tamen infinita potest
10 pertransiri. Similiter autem <si> illud spacium interceptum inter illas duas lineas esset infinitum in actu, et esset acceptum, et ideo non videtur quin per virtutem infinitam intensive posset pertransiri.

<2> Dissolutio autem secunde dubitacionis, que concludit
15 quod ‘tunc sequitur quod motus posset fieri in instanti’. Dico quod illud quod infers pro inconvenienti non est inconveniens nec impossibile, quoniam motus potest fieri in instanti: partes enim motus, quantum ad omnem realitatem quam dicunt, nullam habet repugnanciam ad simul existendum, quoniam sicut motus
20 potest fieri in majori tempore vel in minori indifferenter, sic ille heedem partes motus, que a virtute minori movente fiunt in uno mense, possent fieri a virtute duplici in vigore in dimidio mensis, et in uno die, et in hora una, et sic semper dividendo tempus secundum augmentum virtutis – ergo a virtute infinita potest fieri
25 in instanti. At vero, cum dicis quod ‘motus essencialiter est successivus’, dicitur quod hoc non est verum accipiendo successionem proprie prout una pars cedit altera veniente – ymmo possunt simul stare.

– Et si dicas: Ymmo motus, ut distinguitur contra
30 mutacionem, necessario est successivus et divisibilis, quia mutacio est indivisibilis et simul instantanea,

– dicitur quod: Differentia motus et mutacionis non est in divisibilitate vel indivisibilitate measure nisi per accidens, quoniam motus potest mensurari eadem mensura quam mutacio
35 et econverso, ymmo forte ipsa mutacio, quantum ad suam realitatem, potest manere per tempus et tempore mensurari; similiter autem et motus; – hoc tamen sub dubio tibi relinquo. Differentia ergo mutacionis est in divisibilitate et indivisibilitate

6 licet EV] quodlibet R – cujus VR] add. est – E – 9 virtute V] de virtute E, a virtute R – 10 interceptum EV] inceptum R – 16 dico quod EV] stat in hoc quoniam R – inconvenienti EV] add. et impossibile R – 19 existendum EV] essendum R – 20 sic R] si EV – 21 minori VR] motore E – 27 veniente EV] adveniente R – 31 simul instantanea EV] simultanea R – 34 mensurari VR] mensurare E – quam EV] a qua mensuratur R – 36 tempore R] tempus EV – et indivisibilitate EV] om. R.

motus et mutacionis quantum ad suas realitates proprias, quoniam mutacio est una realitas simplex non divisibilis in plures realitates, cum non sit ut fertur nisi una passiva mocio simplex et indivisibilis in sua entitate et realitate propria, sive raptim transeat
5 sive per tempus maneat; motus autem est quedam realitas divisibilis in plures realitates, quia includit plures productiones seu mociones et translaciones passivas, et in illis est divisibilis – sicut linea est realitas divisibilis, punctus autem est realitas simpliciter indivisibilis, sic mutacio est indivisibilis, motus vero divisibilis.
10 Potest igitur motus mensurari instanti – et de hoc in *Phisicis* prolixior fuit sermo.^a

<3> Dubitacio autem tertia sic dissolvitur, [1] quoniam cum primus motor non agat necessario et naturaliter, sed magis libere et contingenter, potest agere et movere non secundum
15 ultimum potencie sue nec secundum totum conatum suum, et per consequens non ut causa totalis, et poterit motor secundus concurrere cum illo ad movendum. Sed licet ista responsio sit vera supposito quod primus motor agat contingenter, non tamen si ageret necessario – ponamus autem primum motorem vigoris
20 infiniti intensive sive agat libere et contingenter, sive necessario et naturaliter.

[2] Dissolvitur igitur aliter sic predicta dubitacio que accipit quod si primum movens esset vigoris infiniti intensive, quod excluderet omnem aliam causam secundam, cum esset causa
25 totalis effectus et motus: ista est neganda, quoniam, sicut fuit dictum in *Phisicis* et alibi pluries repetitum,^b plures cause totales possunt concurrere ad eundem effectum, similiter autem et una causa totalis et alia non totalis ymmo partialis quantum est de se, accipiendo tamen causam totalem exclusive et non inclusive –
30 causa autem ‘totalis exclusive’ dicitur illa que ex se nata est ponere effectum omni alia causa exclusa per possibile vel impossibile, et ‘parcialis’ per oppositum que ex se non est nata ponere effectum omni alia causa exclusa; totalis autem causa ‘inclusive’ est illa que includit omnes causas in actu conpossibiles et acceptibiles
35 respectu illius effectus, et in isto sensu sic accipiendo causam totalem (sic ‘inclusive’), impossibile est quod plures cause totales sint unius effectus simul. Primus autem motor, si poneretur infinitus in vigore intensive, esset causa totalis ‘exclusive’ et non

2 mutacio EV] una mutacio R – 3 passiva mocio EV] mutacio passiva R – 13 cum primus motor non agat ER] dicitur quod primus motor non agit V – 17 movendum ER] agendum et movendum V – 33 inclusive V] om. E, exclusiva R – 34 conpossibiles EV] possibiles R.

^a Cf. *Physica*, lib. IV, cap. 2, fol. 61 vb sq.

^b Cf. *Physica*, lib. II, cap. 3, p. 51 ra sq.

‘inclusive’, et per consequens possent secundi motores concurrere cum eo ad movendum, ut videtur.

<**Conclusio**> Concludamus igitur primum motorem simpliciter immobilem esse virtutis infinite intensive in vigore, et
5 nichil aliud a primo motore esse virtutis infinite intensive in vigore, licet sint infinita in essendo et etiam in movere (secundum novos philosophos, sed non secundum antiquos).

<An primus motor possit agere secundum ultimum potencie sue>

Habet autem dubitationem ex dictis trahens originem : dictum est enim quod primus motor est infinitus in vigore
10 intensive ; dictum est etiam secundo quod primus motor non movet necessario et naturaliter, sed libere et contingenter ; tunc est dubitacio an primus motor possit agere et movere secundum ultimum potencie sue, et effectum eque perfectum producere sicut si ageret necessario et naturaliter.

15 <1> Fertur autem a quibusdam quod non, quoniam agit secundum iudicium sue rationis et beneplaciti sui, ideo non oportet quod moveat et agat secundum ultimum potencie sue ; virtus autem necessario movens ageret secundum ultimum potencie sue, ideo effectum perfectiorem produceret – non sic
20 autem virtus infinita movens libere et contingenter.

<**Inprobacio**> Palam autem quod istud non est sufficienter dictum, quoniam non querimus si virtus infinita in vigore intensive producat semper secundum ultimum potencie sue illa que contingenter agit, sicut illa que necessario et
25 naturaliter producit et movet (et certum est quod non, quia ex quo libere et contingenter agit, potest agere modo intense, modo remisse, secundum iudicium rationis sue), sed hic querimus an hoc possit ita quod de possibili possit producere effectum perfectiorem qui contineatur in tali causa virtualiter, et quantum
30 possit agere secundum ultimum virtutis sue et vigoris ; et ideo non est responsum sufficienter, quia tantum dictum est de facto et de inesse, non autem de possibili.

<2> Dicamus igitur propositionem affirmativam : quod potencia libere agens et contingenter, sive sit virtutis infinite sive
35 finite, potest agere secundum ultimum vigoris sui, ita quod non posset in effectum perfectiorem.

11 movet EV] agit R – 13 eque perfectum producere EV] om. R – 24 agit EV] producit R – 25 et EV] quoniam R – 28 ita quod VR] om. E – possit VR] om. E – 29 quantum EV] an R – 31 tantum VR] cum E.

[1] Hec probatur sic : illa condicio que non diminuit de
ratione vigoris potencie infinite intensive non diminuit de ratione
productionis et effectus possibilis produci secundum talem
potenciam ; sed condicio libertatis et contingencie non diminuit
5 de ratione potencie active, sive finite sive infinite, ergo nec de
ratione libere et contingentis, nec de ratione necessario et
naturaliter agentis ; sed potencia et virtus infinita intensive in
vigore, si ageret necessario, ageret et moveret secundum ultimum
potencie sue ; ergo et virtus infinita intensive in vigore, libere et
10 contingentem agens et movens, movere potest secundum ultimum
vigoris sui, nec apparet ratio quare magis virtus naturalis agat
secundum ultime potencie sue quam virtus libere et contingentem
agens, nisi quia una virtus agit secundum ultimum potencie sue
necessario et naturaliter et semper de inesse, alia autem libere et
15 contingentem potest agere secundum ultimum potencie sue vel
non agere secundum quod sibi placet.

[2] Amplius autem aliter probatur sic, quoniam si virtus
infinita intensive in vigore libere et contingentem agens non potest
agere secundum ultimum potencie sue, sequitur quod virtus finita
20 potest in equali tempore agere et movere sicut et infinita in vigore –
hoc autem absurdum est, sicut quilibet deducere potest.
Probatio consequencie : quoniam si virtus infinita intensive in
vigore non potest agere in effectum secundum ultimum potencie
sue, sed secundum aliquem gradum certum, sequitur quod aliqua
25 virtus finita poterit aliquem effectum eque perfectum producere,
quoniam per augmentum virtutis finite poterimus devenire usque
ad virtutem que in equali tempore poterit movere et producere,
que tamen erit virtus finita – et sic virtus major non movebit in
minori mensura quam virtus minor, quod est contra
30 demonstrationes Aristotelis septimo *Physicorum* et in pluribus aliis
locis.^a

<Conclusio> Concludamus igitur quod virtus finita sive
infinita intensive in vigore agens libere et contingentem potest
agere secundum ultimum potencie sue, conformiter sicut potencia
35 et virtus movens et agens naturaliter et necessario, et potest
producere effectum perfectissimum quem potest producere, et
movere se velociori motu quam possit movere, et ultra illum
motum non posset motum velociorem causare.

6 contingentis EV] contingentem R – 12 ultime EV] ultimum R – 13 nisi quia VR] neque
E – 15 contingentem EV] add. agens R – 16 agere EV] add. secundum ultimum potencie
sue R – 18 infinita EV] om. R – 22 probatio EV] probo R – 23 agere in effectum ER]
agere effectum V – 30 contra demonstrationes E] contra veritatem et demonstrationes
VR – 34-35 potencia et EV] om. R – se EV] om. R – quam ER] quo V.

^a Aristote, *Physique* VII, trad. cit. p. 295-297 [242b 43 – 243a 32]. Autorité
peu pertinente.

<Ad que se extendat vigor primi motoris>

Dicto de infinitate intensiva vigoris primi motoris, perscrutari restat ad que talis infinitas in vigore se extendat. Palam autem quod non se extendit ad producendum alium motorem equalem sibi in natura et vigore, distinctum ab ipso essentialiter et
5 realiter re absoluta, sive ille alius motor ab eo productus sit ejusdem rationis cum eo et numeraliter distinctus, sive alterius rationis ab illo. Hec namque propositio superius libro secundo sufficienter est probata, quoniam ibi factus est sermo de inplurificabilitate primi motoris, et quod simpliciter primus motor
10 est inplurificabilis – nec est necessarium aliquid hoc addere. Inquiramus igitur ad quid virtus ejus infinita intensive in vigore se extendat.

<1> Propositio igitur una sit talis: virtus infinita primi motoris se extendit a producendum infinita extensive secundum
15 multitudinem.

[1] Hec probatur, quoniam, que nullam repugnanciam habent ad simul coexistere et esse, nullam videretur habere repugnanciam ad simul produci, et specialiter a virtute infinita in
20 vigore; sed infinita singularia permanencia ejusdem rationis nullam habent repugnanciam ad simul esse et coexistere, cum nullam habeant oppositionem; ergo talis virtus infinita in vigore potest producere infinitam multitudinem individuorum infra eandem speciem.

[2] At vero aliter probatur minor (quod talia singularia
25 infinita nullam habeant repugnanciam), quoniam ubi major pluralitas non habet majorem repugnanciam quam minor pluralitas, nec infinita pluralitas habet aliquam repugnanciam. Confirmatur, quoniam si infinitas numeralis talium singularium haberet repugnanciam, aut haberet infinitam repugnanciam, aut
30 finitam; non finitam, quoniam finita repugnancia non videtur esse causa quare infinita adinvicem repugnant; nec repugnancia infinita, quoniam infinita repugnancia constituitur ex infinitis repugnanciis secundum numerum (sicut infinita linea constituitur ex infinitis lineis secundum quantitatem et infinitis secundum
35 numerum), sed infinite repugnancie secundum numerum includunt repugnanciam cujuslibet individui ad quodlibet individuum; ubi autem est repugnancia cujuslibet individui ad

I infinitate intensiva vigoris *EV*] infinitate vigore sive vigoris intensiva *R* – 13
infinita *EV*] productiva *R* – 17 habent *VR*] habet *E* – ad simul coexistere *ER*] ad
simul existendum vel ad coexistere *V* – 21 oppositionem *EV*] operacionem *R* – 25
ubi *VR*] ibi *E* – major *EV*] auctor *R* – 35 infinite *VR*] *om. E.*

quodlibet individuum, non possunt plura individua coexistere simul in aliquo numero nec finito nec infinito ; non autem est sic in proposito, quoniam plura individua coexistunt simul saltem in aliquo numero finito ; ergo infinitas numeralis talium singularium
5 non habet repugnanciam nec finitam nec infinitam, ergo absolute videtur possibilis.

[3] Amplius autem probatur quod non sit in multitudine infinita singularium repugnancia infinita, quia sicut se habet repugnancia infinita ad multitudinem infinitam, ita repugnancia
10 finita ad multitudinem finitam – quia sicut negacio infinita ad affirmacionem infinitam, ita negacio finita ad affirmacionem finitam – ; sed multitudo finita simul non includit repugnanciam finitam, quod patet de se ; ergo multitudo infinita non includit repugnanciam infinitam nec repugnanciam finitam, ut patet de se,
15 ergo nullam includit repugnanciam.

<Dubitacio> Habet autem dubitacionem ex dictis trahens originem : quoniam si est dare multitudinem infinitam singularium sub aliqua specie, vel illa adequabunt totam illam speciem vel non ; si non, tunc non sunt infinita, quoniam aliqua
20 alia possunt addi que sub eadem specie continentur, infinito autem nichil est majus, nec infinito in actu nichil est majus ; si sic, quero an duo singularia de illo infinita multitudine possent annihilari – et patet quod sic, quoniam omne producibile est annihilabile, et specialiter in natura limitata ; quero de residuo an
25 sit finitum vel infinitum – non finitum, quia tunc ex illis et aliis duobus prius existentibus non fieret una multitudo infinita, quoniam ex finitis non fit infinitum ; si dicas quod sit infinitum, ergo sequitur quod adequat totam suam speciem, et per consequens illa duo que sunt annihilata non continebantur sub
30 illa specie, quod falsum est per suppositum.

<Dissolucio> Dissolucio autem hujus dubitacionis facilis est, et stat in hoc quod infinitas numeralis est in duplici differencia : quedam enim est infinitas numeralis actualis secundum quid, scilicet non tot quin plura cum quod acceptum
35 est est infinitum, cum per ablacionem cujuslibet partis finite (eciam secundum eandem quantitatem) tale infinitum vel talis multitudo non posset consumi, et talis multitudo infinita non adequat totam suam speciem, quia non sunt tot quin plura, et tali multitudini infra eandem speciem bene posset fieri addicio, sicut

I ubi autem...individuum VR] om. E – 7 sit VR] sint E – 11 affirmacionem VR] negacionem E – negacio finita VR] affirmacio infinita E – 12 finitam VR] infinitam E – 25 finitum VR] infinitum E – 26 fieret EV] fiebat R – 34 scilicet non tot quin plura EV] si non sunt tot quin possit plura esse R – tali EV] in tali R.

dictum est in libro secundo hujus *Theologie naturalis*;^a genus
secundum infinitatis seu multitudinis infinite est infinitas actualis
simpliciter, et est illa cui nulla potest fieri addicio infra eandem
speciem, quia continet actu omnia sua singularia accepta et
5 acceptibilia, et talis infinitas simpliciter dicitur quod ‘tot sunt quod
non plura’, et ista adequat totam suam speciem, et si tu abstrahas
duo vel tria, quod remanet non sit infinitum infinitate simpliciter,
licet sit infinitum infinitate secundum quid – secundum quod
supra fuit expositum. Primus igitur motor potest producere
10 multitudinem infinitam, quia talis multitudo infinita nullam
includit repugnanciam nec finitam nec infinitam.

<2> Proposicio secunda sit talis : primus motor potest
producere magnitudinem infinitam. Hec probatur, et probacio
ejus apparet ex prima proposicione : quoniam si multitudo infinita
15 secundum numerum est possibilis in actu, ergo et magnitudo.
Probatur consequencia, quoniam ex illa multitudine infinita potest
fieri unum quantum et una magnitudo ; palam autem quod talis
magnitudo resultans ex illis infinitis quantitibus parcialibus
distinctis secundum numerum erit infinita magnitudo.
20 Exemplum : si ex infinitis lineis bipedalibus distinctis secundum
numerum per unionem constitueretur una linea continua,
manifeste patet quod illa linea non esset finita, ymmo esset
necessario infinita. Consequencia ergo ista est necessaria : quod si
est multitudo infinita quantum possibilis, sequitur quod
25 magnitudo una infinita erit possibilis, et per consequens possibile
est dare corpus quantum infinitum, quoniam sicut est dare lineam
infinitam, sic et superficiem infinitam et corpus infinitum.

<Dubitaciones> Habet autem dubitationem magnam sic
dicendo, [1] quoniam sicut linea recta per te potest esse infinita,
30 sic eciam et linea circularis potest esse actu infinita, ut videtur ;
hoc est falsum, quia circularis linea termino vel terminis clauditur :
quod autem est terminatum et clausum non est infinitum, ergo
linea circularis non potest fieri infinita. Adhuc autem patet de
triangulo et quadrangulo, et bicubito et tricubito : quoniam, cum
35 sint figure, quodam termino clauduntur.

[2] Dubitacio autem alia sequitur ponendo multitudinem
infinitam, sive secundum numerum sive secundum

5 dicitur EV] om. R – 7 tu abstrahas EV] substrahas R – quod ... infinitum EV]
illud quod jam remanet jam non est infinitum R – 8 secundum quod EV] eo quo R
– 18 quantitibus EV] quantibus R – 20 bipedalibus ER] bipedibus V – 23 ergo
VR] probatur E – 30 sic eciam...ut videtur EV] hoc est falsum R – 31 circularis
linea ER] omnis figura V – 32 infinitum VR] finitum – E multitudinem infinitam
EV] magnitudinem actu infinitam R.

^a Cf. *supra*, p. 329 sq.

magnitudinem : quoniam tunc sequitur quod pars sit equalis toti, et convertitur consequencia, quod est contra illud principium ‘omne totum est majus sua parte’, quod tamen est principium per se notum (vel conclusio deducta ex principio per se noto).

5 <**Dissolucio**> Dissolucio autem istorum dubiorum
possibilis est, [1] nam dubitacionis prime dissolucio stat in hoc,
quod cum dicitur quod figura circularis potest esse actu infinita,
dicitur quod potest esse actu infinita privative, scilicet per
privacionem terminorum : figura enim circularis nullum habet
10 terminum in actu, quoniam in circulo nullus est terminus nec
punctus in actu, sed omnia puncta sunt in circulo in potencia,
sicut omnia puncta que sunt infra lineam rectam continuam sunt
ibi in potencia et nullum in actu distinguente, licet sint ibi in actu
essenciali et entitativo ; patet igitur quod circulus quicumque,
15 quantumcumque minimus, est infinitus privative.

– Sed quoniam de infinitate tali non querimus, sed tantum
de infinitate positiva, sicut dicitur quod linea recta potest esse
infinita positive includens in se partes ejusdem quantitatis infinite,
nunquid circulus potest esse actu infinitus ?

20 – Respondeo : Dico quod sic, et ratio est ista : quoniam
sicut ex finita recta linea potest fieri linea circularis finita, ita
videtur quod ex linea recta actu infinita potest fieri linea circularis
actu infinita – eadem enim ratio est hic et ibi ; si autem ex linea
recta infinita est facta linea circularis, palam quod talis circularis
25 esset actu infinita, cum tota entitas et omne positivum linee quod
erat in linea quando erat recta modo sit ibi quando linea facta est
circularis.

– At vero, cum dicis quod ‘linea circularis termino vel
terminis clauditur, cum sit figura quedam, quod autem termino
30 vel terminis clauditur finitum est’,

– respondeo et sic : Dicitur primo quod aliquid potest bene
termino vel terminis claudi et tamen erit realiter infinitum, sicut
dictum fuit in *Physicis* (capitulo de tempore in tractatu de mundi
eternitate)^a : ibi enim dictum fuit quod linea recta clausa infra duo
35 puncta in actu potest esse realiter et positive infinita, licet
formaliter et denominative sit finita ab illis duobus punctis
finientibus ipsam. Exemplum : ymaginemur unam lineam rectam

3 quod tamen EV] quoniam R – 5 dubiorum V] dubitatorum E, dubitacionum R – 6
possibilis EV] facilis R – prime VR] per se E – 7 potest EV] non potest R – 8
dicitur EV] dicendum R – 9 circularis EV] circulariter R – 18 infinite EV] infinitas
R – 20 dico EV] de dico vel deduco (?) R – 21 finita EV] actu R – 31 et sic EV]
dupliciter R – 32 realiter EV] om. R – 33 de tempore EV] om. R – in EV] et R – 35
in actu EV] om. R.

^a Cf. *Physica*, lib. VII, cap. 1, fol. 70 ra sq.

infinitam per longitudinem, auferatur ab illa una linea unius pedis
ex utraque parte ; patet quod tunc residuum clauderetur infra duo
puncta in actu, et tamen residuum adhuc erit infinitum realiter,
quoniam illud est infinitum quod, per ablacionem partis finite,
5 secundum eandem quantitatem consumi non potest, quoniam
omne finitum consumi potest per ablacionem partis finite
secundum eandem quantitatem. Palam igitur quod, dato quod
linea circularis sit clausa infra terminos, non inpedit quin sit
infinita.

10 Adhuc autem quod dicitur ‘figura termino clauditur’, dicitur
[a] quod hec non est diffinicio figure in communi, sed tantum
figure finite. Iterum dicitur quod verum est quod illud quod
termino clauditur est finitum si claudatur termino intrinseco, sicut
linea puncto, non autem si termino extrinseco ; circularitas autem
15 seu figura qualitas est, et ideo non est terminus intrinsecus alicujus
linee sive recte sive non recte. [b] Responsio secunda sit talis :
quod figura, cum sit quedam qualitas realiter distincta a linea
quacumque et a quantitate, et quantitas sit prior, sequitur quod
nulla est repugnancia quin sit talis linea circularis sine quacumque
20 figura, ita quod non erit ibi aliqua figura formaliter sed tantum
materialiter et fundamentaliter.

Quod autem additur de bicubito et tricubito, dicendum
quod non sunt species quantitatis sed magis relacionis, et ideo
nichil ad propositum de quantitate quin possit esse infinita. Vel
25 potest dici, sicut statim dictum fuit, quod quantitas, cum sit prior
quacumque figura, virtute infinita primi motoris poterit sine omni
figura fieri et esse.

<3> Proposicio tertia sit talis : virtus infinita in vigore
potest producere aliquid infinitum intensive. Hec proposicio patet
30 ex prima et secunda proposicione, quoniam si potest producere
infinitam multitudinem sub eadem specie et infinitam
magnitudinem, sequitur quod potest producere infinitam
entitatem intensive : si enim potest producere infinitos calores et
illos ad invicem unire, sequitur quod ignis ex infinitis illis
35 caloribus erit calor infinitus intensive, quoniam calor decem
graduum intensior est quam calor novem graduum, et novem
quam octo, et octo quam septem, et sic in infinitum – ergo
sequitur quod calor iste erit infinitus intensive.

<Dubitaciones> – Et si arguas [1] quod tunc dicet
40 perfectionem infinitam, quoniam calor quanto intensior, tanto

*I auferatur EV] affirmatur R – 3 infinitum EV] actu infinitum R – 5 secundum R]
om. EV – 6 partis EV] temporis R – 8 sit EV] adhuc sit R – 23 relacionis EV]
relativorum (?) R – 27 et EV] add. etiam R – 29 aliquid VR] aliquid E – 34 ignis
ex EV] ignis ille constitutus ex R.*

perfectior, ergo infinitus intensivus in infinitum perfectus. [2]
Confirmatur per idem de cognitione : quoniam possibile est dare
unam intellectionem actu infinita intensive, et per consequens
intellectus posset comprehendere primum motorem et intelligere
5 quantum intelligibilis est, quod est falsum, quoniam a nullo
intellectu limitato et finito comprehendi potest nec apprehendi
quantum intelligibilis. [3] Et adhuc autem sequitur quod talia
infinita intensive non essent in aliquo genere : omne autem ens
limitatum et finitum est in aliquo genere cum ens limitatum
10 dividatur in decem prima genera.

– Dissolutio autem istarum facilis est : nam cum dicis [1]
quod ‘calor infinitus intensive esset perfectus’, simpliciter
negandum est, sed tantum esset perfectus secundum quid, quia
infra propriam speciem et in genere et non extra genus, et talis
15 infinitas non videtur dicere perfectionem simpliciter, cum non sit
infinitas simpliciter sed tantum secundum quid.

[2] Quod autem additur de intellectione, dicendum est
conformiter sicut de calore : quod non esset infinita simpliciter, et
per consequens per talem intellectionem non comprehenderetur
20 primus motor quantum comprehensibilis est.

[3] Nec valet quod dicis, quod ‘nullum infinitum est per se
in genere’ : patet quod istud non videtur de infinito secundum
quid. Linea autem infinita secundum quid est per se in genere
sicut linea finita, cum sunt ejusdem rationis et habent eandem
25 diffinitionem ; diffinico autem constat ex genere et differentia,
ergo sequitur quod tale infinitum secundum quid potest esse per se
in genere.

At vero, cum tu arguis quod ens finitum et limitatum est
commune ad decem genera prima, quoniam ens infinitum quod
30 dividitur contra ens finitum quod commune est ad decem genera
est infinitum simpliciter, claudens in se equipollenter omnes
realitates decem generum, ymmo omnium, et est ipse primus
motor qui est infinitus simpliciter ; sed infinitum quod clauditur in
genere non est infinitum simpliciter, sed tantum secundum quid,
35 nec claudit infra se nec formaliter nec equivalenter omnia alia
illius generis – sicut calor infinitus intensive non claudit infra se
nec formaliter nec equivalenter seu perfectionaliter omnes
realitates de genere qualitatis, quia non frigiditatem, nec calorem,
nec intellectionem, et sic de aliis.

I intensivus EV] intensivus R – perfectus EV] perfectius R – 8-9 omne... genere EV] omne quod est in aliquo genere est ens limitatum et finitum R – 14 extra genus R] extra genere EV – 15 non EV] om. R – perfectionem EV] om. R – 22 per se in genere patet EV] in genere quia per se patet R – quod EV] om. R – 32 omnium ER] etiam omnem entitatem V – 35 equivalenter EV] equipollenter et perfectionaliter R – alia EV] illa R – 37 equivalenter EV] equipollenter R – seu EV] et R – frigiditatem EV] omnes frigiditates R.

**<An potencia primi motoris possit
evacuari>**

Predictis autem adiciendum, suppositis que dicta sunt quod
'primus motor possit producere infinitum in actu, et secundum
multitudinem et magnitudinem, et intensive et extensive', an
5 evacuari possit totaliter, sic quod tot faciat secundum
multitudinem quod amplius nichil facere possit, et effectum ita
intensum et perfectum quod perfectionem non posset facere –
hec enim magnam includunt difficultatem, scilicet quod primus
motor tantum faceret in uno die quod hoc facto nichil amplius
10 posset facere, et isto modo intelligimus potentiam ejus evacuari.

Debes tamen advertere quod non intendo dicere quod si
primus motor produceret in actu omnia producibilia per ipsum, et
quidquid est contentum in virtute sua activa, et quod omnia
essent posita in actu, quin adhuc posset producere, ymmo semper
15 posset producere in infinitum; nichil tamen novum produceret,
sed quod erat productum, facta interruptione, iterum posset
producere, et iterum corrumpere, et iterum producere, et sic in
infinitum; nichil tamen de novo posset producere quod alias non
fuisset productum.

20 Exemplum pono tibi de permanentibus, deinde de
successivis: de permanentibus sic quod posset producere tot
homines quot sunt in potencia producibiles, sic quod non posset
plures homines producere nec simul nec successive, quoniam
homines omnes clauderentur infra illam multitudinem hominum,
25 et sic produceret tot quod non posset producere plures; si tamen
aliqui illorum jam productorum essent corrupti et annihilati, illos
posset iterum producere et reparare in infinitum, nullum tamen
hominem de novo posset producere quin alias fuisset productus.
Exemplum eciam de successivis: primus motor virtute sua
30 infinita posset revolvere celum tot revolucionibus et omnibus
revolucionibus quibus celum est revolubile, et per consequens
indefinitis revolucionibus, et tot quod non pluribus revolucionibus
posset revolvi; posset tamen adhuc in infinitum movere celum et
revolvere, non novis revolucionibus sed eisdem quibus prius:
35 facta interruptione, iterum eisdem revolucionibus posset in
infinitum movere.

7 facere ER] ferre V – 20 tibi EV] add. primo R – 22 homines ER] species V – 25
et sic VR] secundo E – 31 consequens R] add. in EV – 33 movere EV] om. R – et
EV] om. R – 36 movere EV] revolvere R.

Attamen debes intelligere quod non intendo dicere quod primus motor posset omnia producere quecumque sunt producibilia ab illo in uno instanti, sed in aliquo tempore determinato, ut infra unum annum, vel mensem, vel diem – non
5 curo dum tamen infra tempus finitum, ita quod tantum posset producere in uno die quod et postea nichil posset producere, nichil dico novum, licet possit producere illud idem facta interruptione; et sic intelligo potentiam alicujus producentis evacuari extensive. Intensive vero eam evacuari intelligo si
10 produceret effectum perfectissimum quem posset, sic quod perfectiorem effectum producere non posset.

<Probacio> Posicionem igitur sic intellectam volo tibi evidenter demonstrare. <1> Prima igitur propositio sit talis: agens naturale et necessario agens potest producere omnia
15 producibilia ab ipso, et ejus potencia et virtus potest evacuari extensive. Hec probatur sic: omne agens naturaliter et necessario, approximatis passis, agit secundum ultimum potencie sue; ergo si approximetur sibi passa omnia et receptiva, evacuabitur potencia ejus et producet omnia producibilia que continentur in virtute sua.
20 Antecedens concessum est ab omnibus, et patet eciam quoniam ex quo agens naturaliter agit et necessario, non est in potestate sua producere tot et non plura; consequentia est manifesta, quoniam ex quo omnia receptiva et passa sunt ibi equaliter approximata, vel producet in omnibus equaliter vel in nullo, quoniam idem est
25 judicium de omnibus, nec est ratio quare magis in uno quam in omnibus; confirmatur, quoniam, si agit in aliquibus et in aliquibus non, cum agat secundum ultimum potencie sue nunquam in aliis poterit postea producere, quoniam nullum agens potest agere ultra ultimum potencie sue. Et pono tibi exemplum: si igni, qui
30 necessario et naturaliter agit presente receptivo et disposito, essent omnia combustibilia approximata – quecumque sint illa – et que sunt possibilis, et essent sibi equaliter approximata, certum est quod omnia combureret equaliter (quoniam eadem ratione qua unum, combureret et aliud), vel nullum; non est dicendum
35 quod nullum, ergo omnia, et sic ejus potencia esset evacuata ita quo de cetero nichil posset comburere quod alias combustum non fuisset ab igne; posset tamen in infinitum comburere facta interruptione in combustilibus, et ipsis reparatis, et iterum eidem igni approximatis.

2 quecumque EV] que R – 6 in uno die ER] add. immo motum vel tempus posset producere in uno die V – quod ER] om. V – 9 intensive vero eam evacuari EV] vel intensive R – 13 evidenter demonstrare EV] e. declarare V ostendere evidenter sive probare R – 16 hec probatur sic EV] et hoc sic proba R – 23 ibi EV] sibi R – 26 agit EV] add. et producit R – 30 presente ER] presentetur V – 32 que sunt possibilis ER] quecumque sunt compassibilia V.

– Et si arguas: Nunquid, si stупpa igni de novo
approximaretur, eam combureret? Sequitur quod non per te qui
ponis ejus virtutem totaliter evacuatam esse – hoc est absurdum,
scilicet quod ignis approximatus stuppe eam non comburat: quid
5 enim inpediret eum ne comburet? Si autem dicas quod sic, ergo
ejus potencia non est evacuata, cujus oppositum tu dicebas,

– respondeo tibi: Attamen istud procedit ex falsa
suppositione. Supponit enim quod aliqua stupa de novo posset
approximari igni que alias approximata sibi non fuisset, et quod
10 aliquod combustibile sibi posset approximari quod alias non
fuisset approximatum – quod est falsum et impossibile, quoniam
in propositione supponebatur quod omnia combustibilia,
quecumque sint illa, essent sibi approximata; si autem omnia
combustibilia essent sibi approximata, jam de novo non posset
15 sibi aliquod combustibile approximari quod alias non fuisset sibi
approximatum, et per consequens nec aliqua stupa; si igitur aliqua
stupa de novo approximatur, non erit nisi una de illis que alias
fuerit combusta et postea reparata, et concedo quod illam possit
comburare interruptione facta, et hoc in infinitum; sed nec illa
20 stupa esset simpliciter nova, nec combustio, nec ignis genitus in
illa; et sic apparet conclusio predicta: quod potencia agentis
naturalis evacuari potest.

<2> Proposicio secunda sit talis: agens naturale potest
habere potenciam adequatam intensive, et potest ejus potencia
25 evacuari intensive. Hec patet ex precedenti, quoniam infra illum
numerum effectuum est ille effectus perfectissimus et
intensissimus, quoniam ex quo omnia producit que sunt
producibilia ab ipso, sequitur necessario quod ille effectus
perfectissimus sit ibi contentus. Adhuc patet quoniam si omnes
30 illi effectus sunt universales, quod ex illis resultabit effectus
perfectissimus.

<Ad propositum applicando> Ad propositum igitur,
dicamus de primo motore an ejus potencia possit evacuari et
intensive et extensive.

35 <1> Proposicio igitur prima sit talis: potencia primi
motoris potest evacuari extensive, sic quod potest producere tot
quod non plura nisi facta interruptione, eo modo quo supra
expositum est.

*I igni EV] sibi R – 3 virtutem EV] potenciam R – 7 attamen EV] om. V,
argumentum R – procedit EV] producit R – ex EV] quod R – 13 sint EV] om. R –
14 essent sibi approximata EV] om. R – 19 interruptione EV] vix leg. add. potencie
R – 21 conclusio ER] contra V – 22 potest VR] om. E.*

[1] Hec probatur sic : omne producens cujus producibilia omnia sunt in actu posita vel ponibilia in aliqua certa mensura, in illa mensura habet producens productionem adequatam, ita quod nichil novum potest amplius producere eo modo quo supra dictum fuit ; subjectum includit predicatum, quoniam ex quo omnia ponibilia per ipsum sunt posita, nichil novum ultra potest produci aliud ab illis quin esset contentum infra ambitum illorum et per consequens non esset novum. Proposicio minor sit talis : sed omnia producibilia a primo motore infinito in vigore sunt ponibilia in aliqua certa mensura et in actu, ut mensura unius anni vel unius diei (non curo), ergo primus motor potest habere potenciam adequatam extensive. Hec proposicio minor sic probatur, quoniam omnia producibilia a primo motore infinito in vigore possunt existere in actu in aliqua certa mensura, ut infra unum annum vel unum mensem, ergo et produci possunt in illa mensura, quia non est majus inconueniens quod in illa mensura producantur quam in illa mensura existant. Palam autem de permanentibus quod in aliqua certa mensura possunt simul existere, ymmo fertur quod simul in uno instanti, sicut omnes homines possunt simul existere, ymmo quia ibi major pluralitas non infertur nec includit majorem repugnanciam ad simul existendum quam minor pluralitas, ergo nec infinita pluralitas concludet repugnanciam ad simul existendum. Palam autem quod non plus repugnat quam simul in uno instanti sint mille homines quam centum vel decem, ergo nec infiniti, ergo infiniti homines possunt simul existere. Conformiter autem dicendum est de hiis que non possunt esse simul in uno instanti in aliquo subjecto, sed successive, sicut forme contrarie et opposita privative : ex quo enim in talibus major pluralitas non infert majorem mensuram quam minor pluralitas, ergo nec infinita pluralitas inferret majorem mensuram quam minor pluralitas ; ergo si idem subjectum potest esse album et nigrum infra unum diem (et album et nigrum, et fustum et pallidum), et sic de aliis, ita posset esse sub formis oppositis infinitis vel infinities sumptis infra unum diem.

[2] Racio secunda ad proposicionem predictam sit talis : agens naturale potest habere potenciam adequatam extensive, ergo et primus motor. Antecedens patet ex predictis, consequencia est de se manifesta, quoniam non minus est potens primus motor ponere sua producibilia in actu, cum sit vigoris infiniti, quam agens naturale.

2 posita EV] om. R – 7 quin EV] quoniam R – 10 et EV] om. R – 18 certa EV] om. R – 19 simul EV] om. R – sicut EV] sic R – 20 ymmo EV] om. R – 21 infertur EV] infert R – 25 infiniti homines EV] omnes R – 27 esse EV] om. R – 28 privative VR] privativa E – 33 fustum EV] fuscum R – 40 in actu EV] om. R.

[3] Racio tertia sit talis : si primus motor esset producens naturaliter et necessario, sequeretur quod ejus potencia posset evacuari, quia ageret secundum ultimum potencie sue ; ergo et modo quando agit libere et contingenter potest ejus potencia
5 evacuari, quoniam potest agere secundum ultimum potencie sue : licet non actu agat secundum ultimum potencie sue, agere tamen potest, quia videtur gratis dictum quod agens naturale agit secundum ultimum potencie sue et quod libere et contingenter agens non possit agere secundum ultimum potencie sue, cum
10 contingencia et libertas non diminuant de racione potencie. Ex hoc patet manifeste quod potencia primi motoris totaliter evacuari potest eo modo quo supra dictum fuit.

<2> Proposicio secunda sit talis : primus motor potest
15 habere potenciam adequatam intensive. Hec probatur ex precedenti, quoniam perfectissimus effectus quem primus motor producere potest continetur infra ambitum illorum producibilium, et omnia sunt ponibilia in ipso in aliqua certa mensura, ut probatum fuit supra, etc.

<Dubitationes>

20 Dubitationes autem graves atque difficiles ad solvendum oriuntur ex predictis.

<1> [1] Prime igitur dubitationes que oriuntur ex predictis sunt de entibus successivis, scilicet motu et tempore ; [2] secunda de formis oppositis sibi invicem succedentibus in eadem materia
25 vel subjecto ; [3] alie sunt de divisione continui.

[1] [a] Prima igitur dubitacio est de tempore, quoniam per illa que dicta sunt quod potencia primi motoris posset evacuari totaliter infra aliquam determinatam mensuram, ut infra mensem, sequitur quod primus motor posset facere omnes partes temporis
30 infra unam determinatam mensuram, ut infra unum mensem, ita quod totum tempus clauderetur infra unum mensem – hoc autem est impossibile, ergo illud ex quo sequitur. [b] Dubitacio secunda sit talis : tu dicis quod infra certam mensuram potest primus motor producere totum tempus – quero a te si post illud tempus
35 jam totum factum posset facere aliquam mutacionem vel motum ; videtur quod sic, quia hoc habes dicere secundum predicta ; cum igitur omnis mutacio et motus requirant tempus, necessario sequitur quod post illud totum tempus quod ponebatur fuisse productum potest aliud tempus produci ; aut igitur illud tempus

7 quia EV] sed hoc R – 23 secunda EV] alie R – 25 alie EV] add. autem dubitationes R – sunt EV] om. R – 34 post EV] om. R – 36 secundum predicta EV] quod prius dicta R.

est totaliter novum, et sic habetur propositum, aut non est
totaliter novum sed alias productum et preteritum et iterum
reparatum – hoc autem est impossibile, quoniam preteritum non
potest reparari, quoniam, secundum Aristotelem, hoc solo
5 privatatur primus motor : ingenita facere que facta sunt. [c] Tercia
ad idem : accipio totum illud tempus quod tu ponis esse
productum in certa mensura, ut in mensura unius mensis ;
claudatur infra duos terminos, quia infra duo instancia ; sequitur
quod totum tempus erit finitum, nec poterit esse infinitum – quod
10 est falsum. [d] Adhuc autem quarto sequitur quod preteritum
esset futurum, et econverso, quod videtur impossibile.

[2] Dubitatio secunda principalis est talis : de formis
succedentibus contrariis vel privativis que possunt sibi invicem
succedere modis infinitis infinitis, ideo non videtur quod earum
15 successio adinvicem possit evacuari in aliqua certa mensura, sed
semper in infinitum possunt sibi succedere, sic ut aqua potest
transire infinitis de frigiditate in caliditatem et econverso, et sic
de aliis formis succedentibus in eadem materia – ut forma unius
elementi potest succedere in infinitum in eadem materia forme
20 alterius elementi, et similiter forma unius mixti potest succedere
in infinitum forme alterius mixti.

[3] Dubitatio tertia est de divisione continui, que nulla
virtute potest evacuari : quoniam aut fieret resolutio, aut staret
divisio ad divisibilia, et sic non esset divisio evacuata, aut staret ad
25 simpliciter indivisibilia et tunc continuum esset compositum ex
punctis, quod est impossibile et contra philosophiam Aristotelis et
demonstrationes ejus in *Phisicis*.^a

<2> Dubitationes autem contra secundam propositionem
(quod primus motor potest habere potenciam adequatam
30 intensive) sunt due. [1] Prima sit talis : nullum unum individuum
potest adequare totum ambitum sue speciei, cum addat propriam
differenciam individualem ad speciem ; differencia autem
individualis facit differre ab hiis que sunt ejusdem rationis, ergo
preter illud alia sunt possibile ; illa autem possent ei apponi, puta
35 gradus albedinis, ergo etc. [2] Dubitatio secunda sit talis :
producatatur ignis a primo motore intensive infinitus ; ostendo tibi
quod iste ignis adhuc potest intendi. Probacio sit : igni intensive
infinito approximetur stappa – certum est quod generabit in ea

7 mensura VR] mensis E – 16 aqua VR] aliqua E – 22 tertia VR] prima E – 23
virtute VR] virtus E – 34 illa...apponi EV] ita quod possent ei opponi R – 37
intendi EV] add. remiti R – 38 approximetur EV] approprietur R.

^a Aristote, *Physique* VI, trad. cit. p. 255 sq. [231a 21 sq.].

ignem et calorem, et ille ignis genitus posset apponi illi igni priori, et similiter calor calori priori, et per consequens prior ignis intenditur; igitur qui ponebatur intensive infinitus non erat effectus adequatus intensive virtuti primi motoris, nec evacuabat
5 ejus potenciam, cum ignem perfectiorem posset producere.

Hee igitur sunt dubitationes difficiles que occurrunt contra predictas propositiones.

<Dissolucio>

Dissolucio autem illarum, licet sit difficilis, non tamen impossibilis.

10 <1> [1] [a] Prima namque, que accipit de successivis et in speciali de tempore quod partes tocius temporis non possunt fieri in aliqua certa mensura, ut infra spacium unius anni vel mensis, non inedit predictam propositionem affirmativam. Nam a sic dubitante querendum est quid intelligit per tempus: aut aliquid
15 precise in anima, sicut dicunt plures – et tunc manifestum est quod tempus secundum se totum et secundum omnes partes suas fieri potest in uno die, ymmo in instanti simul, cum ut sic non habeat nisi esse-cognitum vel esse-denominatum a cognitione. At vero, si ponat quod tempus sit una res extra animam, tunc vel erit
20 idem realiter quod motus, vel erit realis passio motus ut non sit aliud quam coexistencia parcium motus ad eternitatem; si primum detur, sequitur quod tempus secundum omnes partes suas possit fieri in aliqua certa mensura, quoniam omnes partes reales ipsius motus possunt fieri in aliqua certa mensura, ut infra
25 unum mensem, ymmo motus posset fieri in instanti sicut in *Phisicis* dictum fuit^a – et patet, quoniam si columpna existens in aere in instanti annihilaretur, aer circumstans repletet locum ejus in instanti, et per consequens esset motus in instanti, vel esset dare vacuum, quod non conceditur communiter. Palam autem
30 quod, si tempus ponatur non esse idem realiter cum motu, sed quod sit ejus passio phisica aut quod sit coexistencia parcium motus ad eternitatem, ut dictum est, adhuc videtur quod partes temporis potuerunt fieri in aliqua certa mensura, quoniam in illa mensura in qua fierent partes motus: quia in quacumque mensura
35 possunt fieri partes motus, possunt eciam fieri ille coexistencie que sunt ipsum tempus realiter.

[b] Addis autem secundo quod, posito quod totum tempus esset productum in aliqua certa mensura ymaginata, tu queris si

3 intenditur EV] intenderetur R – qui EV] ignis qui R – 19 una EV] vera R – 26 si R] om. EV – 31 aut EV] ut R.

^a Cf. *Physica*, lib. IV, cap. 2, fol. 61 vb sq.

primus motor posset facere unam mutacionem vel non.
Respondeo tibi : Dico quod posset facere unam mutacionem, non
tamen novam sed iterum reparare jam factam. Et cum ultra dicis
'mutacio requirit tempus vel instans', concedo et ideo sicut redit
5 mutacio ita redit coexistencia ejus ad primum motorem, quoniam
non est majus inconveniens de uno quam de alio, et sic nichil
habes contra proposicionem.

[d] Quod autem adhuc dicis, quod 'tunc preteritum esset
futurum et econverso', quod dicis esse impossibile, respondeo
10 quod non habeo pro inconvenienti quin preteritum quantum ad
totum positivum reale quod dicit possit esse futurum, et
econverso, licet non quantum ad negacionem connotatam vel
cointellectam : preteritum enim connotat negacionem presentis et
futuri, et eciam connotat non existenciam, et quantum ad talia
15 connotata non potest fieri quod preteritum sit futurum et
econverso ; tamen quantum ad illud positivum quod dicunt non
est verum.

[c] At vero, cum adhuc dicis quod 'si ponatur quod totum
tempus sit productum in aliqua certa mensura, ut in mensura
20 unius mensis, sequitur quod erit infra duo instancia, et per
consequens erit finitum', respondeo tibi quod, dato quod ita esset
sicut tu arguis, adhuc non impediretur quin tempus esset
essencialiter infinitum, licet denominative esset finitum – sicut
dictum fuit in *Phisicis* de eternitate motus et temporis.^a Aliter
25 autem diceretur quod illud tempus non clauderetur infra duo
instancia, quoniam quodlibet instans est principium futuri et
terminus preteriti que, illo casu posito, non habent ibi locum,
quoniam primus terminus et primum instans illius temporis non
est terminus nec finis alicujus preteriti, quia illud instans non est
30 continuativum sed iniciativum, sicut patet de puncto in principio
linee finite si esset ibi ; sed nullum ibi instans, cum de racione
cujuslibet instantis sit quod sit finis et principium.

[2] Dubitacio autem secunda : de formis oppositis sibi
invicem succedentibus in eadem materia modis infinitis infinitis,
35 dissolvitur sic : quoniam non intendo dicere quod successio
talium formarum fieret in instanti, quoniam hoc est impossibile,

2 dico EV] et dico R – 3 posset facere...tamen ER] sic sed non V – 5 coexistencia
VR] coexistencia E – 11 positivum ER] om. V – positivum reale EV] r. et p. R – 14
connotat EV] cognotat R – 15 fieri EV] simplex R – sit EV] et R – 20 sequitur
quod erit EV] clauditur R – 23 esset esencialiter EV] realiter esset R – 26 quodlibet
EV] licet R – principium EV] unum principium R – 27 casu VR] tamen E –
habent ER] sinunt V – 29 instans ER] accidens V – 30 non est continuativum sed
iniciativum E] non conterminatum sed iniciatum V, vix leg. R.

^a Cf. *Physica*, lib. VII, cap. 1, fol. 70 ra sq.

quia tunc contradictoria et contraria et privative opposita fierent simul in eodem instanti, quod est falsum ; sed dico quod talis successio formarum talium oppositarum, licet non possit fieri in instanti, potest tamen fieri in tempore, et non oportet quod
5 ponatur tempus infinitum sed sufficit quod sint infinita instantia, quoniam diversa instantia sufficiunt ad tollendum contradictionem. Palam autem secundum communiter loquentes in phisica quod in aliqua certa mensura, ut in mense vel in die, sunt infinita instantia, ergo successio talium formarum in
10 infinitum poterit evacuari.

– Et si arguas quod : Secundum dicta in *Phisicis*,^a in quolibet tempore finito non sunt infinita instantia sed finita, ergo successiones talium formarum oppositarum, cum sint infinities infinite, de possibili non poterunt evacuari in illis infinitis, quoniam quolibet successio mensuratur proprio instanti, quia et
15 cuilibet correspondet proprium instans, nec duabus successionibus formarum oppositarum potest correspondere unum instans ; cum igitur successiones sunt infinite, et instantia sint infinita, et cuilibet successioni correspondeat unum instans ;
20 sequitur quod in illis instantibus non poterunt evacuari ille successiones infinite,

– At vero hec dubitatio gravis est ponendo quod in tempore finito non sint infinita instantia sed finita ; [a] posset tamen dici quod, licet non sint ibi infinita instantia quantum ad
25 rem et in re extra, sunt tamen ibi infinita instantia significabilia per intellectum, et hoc sufficit ad tollendum contradictionem, et specialiter quia corresponderet illis instantibus infinitis infinita instantia singularia in eternitate ; et fertur quod hoc sufficit. [b] Aliter tamen dicitur quod, licet sint ibi finita instantia, tamen inter
30 duo instantia semper cadit tempus medium, in illo autem tempore medio possunt succedere sibi forme invicem in infinitum.

– Et si dicas quod : Successio semper mensurabitur instanti, ergo idem sequitur quod prius,

– Attamen omnia ista non videntur sufficere, et ideo aliter
35 dicitur, et bene, quod secundum predicta totum tempus secundum se et secundum realitates suas potest fieri in aliqua certa mensura, ut in uno spacio ymaginato unius anni vel unius

I quia *R*] licet *EV* – privative opposita *EV*] privativa *R* – 2 sed dico *EV*] *om.* *R* – 3 formarum oppositarum *EV*] formalium oppositorum *R* – 8 in *ER*] *om.* *V* – 14 infinitis *EV*] instantibus finitis *R* – 19 sint infinita *EV*] finita *R* – 22 est *EV*] in *R* – 25 instantia *VR*] *add.* ibi *E* – significabilia *E*] singularia *V*, signabilia *R* – 27 infinitis *EV*] finitis *R* – 28 singularia *E*] signabilia *VR* – 31 invicem *VR*] in esse *E* – secundum predicta *ER*] sic predictum *V*– in uno *EV*] *om.* *R*.

^a *Cf. Physica*, lib. VII, cap. 1, fol. 70 ra sq.

mensis, sicut et motus cuius est passio potest fieri totus in tali
certa mensura ; cum igitur tempus sit infinitum realiter, infra se
continebit infinita instancia et infinitas partes reales temporis ;
successiones igitur infinite formarum oppositarum potuerunt fieri
5 in illis instantibus infinitis absque contradictione aliqua.

[3] Dubitacio vero de divisione continui soluta est per illa
que dicta sunt in *Phisicis* de continuo, et libro *Predicamentorum*
capitulo de quantitate continua^a: dictum enim fuit ibi quod
continuum finitum, ut linea unius pedis, non est divisibilis in
10 infinitum, nec ipsamet continet infinitas partes in actu nec in
potencia, nec claudit infra se infinitas realitates, sed finitas, et ideo
stabit divisio. Et cum queris an ad divisibilia aut ad indivisibilia,
dicitur quod ad indivisibilia in plura continua, divisibilia tamen in
plures realitates quarum neutra est continua nec quantitas, sed
15 aliquid quantitatis : debes enim reminisci de dictis in *Phisicis* de
continuo, quoniam ibi fuit dictum quod quantitas fundatur super
concursum realitatum duarum quarum neutra est quantitas sed
aliquid quantitatis, et talis quantitas dicitur quantitas indivisibilis in
plures quantitates, divisibilis tamen in plures realitates – linea
20 autem est constituta ex quantibus finitis et indivisibilibus, et ideo
linea potest resolvi usque ad illa minima indivisibilia, nec voco illa
indivisibilia ‘puncta’, ymmo inter duo puncta est talis quantitas
indivisibilis in plures quantitates, licet sit divisibilis in plures
realitates. Et de divisione continui tanta dicta sunt quoniam satis
25 fuit dictum in *Phisicis* : quere ibi. Primus igitur motor, cum sit
virtutis infinite, potest dividere continuum quantum divisibile est,
et resolvere usque ad minima et indivisibilia.

<2> Dubitationes autem ad secundam propositionem :
quod primus motor non potest facere effectum perfectissimum
30 intensive quem potest, dissolvuntur, [1] et prime dubitacionis
dissolucio stat in hoc, quoniam cum dicitur quod nullum
individuum potest adequare totum ambitum sue speciei, cum
habeat propriam differenciam individuaem qua distinguitur ab
aliis ejusdem speciei, respondetur quod individua sunt in duplici
35 differencia, quedam enim sunt individua ejusdem speciei que non
sunt unibilia ad invicem, sicut Sortes et Plato, et de talibus

15 sed aliquid quantitatis ER] om. V – reminisci EV] rememorari R – 17 super
concursum VR] om. E – 20 quantibus EV] talibus quantibus R – 23 licet sit EV] sed
sic R – 24 et EV] add. sic R – 26 virtutis infinite EV] vigoris infiniti R – 30
intensive ER] om. V – 34 aliis EV] add. individuus R – ejusdem EV] illius R – 35
respondetur...ejusdem speciei VR] om. E.

^a Cf. *Predic.*, fol. 79 va sq.

individuis conceditur quod unum non adequat totum ambitum
sue speciei ; aliud autem est individuum quod potest uniri alteri
individuo ejusdem speciei, sicut calor et omnia alia individua
ponibilia talis speciei sunt unibilia ad invicem, ut omnes calores
5 uniri possunt adinvicem et facere unum calorem et unum
individuum caloris claudens infra se omnes calores et omnes
gradus caloris – palam autem quod tale individuum adequat totam
speciem.

[2] Dubitatio secunda sic dissolvitur, nam cum dicis ‘faciat
10 primus motor unum ignem intensivum quem potest, applicetur
sibi stuppa, generabit alium ignem, quoniam negare hoc est
negare sensum, ille autem ignis genitus in stuppa additus generanti
faciet illum intenciosem, ergo primus non fuit intensivus ; eodem
modo potest argui de isto igne secundo : quoniam si applicetur
15 sibi stupa, generabit alium ignem, et sic semper in infinitum
generando et iterum addendo’, respondeo tibi : Primus motor
nunquam potest facere ignem intensivum nisi primo faciendo
omnes ignes possibles fieri, et nisi ille ignis claudat infra se omnia
individua speciei ignis ; omnia autem individua ignis non potest
20 producere nisi omnis materia combustibilis actu habeat ignem, et
nisi ignis sit in omni materia sibi possibili ; et per consequens, hoc
posito, si ex illis ignibus fieret ignis unus per indivisionem unius
ignis ab alio, ille ignis esset intensivus. Sed cum postea dicis
‘approximetur sibi stupa’, tu unum impossibile supponis, quoniam
25 jam dictum est quod ille ignis intensivus est actu in omni materia
sibi possibili, quia est in omni combustibili et per consequens in
omni stupa : stupa igitur non potest sibi amministrari, nec aliquid
aliud combustibile ; suppositio igitur tua est ex ignorantia
effectus intensissimi, quoniam ille effectus claudit omnia
30 individua illius speciei si illa sunt unibilia, si vero illa non sunt
unibilia tunc difficultas est minor.

<Conclusio>

Concludamus igitur quod virtus primi motoris, licet sit
infinita in vigore, potest tamen simpliciter evacuari ita quod faciet
infra spacium unius mensis, quidquid in eternum facere poterit ;
35 nec ex tunc aliquid novi poterit producere quin alias productum
fuerit, et in die poterit revolvere celum omnibus revolucionibus
quibus est revolubile, et si postea revolvat celum hoc erit eisdem
revolucionibus quibus prius et non aliis. Attamen, qui vellet

I unum *EV*] *add.* individuum *R* – 3 alia *EV*] *om.* *R* – 10 intensivus *EV*] intensissimus *R* – quem *EV*] quam *R* – 12 sensum *ER*] *om.* *V* – 14 intensivus *E*] intensissimus *VR* – 15 si applicetur sibi *EV*] applicetur *R* – 17 intensivum *E*] intensissimum *VR* – 23 esset *EV*] erit *R* – intensivus *E*] intensissimus *VR* – 34 eternum *EV*] perpetuum *R* – 36 et in die *EV*] quod in una die *R*.

aliquantuliter artare propositionem prius dictam ad permanencia
precise, et specialiter ad singularia cujuslibet speciei permanentis,
facilius esset sustineri sic quod posset producere omnes homines
in uno die, et omnes asinos, et omnes rosas (et sic de aliis),
5 dimittendo successionem formarum oppositarum in eadem
materia sibi invicem in infinitum infinities succedencium, que
maximam difficultatem circa propositionem faciunt – tunc
facillime posset sustineri predicta propositio de evacuacione
potencie primi motoris. Generaliter tamen sustineri potest, licet
10 sit valde difficile, et oportet quod sustinens generaliter
propositionem de omnibus diligenter advertat modum
dissolvendi dubitaciones predictas.

**<An primus motor concurrat cum
causa secunda>**

Predictis autem adiciendum est, de concursu potencie primi
motoris cum omni causa inferiori, an concurrat cum omni causa
15 secunda vel non. Hec enim includunt difficultatem magnam, et de
hoc varie loquuntur sapientes, et hoc specialiter, sive causa
secunda sit naturalis causa, sive causa contingenter et libere agens,
quia quodlibet illorum habet difficultatem specialem. At vero circa
istam materiam sunt tria dicta disparata. Primum dictum ponit
20 impossibilitatem concursus primi motoris ad causam secundam,
secundum dictum ponit necessitatem, tertium dictum ponit
possibilitatem (nullam ponit nec impossibilitatem nec aliquam
necessitatem).

<1> Primum autem dictum fundatur super hoc : [1] primo
25 quia, si voluntas primi motoris concurreret cum omni causa
secunda, tunc sequeretur, cum prima causa agat contingenter ad
extra, quod omnis effectus cause secunde esset contingens, et
tunc sciencia non esset de necessariis et impossibilibus aliter se
habere ; [2] secundo sequeretur quod intellectus posset habere
30 actum intelligendi utramque premissarum absque hoc quod
haberet actum intelligendi conclusionem que necessario sequitur
ex premissis, quoniam, ex quo causa prima libere agit, poterit
coagere ad actum intelligendi premissas et non ad actum
intelligendi conclusionem, quod est omnino inconueniens.

I aliquantuliter *ER*] aliqualiter *V – 3* esset *EV*] posset *R – 4* uno *EV*] una *R – 6*
invicem *VR*] inesse *E – 9* predicta propositio...sustineri potest *EV*] *om. R – 11*
generaliter propositionem *ER*] propositionem predictam generaliter *V – 16* sive
EV] cum *R – 20* ad causam *EV*] et causarum *R – 22* ponit nec *VR*] nec ponit *E –*
nullam ponit nec impossibilitatem *ER*] *om. V – 23* impossibilitatem nec aliquam
necessitatem *EV*] n. nec a. i. *R*.

[3] Amplius autem de agente libero conformiter arguunt :
[a] quoniam si prima causa determinat voluntatem nostram ad
agendum, aut determinat eam precise ad unum oppositorum, aut
ad neutrum ; si ad unum et voluntas creata non possit nisi in illud
5 ad quod determinatur a causa prima, per consequens sequitur
quod ipsa voluntas non est libera, cum non possit nisi in alterum
oppositorum tantum ; si autem determinetur ad utrumque
oppositorum, et voluntas possit ad omnem illud ad quod
determinata est a causa prima, sequitur quod voluntas potest in
10 utrumque oppositorum simul, quod est falsum. [b] Adhuc autem,
si voluntas determinatur ad actum suum a prima causa, vel potest
non consequi illam determinacionem, vel necessario sequitur
eam ; si necessario sequitur eam nec potest determinacioni prime
cause resistere, tunc sequitur quod non sit libera ; si autem potest
15 non sequi, sequitur quod non erat sufficienter determinata (ex
quo enim potest non sequi, videtur quod adhuc maneat
indeterminata).

<Inprobacio> At vero, licet rationes iste sint multum
apparentes, sunt tamen dissolubiles. [1] Prima enim que accipit
20 quod sciencia est de necessariis et impossibilibus aliter se habere,
conceditur, sed cum addit quod si prima causa concurreret cum
causa secunda, posset concurrere ad subjectum et non ad
passionem, et sic passio non esset necessario in subjecto, hec
neganda est, quoniam passio demonstrabilis de subjecto non dicit
25 actum sed aptitudinem, que quidem aptitudo est idem realiter
cum subjecto, licet non sit idem formaliter cum eo.

[2] Secunda namque que accipit quod prima causa potest
concurrere ad causandum actum intelligendi circa premissas, non
concurrando ad actum circa conclusionem, concedatur, sed cum
30 dicit quod conclusio necessario sequitur ex premissis, dicitur quod
verum est negative, non autem positive : sic intelligendo quod
intellectus existens in actu sub majore et minore, utriusque
assenciens, nullo modo potest dissentire conclusioni, hoc est
habere actum contrarium circa ipsam ; non tamen habet
35 necessario necessitate absoluta et simpliciter actum positivum
scilicet actum assensus, cum prima causa possit suspendere
ipsum, nec sequitur ‘non potest dissentire conclusioni
assenciendo premissis, ergo necessario assentit conclusioni’.

3 oppositorum ER] *add.* aut ad utrumque V – 4 possit VR] potest E – 5 per
consequens VR] et per consequens E – 8 ad EV] in R – 12 consequi EV] sequi R –
21 conceditur VR] *om.* E – 29 circa conclusionem EV] conclusionis R – 32 utriusque
EV] utriusque R – 36 actum positivum scilicet actum assensus EV] actum
assentivum R – 37 ipsum EV] *add.* actum suum R.

[3] At vero, cum tercio dicis [a] quod ‘voluntas determinatur a causa prima ad utrumque oppositorum vel ad unum’, dicitur quod ad unum determinatur determinacione de inesse, ad utrumque tamen determinacione de possibili, ymmo
5 indeterminacione de possibili voluntas semper manet indeterminata ad utrumque oppositorum, quantumcumque determinacione de inesse ad alterum oppositorum sit determinata. Et cum arguis quod ‘tunc voluntas non erit libera, cum non possit nisi in illud ad quod est determinata’, dicitur quod, licet voluntas
10 non possit nisi in illud ad quod est determinata de inesse, potest tamen velle illud ad quod non est determinata, quamvis nunquam velit; et ideo, quando dicis quod ‘non potest nisi in illud ad quod est determinata’, negatur, ymmo potest in aliud, licet de inesse nunquam velit. [b] Adhuc autem cum tercio et quarto dicis quod
15 ‘<cum> voluntas sit determinata a prima causa ad alterum oppositorum, vel potest non sequi determinacionem prime cause, vel necessario sequitur’, respondetur quod potest non sequi, quia aliter non esset libera, semper tamen sequitur illam determinacionem de inesse. Et cum ultra dicis ‘igitur non est
20 sufficienter determinata’, dicitur quod ymmo est sufficienter determinata determinacione de inesse, non tamen determinacione de possibili, ymmo ista indeterminacione est indeterminata, nec enim hujusmodi determinacio de possibili posset poni in voluntate quin ejus libertas necessario tolleretur.

25 Palam igitur quod ista via non concludit simpliciter impossibilitatem quin causa prima possit concurrere cum secunda, licet etiam prima causa concurrat contingenter et libere.

<2> Perscrutemur igitur de dicto secundo quod ponit necessitatem concursus prime cause cum omni causa secunda.
30 Istud autem dictum pluribus rationibus sustentatur, [1] quarum una sit talis: [a] omne agens naturale continens plures effectus ejusdem rationis, quantum est ex se, continet eos absque aliquo ordine, sicut passivum naturale in potencia ad plures formas ejusdem rationis est in potencia ad illas absque aliquo ordine. Hiis
35 premissis arguit: [b] agens naturale continens plures effectus ejusdem rationis respectu passi naturaliter existentis, in potencia ad illos sine aliquo ordine, non potest ex se determinari ad istum magis quam ad illum nec ex parte passi, quoniam ipsum agens continet plures tales effectus absque aliquo ordine, et ipsum
40 passum etiam est in potencia ad ipsos absque aliquo ordine,

I dicis EV] dicat R – 2 utrumque EV] unum R – 3 unum EV] utrumque R – 6 indeterminata EV] determinata R – 17 sequitur EV] add. eam R – 23 determinatio VR] om. E – 24 libertas VR] voluntas E – 35 arguit EV] arguitur sic R – 39 tales effectus EV] om. R.

quoniam inter individua ejusdem rationis non est ordo ; igitur,
quod tale agens determinetur ad aliquem illorum effectuum magis
quam ad alium, hoc est necessario ab aliquo alio superiori agente
ipsum determinante, quia ex se non potest plus determinari ad
5 unum quam ad alium.

[2] Amplius autem de causa libera est perscrutandum ad
eandem conclusionem, et hoc sic : causa prima habet certam et
infallibilem noticiam de futuris contingentibus, ergo prima causa
coagit effective ad actum voluntatis. Probatur consequentia,
10 quoniam primus motor cognoscit certitudinaliter futura
contingentia per determinationem sue voluntatis ; sed si voluntas
creata esset totalis causa actuum suorum, primus motor non
posset esse certus de eventu eorum, quoniam tunc, primo motore
non coagente, posset ponere vel non ponere illos in actu.

15 <Inprobacio> At vero iste modus ponendi necessitatem
concursus prime cause cum secundis non videtur sufficiens nec
demonstratus. Nam cum primo arguitur [1] quod agens continens
in se plures effectus ejusdem rationis non determinatur ex se ad
unum plus quam ad alium, et ideo ad hoc quod istum effectum
20 determinate producat, necessario oportet quod a prima causa
determinetur, conceditur, <additur> vero quod a prima causa
determinetur non effective (coagendo aliquod secunde cause), sed
tantum previdendo ab eterno primo istum effectum esse
producendum, et istum secundo, et eo modo quo previdit, eo
25 modo secunde cause illius effectus producunt ordinate. Aliter
fertur et dicitur ad argumentum quod determinatio ista ad istum
effectum numero plusquam ad alium partim est a parte agentis, et
partim a parte passi, et partim a parte hore : nam licet hoc agens
ut hic ignis contineat infinitos ignes ejusdem rationis, similiter
30 autem et alius ignis contineat eciam infinitos alios, tamen alios
ignes continet virtualiter iste ignis, et alios ignes numero distinctos
ab aliis continet alius ignis, et sic eodem modo respectu passi et
hore. Sed ista sunt valde dubia, ideo aliter dicitur quod licet agens
naturale non contineat effectus ejusdem rationis quodam ordine
35 essenziali, ymmo absque omni ordine essenziali, continet tamen
eos quodam ordine accidentali : quod patet, quoniam iste ignis
genitus ab alio igne impossibile est quo possit generare illum
eundem ignem a quo genitus est, eciam facta interruptione, licet
possit generare alium ignem ejusdem speciei – ex quo videtur

3 alio EV] om. R – 4 ex es EV] add. quantum est de se R – 13 posset VR] possit E
– eorum EV] temporis R – 15 ponendi EV] concludendi R – 17 sufficiens nec
demonstratus E] necessarius nec demonstrativus V, sufficiens nec demonstrans R –
21 conceditur vero quod EV] Ad vero conceditur quod R – a R] om. EV – 22
coagendo aliquod secunde cause EV] aliquod coagende secunde cause R.

quod inter individua ejusdem speciei sit aliquis ordo. Attamen quia ista non stant cum dictis in *Physicis* de circulacione in causis et effectibus,^a hanc solucionem eciam non assero nec teneo eam esse veram. Ideo aliter erit dicendum, cum de possibilitate concursus prime cause et secunde fiet sermo.

[2] Ad racionem illam de causa libera, cum dicis quod prima causa habet certam noticiam et infallibilem de futuris contingentibus et de hiis que dependent a voluntate nostra, conceditur totum, et quod potest suspendere actum causarum secundarum totum conceditur. Sed cum dicis ultra ‘ergo est causa effectiva omnium’, non oportet quod causa sit immediata sed sufficit quod sit causa mediata, dando scilicet entitatem illis causis secundis. Quia tamen ista solucio dubia est, magis apparebit infra.^b

<Opinio propria>

Dicamus igitur quod nulla videtur impossibilitas nec apparet magna necessitas ponendi primam causam concurrere effective proprie ad producendum quemlibet effectum causarum secundarum, ergo sequitur quod possibile est quod concurrat et possibile est eciam quod non concurrat, et hoc secundum beneplacitum voluntatis sue: cause enim secunde ex se sunt sufficientes ut in pluribus ad producendum effectus suos, attamen si prima causa vult cum eis agere ad producendum effectum, nullum apparet impossibile nec aliquod inconveniens.

– Et si dicas quod: Non, quoniam impossibile videtur quod idem effectus possit simul dependere a pluribus causis totalibus,

– respondeo: Jam tibi et hic et alibi dictum est quomodo hoc debet intelligi, et in quo sensu est verum et in quo non.

– Et si queras que propositio sit magis probabilis, vel quod prima concurrat vel quod non,

– respondeo quod negativa potest probabiliter teneri, ad cujus evidenciam debes diligenter advertere quod sicut in nobis voluntas nostra determinat potencias inferiores ad suos actus, nec tamen concurrat cum eis ad causandum effectus earum, sed propter ordinem potenciarum, mota prima, consecutive moventur et alie, licet non moveantur effective a prima (scilicet ab ipsa voluntate), sed tantum voluntas eas determinat, et hoc mediante

10 ergo est EV] actum quia est R – 23 aliquod E] manifestum V, non leg. R – 29 prima EV] add. causa R – 31 evidenciam EV] advertenciam evidenciam R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 3, fol. 53 ra sq.

^b Cf. *infra* p. 618-619.

precise determinacione et nullo alio producto in ipsis, vel
producendo objectum in esse-volito, et statim, cum voluntas
producit objectum in esse-volito, potencie inferiores producant
actus suos in esse reali; palam autem quod sic conformiter
5 dicendum est de prima causa: quod ipsa non coagit effective cum
causis secundis, sed tantum determinative et per consequens
consecutive, quoniam illud quod determinatum est a prima causa
produci in tali tempore et tali nunc sic producitur a causis
10 secundis et non aliter. Attamen debes intelligere quod primus
motor ab eterno producit effectus contingentes in esse-volito,
quod est esse-diminutum, et conformiter illi productioni in esse-
cognito et in esse-volito quantum ad omnem circumstanciam (et
de tempore, et de nunc, et de tali loco) cause secunde producant
15 in tempore, et eo ordine quo sunt producta in esse-volito, eodem
ordine producantur in esse reali, nec potest secunda causa
pretermittere illum ordinem.

Dicamus tamen igitur quare ignis hic, continens virtualiter
infinitos ignes ejusdem rationis absque aliquo ordine reali,
quodam ordine producit istos ignes in esse: certe causa est quia
20 primus motor sic producit eos in esse-volito et vult istum ignem
primo produci quam illum, et eodem ordine quo vult produci,
causa secunda naturalis vel libera conformiter producit. Non
oportet igitur, ad hoc quod causa secunda determinatum effectum
ejusdem rationis producat, quod prima causa effective concurrat
25 cum illa, sed sufficit quod ipsam causam secundam determinet vel
quod effectum ponat in esse-volito ut isto ordine producendum.

Adhuc autem concluditur quod primus motor est prescius
omnium futurorum contingencium, cum omnia illa contingencia
futura sint ab eterno a primo motore producta in esse-cognito et
30 volito, et sicut sunt posita ita evenient sine aliquo defectu, licet
possint non evenire pro tanto quia, sicut sunt contingenter in tali
esse-volito et cognito producta, ita contingenter in tali esse
conservantur.

Palam eciam ex hiis quod primus motor potest suspendere
35 actum cujuslibet cause secunde, sive naturalis sive libere, sicut
voluntas nostra potest suspendere actum aliarum potenciarum
inferiorum: presente enim igne et presente combustibili, primus
motor potest determinare secundam causam ad non agendum, vel
potest ponere illum effectum in esse-volito vel in esse-nolito.

I alio producto ER] alio effectu producto V – 3 et statim...esse volito EV] om. R – 7 consecutive ER] tantum consecutive V – 18 reali ER] om. V – 19 ejusdem...istos EV] om. R – 20 eos EV] add. ejusdem producit istos ignes in esse volito R – 21 primo produci...vult EV] om. R – 22 secunda VR] om. E – libera R] add. causa dico secunda V – conformiter ER] om. V – 26 isto EV] in isto R – producendum VR] producendi E – 32 contingenter EV] om. R.

<Dubitatio de difformitate effectuum>

At vero, si queras an prima causa sit productiva effectus difformis et^a moraliter viciosi, dicendum est consequenter ad predicta : nam illi qui ponunt necessitatem concursus prime cause cum secundis difficile possunt evadere quin sit causa cujuscumque defectus moralis, cum sit causa abstracti et entitatis positive ipsius actus defectuosi ad quem sequitur necessario difformitas actus moralis, quoniam quidquid est causa antecedentis est causa consequentis – illa autem difformitas est necessario consequens ad substantiam actus. Palam etiam quod illi qui ponunt primum motorem esse causam non effectivam, sed tantum determinativam ad talem effectum pro tali tempore et pro tali modo, incidunt in idem : quoniam, secundum istum modum ponendi, causa prima determinat primo causam secundam ad producendum, et sic producendum quam causa secunda producat, et causa secunda, cum producit, semper sequitur determinacionem prime cause ; et per consequens talis defectus non videtur inputabilis voluntati, ex quo determinacioni prime cause conformat se – nisi dicas quod culpabilis est quia potest non sequi, cum non sit a prima causa determinata de possibili, sed tantum de inesse, sed istud non valet, quoniam ex quo determinata est determinacione de inesse a prima causa ad istum effectum producendum, si producat, non videtur sibi inputabile. Aliter ergo est dicendum : solucionem quere.

<De variis annexis>

Predictis autem adiciendum videtur de separacione rerum adinvicem, necnon et de unione atque translacione unius accidentis ad aliud subjectum, et existencia unius accidentis in pluribus subjectis simul et successive : an virtute primi motoris infinita tales separaciones et translaciones fieri possint.²

<De separacione rerum ad invicem>³

<1> Sit igitur prima propositio talis : omnis entitas absoluta (realiter distincta ab alia et absoluta), sive illa sit essentialiter prior alia sicut substantia prior est omni accidente, sive posterior essentialiter sicut accidens est posterius essentialiter substantia, potest esse sine ea. Hoc patet, [1] quoniam hoc non includit repugnanciam primi modi, nec secundi, nec quarti, ergo quodlibet poterit per se fieri perseitate tercii modi. [2] Tum secundo, quoniam

2 et EV] a R – 16 defectus EV] effectus R – 27 an EV] add. talia R – 30 alia EV] aliis R – 33 sine ea EV] add. ab ipsa potest separari virtute primi motoris R – non EV] nullam R – includit EV] habet R – 34 secundi EV] add. modi R – nec quarti EV] om. R – 35 tercii EV] secundi R.

substantia potest accipere modum accidentis, ut esse in alio realiter distincto, ergo accidens poterit habere modum substantie, et sic per se stare et solitarie, et ab omni subjecto sequestrari. [3] Confirmatur per dicta illorum qui ponunt
5 mathematica separari secundum rem, sicut narrat Aristoteles libro 13° et 14° *Metaphysice* sue.^a

Adhuc autem manifestum est quod quidditas entis, immo individuum entis quod in accidente est inclusum, non est in aliquo subjecto (ut individuum entis quod est in albedine non dependet
10 essentialiter a subjecto), cujus ratio est quia individuum entis in substantia et in accidente est ejusdem rationis, sicut in nostra *Metaphysica* fuit dictum,^b sed individuum entis quod est in substantia non est aptum natum inherere, ergo nec individuum entis quod est in albedine est aptum natum per se inherere sed per
15 se stare, nisi dicas quod individuum entis in albedine, ratione difference individualis, convenit sibi aptitudinalis dependencia – nec hoc videtur inconveniens quod ratione hecceitatis hoc sibi conveniat, et fertur quod hoc verum est, et si sic tunc oportet negare illam propositionem famosam que dicit quod illa que sunt
20 ejusdem rationis habent per se passiones ejusdem rationis, et quidquid per se primo et secundo modo inest uni, et alteri ; et hoc tibi conceditur.

<Dubitaciones> At vero contra hoc occurrunt magna dubia : [1] primum de tercia entitate in composito que ponitur res
25 absoluta distincta ab ambabus partibus simul sumptis, et tamen sine illis existere est impossibile ; [2] secundum dubium est de motu qui non potest fieri sine mobili ; [3] tertium de linea que non potest fieri sine rectitudine vel curvitate, nec numerus quin sit par vel impar, nec res numerata sine numero (ut due rose sine dualitate et in sensu divisionis), et sic de pluribus aliis.
30

Dissolutio autem istorum dubitatorum facilis est. [1] Nam cum arguis de tercia entitate in composito que res distincta ponitur a partibus, [a] dicitur quod quantum est de se hoc sibi non repugnat, licet sibi repugnet per accidens, scilicet ratione

3 subjecto E] substantia VR – 9 quod in accidente...ut individuum entis EV] om. R – 12 in EV] om. R – 14 ergo nec individuum...per se inherere VR] om. E – 19 illa que sunt EV] quando aliqua sunt R – 22 tibi conceditur EV] concedo R – 23 contra EV] circa R – 24 magna dubia EV] multa dubia et magna R – 25 absoluta ER] om. V – 26 ambabus EV] omnibus R – 27 sine mobili ER] add. vel separari a mobili V – 28 quin ER] nisi V – 29 numerata EV] numeratur R – 30 et VR] etiam E – 32 entitate EV] quantitate R – distincta EV] determinata R – 33 partibus EV] add. formaliter R.

^a Aristote, *Métaph.* M, p.405 sq.[1076a8 sq.] ; N, p.454-467 [1090a16 sq.]

^b Cf. *Metaph.*, lib. I, cap. 6, fol. 7 va sq., Annexe II, p. 726-727.

dependencie essentialis quam habet a partes suas intrinsecas, sine qua dependencia esse non potest, quoniam est idem realiter cum illa ; illa autem dependencia habet pro termino unionem parcium vel partes ipsas sub unione, ergo sine illis unitis esse non potest, nec econverso. Istud tamen videtur esse gratis dictum, ideo [b] respondeo tibi aliter, interimendo suppositum quod tercia entitas realiter addita, que dicitur esse quidditas tocus (ut humanitas), dicatur res alia absoluta distincta ab anima et corpore et ambobus simul sumptis, quoniam istud est omnino impossibile sicut satis fuit dictum in *Phisicis*.^a Et hoc simpliciter tibi ostendo : accipio istam terciam entitatem quam dicis esse rem aliam a partibus simul sumptis, ut humanitatem, et prescindit realiter ab anima et corpore et ab unione ipsorum ad invicem et ab omnibus istis tribus simul sumptis ; aut igitur humanitas est quedam natura et quedam res essentialiter vivens, vel est natura mere corporalis et essentialiter corpus vel corporea, vel est constituta ex duabus naturis quarum una est vitalis et alia corporalis ; primum dari non potest, quia vel esset vita sensitiva vel vita intellectiva – quecumque detur, sequitur quod in homine sunt due vite sensitive vel due intellective realiter distincte, quod est falsum ; nec secundum dari potest, quoniam tunc sequitur quod in homine erunt duo corpora, sequitur eciam quod quidditas tocus et humanitas illa sit ignobilior quam anima intellectiva que ponitur ejus pars, quod est falsum ; nec tercium eciam dari potest, quoniam tunc sequeretur, eodem modo, quod in homine essent due vite et due anime et duo corpora, sequeretur eciam processus in infinitum, quoniam ex illis duabus naturis resultaret alia res tercia eadem ratione sicut prius, et tunc queratur de illa tercia entitate sicut prius an est pura vita etc., et sic in infinitum abibit vel erit standum in primis.

<Contra> Attamen forte diceretur a sic ponente et sustinente terciam entitatem esse in composito quod predicta divisio non est sufficiens, quando querit an ista tercia entitas est ‘pure corporalis, aut pure spiritualis, aut utrumque’, quia quartum membrum debet addi, scilicet an nec est pure corporalis nec pure spiritualis simul sumpta ; et istud quartum membrum concederetur, quoniam illa tercia entitas nec est formaliter corporalis nec spiritualis simul nec divisim, licet bene sit

7 realiter V] re E, res R – 23 quidditas tocus et humanitas illa ER] quidditas illa ut humanitas V – 24 falsum EV] subjectum R – 29 pura vita etc. VR] pure vitarum E – 33 quando VR] inde E – 33-36 quando...simul sumpta EV] vix leg. R – 38 formaliter corporalis nec spiritualis E] forma corporalis nec forma spiritualis V, fol. c. nec intellectualis R – licet bene sit EV] sed bene est R.

^a Cf. *Physica*, lib. I, cap. 4, fol. 47 vb sq.

corporalis et intellectualis sive spiritualis simul eminenter et equipollenter, non tamen formaliter sed virtualiter, quia perfectionaliter continet utrumque: sicut anima intellectiva
5 continet virtualiter et eminenter animam sensitivam et vegetativam, non autem continet illas formaliter, sic est de tercia entitate, ut de humanitate, quoniam ipsa continet eminenter et equipollenter animam et corpus, et per consequens naturam intellectualem et corporalem, est tamen primo diversa ab illis
10 quantum ad omnem realitatem que sit formaliter in ea, nisi forte in quidditate entis vel substancie.

[c] Dissolvitur tamen aliter ponendo in conposito terciam entitatem que est quodam positivum, nec voco illam terciam entitatem ‘humanitatem’, sed voco eam quandam existenciam per se unam que communis est illis partibus simul sumptis et unitis
15 vel indivisis ab invicem. Non sunt igitur in conposito tres res, sed sunt ibi tres existencie – due parciales et proprie, et tercia communis est illis partibus. Et de hoc satis fuit dictum in *Phisicis*.^a

Dissolucio autem aliarum dubitacionum facilis est. [2]
20 Prima namque, de motu qui non potest separari a mobili licet sit res alia distincta, non est contra proposicionem predictam, quoniam motus non est aliquid absolutum sed pertinet ad genus passionis, ut in *Phisicis* fuit dictum.^b

[3] At vero nec dubitacio quarta de linea que non potest
25 fieri quin sit recta vel non recta difficilis est, quoniam rectitudo et curvitas, cum sint quedam figure, videntur esse respectus quidam, scilicet quedam ordinacio partium in toto: rectum enim dicitur cujus medium non exit ab extremis, curvum vero cujus medium exit ab extremis. Attamen, dato quod rectitudo et curvitas sint
30 quedam qualitates absolute, cum tu petis an linea possit fieri ita quod non sit recta nec curva, dico quod sic, quoniam non erit curva formaliter, sicut duo alba possunt esse non similia formaliter sed tantum erunt similia fundamentaliter. Hec autem ostendunt sic aliqui quia primus motor potest facere motum
35 localem absque hoc quod producat aliam entitatem preter motum et per se terminum motus; si autem aliqua linea curva (ut semicircularis) potest moveri ad partem aliam rectificando eam, cum autem desinet esse curvam per talem motum, quero an sit facta recta formaliter per talem motum localem, et patet quod non

I sive spiritualis *EV*] *om. R* – 17 partibus *VR*] *om. E* – 18 aliarum dubitacionum *EV*] istarum difficultatum *R* – 23 quarta *EV*] tercia *R* – 24 difficilis *EV*] facilis *R* – 31 curva *EV*] nec recta nec curva *R* – facta *EV*] perfecta *R* – recta *VR*] *om. E*.

^a *Cf. Physica*, lib. I, cap. 4, fol. 47 vb sq.

^b *Cf. Physica*, lib. IV, cap. 2, fol. 59 vb.

per suppositum, quia potest fieri motus localis absque hoc quod aliqua entitas acquiratur alia a motu vel ab ejus per se termino ; rectitudo autem non est motus nec ejus per se terminus, ergo per motum localem potest amitti curvitas absque hoc quod acquiratur
5 rectitudo in linea formaliter, et sic tunc linea non erit nec recta nec curva formaliter.

Dubitacio autem alia qua dubitatur an numerus possit fieri qui non sit par nec impar stat in hoc : quoniam paritas, si est per se passio alicujus numeri vel plurium, non est per se separabilis ab
10 illo numero quia sunt idem realiter, sicut in aliis per se passionibus dicimus quod sunt idem realiter cum suis subjectis. Attamen, si poneremus quod paritas vel imparitas essent res distincte a numeris quibus insunt, tunc diceremus quod possibilis esset separacio. Instancia eciam de numero non est multum ad
15 propositum, quoniam numerus (ut communiter) non ponitur habere unum esse reale extra animam sed tantum objective in anima nostra – loquimur de distinctione reali encium existentium extra animam.

Ultima vero dubitacio, qua dubitabatur de numero et rebus
20 numeratis quod non possunt separari ab invicem, ut quod sint due rose et non sunt plures rose numerate, stat in hoc : quoniam, sicut jam diximus, communiter dicitur quod numerus non habet esse nisi objective in anima. Attamen, si tu ponas numerum habere esse verum et reale extra animam distinctum ab ipsis rebus
25 numeratis, sic tamen quod ille res numerate et ipse numerus sint de genere absoluto (sicut propositio predicta accipit), concedo quod sunt separabilia ab invicem, nec videtur aliquid inconveniens plus de istis quam de aliis.

<2> Propositio secunda sit talis : absolutum prius realiter
30 distinctum potest separari a respectivo posteriori. Hec probatur sicut prima, quoniam, ex quo sunt res distincte, sine aliqua contradictione videtur quod prius possit manere sine posteriori, cum tale posterius insit sibi accidentaliter. Confirmatur, quoniam que pluribus productionibus producuntur, et pluribus
35 conservacionibus conservantur ; primum poterit per agens debitum produci non conservando secundum, quoniam utrumque contingenter conservatur.

9 non est per se EV] pro tanto non est R – 15 communiter EV] add. ponitur R – 33 accidentaliter R] add. et per accidens EV – 36 debitum EV] om. R – produci ... secundum ER] produci et conservari secundo non producto nec conservato V.

<Dubitaciones> Et si arguas quod, secundum hoc, [1] creatura poterit esse sine sua creacione et sine sua conservacione, quod non videtur possibile; [2] secundo, quoniam tunc relaciones de secundo genere non essent intrinsecus advenientes, et non orirentur positis terminis, quoniam secundum hoc possent duo alba et non similia, et quod homo et asinus non essent distincti.

Dissolucio autem istarum facilis est. Nam [1] cum accipis de creatura et sua creacione passiva et ejus conservacione, non videtur esse ad propositum propter duo: primo, quoniam, ut in pluribus ponitur quod non sunt res distincte realiter a creatura, loquimur autem hic de hiis qui sunt realiter distincta; secundo quia propositio assumpta erat de absoluto priori et respectivo posteriori, creacio autem passiva est prior origine termino cum sit originacio ipsius. Nam, sicut frequenter in *Phisicis* dictum fuit,^a ipsum agens tria infert ordine quodam: primum enim quod infertur* ab agente est ipsa actio, secundum passio, tertium ipse terminus, et sic actio est prior origine passione et passio termino eciam prior est origine. Attamen eciam omnibus istis concessis – quod terminus sit prior respectu producti ad producens, et sit distinctus realiter – adhuc stat propositio, quoniam diceretur tibi et bene quod creatura potest esse sine creacione passiva, et eciam sine quacumque conservacione data et signata. Racio de creacione est ista: quoniam cum creacio est actio realiter distincta a creatura, cum illa mensuretur instanti raptim transeunte et ipsa eciam raptim transeat nec duret nisi per instans, creatura autem manet per totum tempus sequens; sequitur evidenter quod ipsa creatura est separabilis a sua creacione passiva, ymmo de inesse necessario separatur, nec <creacio> posset manere cum ejus natura sit simpliciter raptim transiens. Palam autem quod de conservacione dicendum est conformiter: quoniam conservacio est actio indivisibilis raptim transiens, et alia sibi succedit et iterum illa raptim transit, et sic semper continue quamdiu creatura manet, et sic non est aliqua actio conservativa quin sit alia ab ipsa re conservata (cum ipsa raptim transeat, res autem conservata remanet).

[2] Palam autem de secundo cum tu dicis quod ‘tunc possent esse duo alba et non similia’, quod conceditur, sed cum

5 et EV] quia R – 7 distincti VR] distincta E – 15 sicut EV] add. fertur et R – 16 ipsum EV] causa ipsam R – infert EV] add. primum agens R – 17 infertur*] infert EVR – 19 eciam prior est origine ER] om. V – 21 diceretur EV] dicebatur R – 30 transiens ER] transire V – 35 conservata EV] conservatur R – remanet E] manet eadem VR.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. II, fol. 49 vb sq.

addis quod ‘tunc non erit similitudo inter illa (respectus
intrinsicus adveniens), cum non sequatur positus terminis’, dicitur
tibi quod ymmo, quoniam quantum est ex se, positus duobus albis,
sequeretur similitudo, nisi virtute cause superioris impediretur talis
5 sequela.

<3> Proposicio tertia sit talis : respectus realiter distinctus
a fundamento et termino non potest existere sine fundamento et
termino. De termino patet, quoniam essentialiter est aliud et ab
ipso termino essentia videtur dependere, cum ponatur in ejus
10 diffinitione.

– Et si dicas quod : Terminus non est causa productiva et
effectiva ipsius respectus, quoniam si hoc, tunc primus motor
posset supplere vicem termini cum posset supplere vicem
cujuscumque cause efficientis ; si etiam terminus sit causa
15 conservativa respectus, potest primus motor vicem ejus supplere ;
palam autem quod terminus non est causa materialis et subjectiva
respectus nec formalis, igitur non apparet quin respectus possit
existere sine termino, cum terminus ad respectum non se habeat
in aliquo genere cause,

20 – Potest dici quod est ordo essentialis in existendo inter
terminum et respectum, quoniam impossibile est hanc rem
existere nisi talis terminus existat – nec est alia causa nisi quia ‘hoc
est hoc’, ideo si ‘hoc’ non est nec ‘hoc’, et si ‘hoc’ est, ut
respectus, necessario ‘hoc’ est, scilicet terminus, sicut si est actus
25 volendi in voluntate, necessario est actus intelligendi in intellectu.

– Et si adhuc dicas quod : Primus motor potest convertere
terminum in respectum, quia potest convertere quodlibet in
quodlibet, et tunc vel respectus manebit sine termino – quod est
propositum – vel providebitur de alio termino, quod non videtur
30 possibile (quod successive possit terminari ad duos terminos),

– Dissolutio autem istius dubitacionis stat in hoc : quoniam
concedimus quod terminus potest converti in relacionem aliquam,
non tamen in omnem, quoniam proprius terminus non potest
converti in propriam relacionem quam terminat, quoniam tunc
35 sequerentur illa inconveniencia que tu dicis ; potest tamen
converti in aliam aliquam, secundum quod respectus non possit
fieri sine fundamento – probatur eadem ratione sicut de termino.
Additur adhuc etiam quod inherencia relacionis ad suum

2 intrinsicus EV] extrinsecus R – 8 de termino ER] om. V – 9 essentia E]
essentialiter V – est aliud...essentia E] om. R – 17 possit EV] non possit R – 19
cause EV] om. R – 22 terminus EV] om. R – 24 si VR] om. E – 25 actus EV]
accidens R – 28 manebit EV] remanebit R – 30 possit EV] respectus possit R – 36
converti ER] om. V.

fundamentum est idem realiter cum illa relatione, inherencia dico actualis, ergo non potest esse sine illa inherencia actuali et per consequens nec sine fundamento illius relacionis, cum illud fundamentum sit terminus illius inherencie.

- 5 – Et si adhuc queras : Unde habes quod illa relacio sit idem cum sua inherencia actuali ?,
 – dicitur quod : Hoc habetur ad vitandum processum in infinitum in inherenciis – et de hoc dictum fuit satis in libro *Predicamentorum*, capitulo de habitu.^a

<De accidente 1>

10 Amplius autem restat perscrutacio an idem accidens numero possit esse successive in diversis subjectis realiter et numeraliter distinctis, et transferri de uno subjecto ad aliud subjectum, vel an hoc sit simpliciter impossibile quacumque virtute.

15 <1> Palam autem quod dependencia unius accidentis absque tamen inherencia et informacione potest successive a pluribus terminantibus terminari, sicut patet quoniam primum suppositum in quo subsistit natura primi motoris potest terminare dependenciam alicujus dependentis, et postea secundum
20 suppositum, et postea tertium suppositum – ergo successive potest esse idem dependens in diversis terminantibus ejusdem dependenciam.

 <2> Dictum secundum sit istud : quod idem accidens potest esse in diversis subjectis successive. Propositio ista patet
25 de qualitate symbola que eadem dicitur in generato et corrupto, sicut de raritate in igne et aere que secundum philosophos eadem est. At vero videtur ex hoc rationabile quoniam sicut una materia potest esse successive sub diversis formis substancialibus et accidentalibus, sic et una forma substancialis sive accidentalis
30 poterit esse successive in diversis subjectis successive : nam sicut in nostra *Metaphisica* dictum fuit,^b unum potenciale potest actuari pluribus actuantibus, sic et unum actuale potest perficere et actuare plura potencialia.

I idem *EV*] eadem *R* – 5 idem *EV*] *add.* processum *R* – 8 in infinitum *VR*] *om.* *E* – 11 subjectis *ER*] substancialibus *V* – 16 tamen *VR*] tali *E* – 25 qualitate *EV*] equalitate *R* – dicitur *EV*] *add.* esse *R* – 27 videtur ex hoc *ER*] hoc videtur *V* – 28 sub *EV*] *om.* *R* – 30 in diversis *V*] sub diversis vel in diversis *E*, sub diversis *R* – successive *EV*] *om.* *R* – 32 actuantibus *EV*] actibus *R*.

^a Cf. *Predic.*, fol. 89 vb.

^b Cf. *Metaph.*, lib. IX, cap. 2, fol. 44 va, trad. Annexe I, p. 688.

– Et si arguas quod : Accidens numeratur numeracione subjecti, ergo ubi subjecta sunt numero distincta, sequitur quod necessario accidencia distinguuntur,

5 – respondetur tibi quod : Accidens non numeratur numeracione subjecti nisi denominative et per accidens ; ex se autem habet quod numeretur circumscripto omni subjecto per possibile vel impossibile.

– Et si adhuc dicas quod : Dependencia essentialis est unius ad unum, et non unius ad plura,

10 – responditur tibi quod : Non est verum, saltem successive : sicut materia dependet quantum ad suum esse a forma, potest tamen successive esse sub pluribus formis, sic de accidentibus. Adhuc autem dependencia accidentis ad subjectum actualis non est accidenti essentialis sed accidentalis, licet aptitudinalis
15 dependencia sit sibi essentialis et predicetur de eo in secundo modo.

– Et si dicas quod : Unum passum possit plura recipere, ymmo infinita ejusdem rationis, similiter autem et aliud passum ejusdem rationis cum illo potest recipere infinita ejusdem
20 rationis ; similiter illa tamen quorum unum passum est receptivum, aliud passum nunquam est receptivum, ita quod nichil quod unum passum recipit aliud passum potest recipere, sed omnia alia,

– respondeo tibi quod : Istud non videtur omnino
25 concedendum, quoniam non apparet causa quare plura passa ex quo sunt ejusdem rationis et illa que debent recipere sunt eciam ejusdem rationis, quin quodlibet passum sit receptivum cujuslibet eorum que sunt ejusdem rationis, et per consequens omnia que unum passum potest recipere potest et aliud illa eadem. Unde
30 enim quod determinetur plus ad ista quam ad illa, cum omnia sint ejusdem rationis ?

– Et si dicas quod : Determinacio sit non ratione illius quidditatis communis sed ratione hecceitatum, que sunt primo diverse,

35 – Licet istud dictum posset calumpniari propositionem predictam, tamen oppositum tenetur a multis, quia non oportet quod hecceitas sit ratio determinandi : quoniam tunc quodlibet passum, cum sit unum numero, videretur determinare unum aliorum accidencium ; si* unum accidens ratione sue difference

20 similiter EV] om. R – unum passum VR] unum est passum E – 26 ejusdem rationis EV] add. quoniam quodlibet passum sit receptivum cujuslibet illorum que sunt ejusdem rationis R – 28 quin quelibet...ejusdem rationis EV] om. R 30 determinetur EV] terminetur R – illa EV] alia R – passum EV] om. R – 39 unum aliorum EV] illorum unum R – si*] sic EV, sicut R – sibi ER] si V.

individualis (per te) sibi determinat unum passum numero, quare enim magis hoc quam illud ? Non videtur ratio nisi gratis dictum.

– Et si adhuc queras an actiones productive possint esse successive in pluribus agentibus vel non,

5 – dicitur, sicut alias in *Predicamentis* dictum fuit capitulo de actione,^a quod non, quia ibi est specialis ratio sicut ibidem fuit dictum. Dicamus igitur quod eadem albedo numero potest esse successive in diversis subjectis et transferri de subjecto ad subjectum, similiter autem et sciencia de uno intellectu ad alium
10 intellectum potest transferri.

– Sed forsitan adhuc dices quod : Videtur quod ita possit transferri una similitudo que est inter duo alia alba, similiter autem et paternitas et filiatio, et sic aliquis posset esse pater meus et non genuisset me, et ego filius alicujus a quo non essem genitus,
15 quoniam actus generacionis non est nisi disposicio transiens et in fieri tantum.

– Ad hoc responditur quod : Hoc est speciale in relacionibus, ymmo in omnibus respectibus, quod relacio, ratione sue hecceitatis, determinat sibi precise unum fundamentum
20 numero, nec potest quacumque virtute esse in pluribus simul. Ponitur autem ad hoc exemplum : hic homo ut Sortes in potencia objectiva determinat sibi hanc realitatem et existenciam unam numero, quoniam Sorti non potest correspondere nec simul nec successive nisi una realitas et una existencia numero et non
25 plures ; manifestum est enim quod antequam Sortes fuit tractus ad realitatem et existenciam per generacionem virtute producentis, si ipso annihilato virtute primi motoris iterum rediret, non traheretur ad aliam realitatem nec ad aliam existenciam sed omnino ad eandem, aliter Sortes primo productus
30 et secundo iterum reproductus non esset idem Sortes realiter, sed tantum esset idem Sortes numeraliter, distinctus tamen a se ipso realiter in diversis suppositis : sicut primus motor unus numero est in tribus suppositis realiter distinctis, ergo ita esset in proposito.

35 – Et si dicas quod : Nullum videtur inconueniens quod Sortes sit illimitatus ad plures realitates et plures existencias successive, sicut primus motor ad plures simul, et sic traheretur nunc ad unam realitatem, nunc ad aliam, et sic esset idem Sortes

I sibi *ER*] si *V* – 2 nisi *EV*] *add.* sit *R* – 6 sed *EV*] et si *R* – 11 una *VR*] *add.* albedo *E* – 12 alia alba *EV*] alba ad alia *R* – aliquis *EV*] alias *R* – 13 non est nisi *EV*] est *R* – 18 relacio *EV*] relacione *R* – 19 sibi *EV*] *om.* *R* – 25 antequam *EV*] quando *R* – 28 traheretur *EV*] trahere *R* – 30 iterum *ER*] *om.* *V* – 31 distinctus *EV*] determinatus *R* – 36 sit illimitatus *VR*] sit illi illimitatis *E* – realitates *VR*] essencias et realitates *E* – 38 nunc *EV*] nec *R*.

^a *Cf. Predic.*, fol. 85 vb.

numero, quoniam esset eadem^a hecceitas que est proximum fundamentum unitatis numeraliter, non tamen esset idem Sortes realiter, quia non esset eadem realitas que prius.

– Sed forte tibi diceretur quod hoc non est simile de
5 realitate que est quidam modus intrinsecus et de aliis realiter distinctis, ut de relacionibus respectu fundamento et termini, quia sunt quidam modi extrinseci et non intrinseci, sicut sunt omnia accidentia realiter distincta a suis fundamentis et subjectis de quibus est modo sermo. Attamen dicendum est conformiter
10 prioribus dictis quod, sicut relatio et respectus non est separabilis a fundamento et termino, ita nec potest transferri de fundamento ad fundamentum nec de termino ad terminum, quoniam – sicut dictum est – hoc est speciale de respectibus. Non repugnat autem absolutis sic transferri.

<De accidente 2>

15 Perscrutemur ultimo an idem accidens possit simul existere in diversis subjectis actualiter, an non sit hoc possibile apud quamcumque virtutem.

<1> Dicamus igitur in primis unam propositionem de
20 formis substancialibus: quoniam una forma potest simul in actu informare plures materias. Hec probatur, quoniam anima intellectiva simul actu informat omnia membra corporis que adinvicem realiter sunt distincta, et videntur esse plura membra animata unica anima et forma. Confirmatur secundum quod asserunt progenitores nostri de intellectu, qui ab ipsis ponitur
25 idem numero in omnibus hominibus de mundo, nec plurificatur ad plurificacionem corporum cum sit forma abstracta et simpliciter inplurificabilis. Adhuc autem hoc patet de anima celi que est tota in qualibet parte celi et illam informat.

– Et si dicas quod: Celum est unum corpus continuum, et
30 per consequens est unum informabile ab anima celi, sicut corpus humanum est unum corpus informabile adequatum anime intellective quantumcumque habeat membra distincta,

– At vero istud non obstat, quoniam secundum
35 progenitores nostros loquentes de toto animali in celo dicunt quod una anima informat omnes celos qui sunt numero plures, nec sunt continui sed tantum contigui et realiter distincti, sicut patet de primo mobili et orbibus septem planetarum, quod

I esset eadem *R*] est eadem *V*, *om.* *E* – 2 idem *VR*] *om.* *E* – 14 absolutis *VR*] absolute *E* – 17 quamcumque virtutem *VR*] quacumque virtute *E* – 18 propositionem *EV*] *add.* affirmativam *R* – 20 anima *EV*] omnia *R* – 28 est *R*] *om.* *EV* – 33 at *EV*] et *R* – 34 animali *EV*] *add.* totali (?) *R* – in celo *ER*] *om.* *V*.

probant astrologi propter diversitatem motus eorum quod sunt
contigui; conformiter esset dicendum de anima intellectiva que
informat corpus et plura membra corporis realiter distincta,
quoniam si illa membra non essent continua sed contigua tantum,
5 dum tamen sic possent stare quod propter pondus non tenderent
ad terram et abinvicem separarentur, dicunt quod anima talia
membra posset informare; sed verum est quod natura, propter
pondus membrorum, adinvenit ligamina ut nervos et plura alia
quibus membra adinvicem sunt ligata, ne propter pondus
10 caderent et abinvicem dividerentur. Vera est igitur propositio vel
saltim probabilis.

<2> Propositio secunda sit talis: forma accidentalis potest
simul informare plura subjecta. Hec posset probari sicut prima.
Probatur tamen aliter: quia una quantitate numero in aliquo
15 quanto sunt omnia quanta denominative, ut materia est quanta et
omnia accidentia sunt quanta una et eadem quantitate; ista autem
quantitas videtur omnia predicta informare et esse ibi tanquam in
subjecto, sicut et ipsa dicitur de ipsis denominative; forma autem
et materia sunt realiter distincta ab accidentibus.

20 – Sed forte dices quod: Ista non sunt in diversis suppositis
realiter distinctis – loquimur autem hic an idem accidens possit
simul existere in diversis subjectis suppositaliter distinctis,

– Sed nec istud videtur impedire quin, sive illa substantia sit
nata constituere supposita sive non, idem sequatur: quoniam si
25 concederes michi quod eadem albedo numero esset in duabus vel
in pluribus quantibus separatis ab omni subjecto, pari ratione
concederes quod posset esse in tribus suppositis realiter distinctis.

Adhuc autem propositio predicta apparet, scilicet quod
idem accidens possit simul actu existere in pluribus subjectis
30 ymmo forte in infinitis (si essent): quoniam omnis ratio probans
oppositum solubilis est, ergo istud non est negandum esse
possibile.

– Et si arguas quod: Hoc sit simpliciter impossibile,
quoniam impossibile est quod unum actu dependeat simul a
35 pluribus subjectis totalibus et ejus dependenciam totaliter
terminantibus, esset autem sic si idem accidens poneretur simul in
diversis subjectis, quoniam quodlibet subjectum esset causa totalis
terminandi ejus dependenciam,

I probant *EV*] prout *R* – quod *EV*] quia *R* – 2 contigui *VR*] compositi *ER* – 4
continua *EV*] contingencia *R* – 5 propter *VR*] semper *E* – 7 anima talia membra
posset informare *ER*] anima intellectiva posset corpus informare et omnia talia
membra *V* – 14 sunt *EV*] dicunt *R* – 18 dicitur *VR*] *om. E* – 30 essent *VR*] esset *E*
– 34 unum actu *EV*] unum accidens actu *R* – simul *EV*] *om. R*.

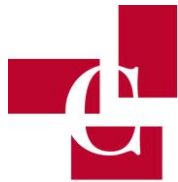
– respondeo tibi: Frequenter fuit dictum supra, et
specialiter in *Phisicis*,^a quod propositio illa que dicit quod ‘nichil
potest simul dependere a pluribus causis totalibus’ vera est in uno
sensu, scilicet accipiendo causam totalem inclusive, falsa autem
5 accipiendo causam totalem exclusive – quid autem significant ista
verba ‘inclusive’ et ‘exclusive’ dici de causa totali pluries fuit
expositum superius, nec videtur necessarium hic iterum repetere.

Et in hoc completur liber septimus de potencia primi
motoris ad extra, que quidem potencia est infinita in duracione et
10 etiam in vigore, qua virtute nobis concedat sibi uniri et eo frui in
eternum. Amen, et sic est finis.

Explicit *Theologia* Boneti. Deo gracias.

I frequenter *EV*] sicut frequenter *R* – 6 inclusive et exclusive dici de causa totali
EV] causa totalis inclusive et etiam causa totalis exclusive *R* – pluries *EV*] *om. R*
– 7 hic *EV*] hoc *R* – 10 qua virtute *EV*] quo vigore *R* – 12 et sic...deo gracias *EV*]
om. R.

^a Cf. *Physica*, lib. II, cap. 3, fol. 51 ra sq.



École
nationale
des
chartes

Aude Buffenoir

Diplômée de master

Thèse
pour le diplôme
d'archiviste paléographe

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU?

2015

EDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE
NICOLAS BONET (+1343). HISTOIRE ET
ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN
SA PREMIERE FIGURE.

TOME III. ANNEXES

UNE SCIENCE NATURELLE DE DIEU ? EDITION DE LA *THEOLOGIA NATURALIS* DE NICOLAS BONET (+1343), HISTOIRE ET ENJEUX DE LA THEOLOGIE NATURELLE EN SA PREMIERE FIGURE.

Résumé

L'existence et la légitimité de la discipline nommée *théologie naturelle* fut considérée, jusque récemment, comme allant de soi : des générations de théologiens s'appliquèrent à démontrer par la raison l'existence de Dieu et ses attributs, *prouvant* à tout intellect tant soit peu porté sur la métaphysique la cohérence et la nécessité de l'*objet divin*. Or, ladite « théologie naturelle » est une invention tardive du christianisme occidental, et soumise encore à un conditionnement métaphysique, conceptuel et institutionnel déterminé : en présentant une édition critique et commentée de la *Theologia naturalis* du franciscain Nicolas Bonet (+1343), assortie d'une introduction historique et philosophique consistante, cette étude se donne pour objet de mettre en lumière le conditionnement multiple qui sous-tend cette « science naturelle de Dieu » en sa première figure, dans le détail du texte de Bonet aussi bien que dans la longue durée historique et philosophique. L'auteur de la première *Theologia naturalis* est aussi le premier à avoir constitué en un traité systématique une métaphysique comprise comme *ontologie transcendantale*, épurée de la charge théologique qu'elle portait depuis ses origines grecques : la première science naturelle de Dieu s'établit sur les bases d'une ontologie neutre, d'une métaphysique a-thée. Un regard d'ensemble sur l'histoire de la métaphysique et de la théologie – de l'être et de(s) dieu(x), met en évidence la révolution silencieuse qui rend possible ce geste. L'objet divin s'oppose frontalement au YHWH de la Bible, et la « théologie naturelle » est l'antithèse de la religiosité naturelle où se manifeste la conscience du sacré.

Mots-clés : Nicolas Bonet (+1343) ; Duns Scot ; scotisme ; histoire de la philosophie ; scolastique médiévale ; XIV^e siècle ; université ; Aristote ; aristotélisme ; Avicenne ; Thomas d'Aquin ; Augustin ; métaphysique ; transcendants ; être ; essence ; néant ; existence ; univocité ; universaux ; ontologie ; ontothéologie ; Martin Heidegger ; théologie ; théologie naturelle ; concept de Dieu ; athéisme ; sacré ; théologie biblique ; exégèse ; objet divin ; objectivité ; représentation ; science ; rationalité ; sagesse.

A NATURAL SCIENCE OF GOD ? EDITION OF NICOLAUS BONETUS'S (+1343) *THEOLOGIA NATURALIS*, HISTORY AND STAKES.

Summary

Up to the last century, the existence and legitimacy of natural theology was commonly taken for granted by generations of theologians, who claimed to demonstrate with sheer natural reason the existence and main attributes of God, so that the consistence and necessity of their 'divine object' be proved to anyone aware of metaphysics. But the point is that the so-called "natural theology" appeared in Western countries not so long ago, based on metaphysical, conceptual and institutional foundations of a narrowly determined kind. With presenting critical edition of Nicolaus Bonetus's (+1343) *Theologia naturalis*, together with an important historical and philosophical introduction, my purpose is to enlighten the various conditions that gave its first shape to a "natural science of God", paying attention to textual details as well as contemplating history and philosophy in a broad fashion. Bonetus not only wrote our first *Theologia naturalis*: he was also the first to put in a systematic treatise something like a transcendental ontology, putting aside theological matters that were part of metaphysics since Greek origins: the first natural science of God was based on a neutralised ontology, that is to say, on a metaphysic delivered from God. Looking at the history of metaphysics and theology (of being and god(s)) as a whole will make clear this philosophical situation is grounded on a long-time religious and anthropological revolution. The divine object is directly opposed to biblical YHWH, and "natural theology" is just the contrary of a natural religiousness as awareness of the sacred.

Keywords : Nicolaus Bonetus (+1343); Duns Scotus; scotism; history of philosophy; medieval philosophy; XIVth century; university; Avicenna; Thomas Aquinas; Augustine; Aristotle; aristotelianism; metaphysics; transcendentals; being; essence; nothingness; existence; univocity; universals; ontology; ontotheology; Martin Heidegger; natural theology; theology; concept of God; atheism; sacredness; biblical theology; exegesis; divine object; objectivity; representation; science; rationality; wisdom.

ÉCOLE NATIONALE DES CHARTES

DISCIPLINE : histoire des religions.

.III.

NOTES ET ANNEXES

NOTES EXPLICATIVES

LIVRE I

1. L'idéal de la science à l'époque de Bonet, et particulièrement au sein de l'école scotiste, est celui d'une connaissance quidditative claire et distincte (*cf.* commentaire, p. 154) de tout le réel. La question qui se pose à Bonet face à la multiplicité quidditative du réel est celle du principe ordonateur de la connaissance distincte – son grand œuvre, réparti en quatre traités (*Métaphysique, Physique, Predicamenta, Theologia naturalis*), peut se lire comme une tentative pour ordonner la connaissance quidditative, à partir de la quiddité absolument première – l'étant en tant qu'étant – jusqu'au *primum ens*, Dieu tel qu'il peut être conçu quidditativement.

2. *Cf.* commentaire, p. 158.

3. Nicolas Bonet emploie le terme de secret et non de mystère : le monde intellectuel de Bonet n'est pas traversé de part en part par une dimension mystérieuse qui en imprènerait tous les aspects, mais au contraire divisé en deux domaines superposés, celui des vérités accessibles à la raison naturelle, et celui des « secrets » divins hermétiques à la raison en l'absence d'une révélation ad hoc. On trouve dans le traité de Bonet une seconde occurrence du terme « secret », dans le cadre d'une discussion sur la *locutio angelica* : le « secret » renvoie à l'intériorité de la vie intellectuelle de l'ange (ou moteur séparé) qui n'est pas intégralement transparente à tout intellect. Les « verbes » intérieurs à l'intelligence angélique peuvent être communiqués aussi bien que gardés dans le secret de l'intériorité qui les abrite. La *reverencia secretorum* s'assimilerait peut-être dans ce contexte à un respect pour la liberté – ou l'arbitraire – de la révélation divine. *Cf.* commentaire, p. 274 et 278.

4. L'adverbe *probabiliter* est fondamental pour comprendre la démarche de Nicolas Bonet, qui s'inscrit ici pleinement dans l'atmosphère intellectuelle propre à son siècle : le XIV^e siècle est caractérisé par une volonté de construire un champ du savoir qui serait accessible par les pures forces de la raison naturelle, doublée d'une certaine perte de confiance dans le degré de certitude accessible à la raison. La théologie de Bonet accorde donc une extension très vaste au domaine rationnel, sur fond d'un affaiblissement général des exigences épistémiques. Il ne s'agit pas de posséder la vérité absolue sur l'être et sur Dieu – la plupart des propositions de la *Theologia naturalis* de Bonet possèdent au contraire un caractère probable, donc falsifiable –, mais de déployer le système rationnel le plus probable découlant des principes philosophiques communément admis par l'école.

5. On aperçoit ici la limite implicite de la théologie naturelle proposée par Bonet : Nicolas Bonet n'est pas « philosophe » mais théologien, et c'est une philosophie *de théologien* qu'il présente. Les exigences de la foi orienteront donc de l'intérieur nombre des propositions développées dans son traité, puisqu'il entend ne pas entrer en opposition avec la foi (*si quod non credo, quiescat me movere*).

6. Cette « prière » liminaire de Bonet semble nous indiquer que la cause finale orientant l'ensemble de sa démarche philosophique est la conceptualisation de Dieu tel qu'il peut être conçu par la raison naturelle. Si l'on prend cette prière à la lettre, c'est donc paradoxalement la préoccupation théologique qui commande la refondation de la métaphysique comme science transcendantale neutre et dé-théologisée, parce que ne prenant plus en considération que le *primum quod quid est*, à savoir l'étant dans son indétermination ultime.

7. Nicolas Bonet renvoie ici à la félicité intellectuelle du philosophe considérant les intelligences séparées, dans la plus pure tradition aristotélicienne. Cette notion de félicité intellectuelle *naturelle* avait été remise à l'honneur à partir du XIII^e siècle dans le milieu des artiens (voir les réflexions d'Alain de Libera dans *Penser au Moyen Age*). Trouver dans l'œuvre d'un maître en théologie une telle concession à la félicité philosophique naturelle ne doit pas surprendre : puisque Bonet cherche ici à déterminer jusqu'où peut s'étendre la connaissance naturelle de Dieu, la félicité naturelle du philosophe s'inscrira logiquement dans les mêmes limites. Il y a une félicité philosophique, mais circonscrite à l'intérieur des bornes fixées à la philosophie. On trouve ici un exemple de la façon dont le discours des théologiens reste, au XIV^e siècle, discrètement lesté des débats du siècle précédent entre théologiens et artiens, et de l'autonomie paradoxale laissée à la « nature ». (Cf. commentaire p. 41-45.)

8. L'ensemble des traités de Bonet s'ordonne selon l'ordre suivant : *Metaphysica*, *Philosophia naturalis*, *Predicamenta* et *Theologia naturalis*.

9. *Pour nous*, la philosophie naturelle précède nécessairement la théologie naturelle, puisque c'est à partir de la connaissance quidditative de l'étant limité que les « perfections absolues » communes à Dieu et à la créature peuvent ensuite être prédiquées univoquement de Dieu (Cf. Duns Scot, *Tract. de primo princ.* 4, 22). La nature reste donc chez Bonet la source de notre connaissance.

10. Parmi ces *progenitores* faut-il vraiment compter Duns Scot ? Le mouvement théorique esquissé, partant des êtres sensibles et corporels aux êtres invisibles et « complètement abstraits » peut évoquer différents auteurs, suivant le statut donné à l'abstraction. Il ne peut pas s'agir ici de la démarche scotiste, d'inspiration avicennienne, partant du sensible pour parvenir, au terme d'une enquête métaphysique, à l'*abstractio ultima*

de la nature commune, puisque Bonet a précisément renversé l'ordre établi par Scot en faisant de la métaphysique la science *prima in ordine inveniendi et docendi*, ce qui était explicitement refusé par le Docteur subtil. Scot maintient en effet que la métaphysique, première dans l'ordre de la distinction, est pourtant la dernière dans l'ordre de la « doctrine » puisqu'une métaphysique déductive *a priori* nous est inaccessible *pro statu isto* – il faut donc que la métaphysique, théologie comprise, soit abstraite à partir de la considération des étants sensibles, suivant un mouvement *quia* remontant de l'effet à la cause.

11. Le sujet de la théologie naturelle est chez Bonet présupposé à partir de l'opinion commune. Dieu est donc nommé au moyen du vocable le plus courant depuis la réception du *Liber de causis* en Occident : *primus motor*. C'est parce qu'il le présuppose à partir de l'opinion commune, et donc du vocabulaire le plus courant, que Bonet revient au dieu de la philosophie naturelle conçu comme moteur, et non au dieu métaphysique de Scot, nommé *ens infinitum* au terme d'une enquête métaphysique propre au Docteur subtil.

12. On est surpris ici par le sans-gêne de l'assertion de Bonet, qui semble poser d'emblée l'existence du premier moteur comme connue par soi sans s'enquérir le moins du monde des conditions auxquelles une proposition est dite « connue par soi », au contraire de Duns Scot qui avait longuement démontré, dans l'*Ordinatio*, que si la proposition « Dieu est » est connue par soi dans l'absolu, elle ne l'est pourtant pas pour nous et requiert donc une démonstration spéciale. Cf. Duns Scot *Ord.* I, dist. 2, et *Lect.* I, dist. 2. (Sur cette question, voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, *op. cit.* p. 339 sq. : « La proposition « Dieu est » est connue par soi dans toute la rigueur de ses termes signifiants. Mais elle n'est *conçue* (par nous) que comme résultat d'une démonstration, qui établit d'abord, de l'intérieur, la possibilité de son essence, puis, par des moyens extérieurs, la vérité de son existence. » *Op. cit.* p. 351.) Bonet ne cherche pas à *prouver Dieu et ses attributs en tant qu'ils existent réellement*, mais uniquement à développer un concept cohérent du premier moteur sur le plan quidditatif. Sa démarche s'éclaire par la phrase qui suit : « Or nous présupposons, à propos [du premier moteur], qu'il n'est pas un être prohibé », autrement dit qu'il n'est pas un être essentiellement contradictoire. Il faut comprendre cette proposition sur l'arrière-plan de la compréhension quidditative de l'être dans l'école scotiste : l'étant, la chose, le *quid*, c'est d'abord ce qui n'est pas contradictoire, et en tant que tel possède une certaine consistance quidditative. Lors donc que Bonet affirme que le premier moter immobile est, il ne pose pas une existence réelle, mais une consistance quidditative suffisante pour en faire le sujet d'une science, qui se déploie intégralement sur le plan de la quiddité. Cette démarche est dans une certaine mesure héritée de Duns Scot, qui, dans l'*Ordinatio*, s'attache à construire la

cohérence ou consistance du concept métaphysique de Dieu *avant de s'interroger sur son existence*. A la question « Dieu est-il naturellement connaissable par l'intellect du voyageur », Duns Scot précise : « Et deuxièmement, il n'est pas nécessaire de distinguer la connaissance en « ce que c'est » et en « si c'est », car dans mon propos, je recherche un concept simple dont on connaisse l'être par un acte de l'intellect qui compose et qui divise. En effet, je ne connais jamais de quelque chose « s'il est » à moins d'avoir un certain concept de cet extrême dont je connais l'être ; et c'est ce concept que l'on cherche ici ». *Ord. I, dist. 3, q. 2, pars 1, trad. cit. p. 86, §11*. La légitimité d'une enquête sur le concept de Dieu en laissant de côté (fût-ce provisoirement) la question de son existence semble donc acquise.

13. Supposer que Dieu est, c'est poser sa possibilité intrinsèque et sa nécessaire consistance formelle : à la question *an sit Deus*, Bonet répond que l'existence d'un premier est une présupposition de tout intellect, et qu'il est nécessaire que cet être soit non-contradictoire puisque c'est de lui que dépend la consistance formelle de toutes les autres essences. Le *sit* de « *an sit* » est donc à comprendre ici en un sens quidditatif, reposant sur l'idée de non-contradiction formelle.

14. Comment comprendre ce *maxime in reali existencia quidquid sit de esse quidditativo*, alors que précisément Bonet ne décolle jamais du plan quidditatif ? Bonet renvoie probablement ici à la compréhension scotiste de la consistance interne des quiddités, dont la possibilité logique, et donc la vérité interne, ne dépend pas du premier moteur. Il faudrait donc comprendre que si le premier moteur était un étant contradictoire, aucun être ne pourrait exister, même si la possibilité interne des quiddités demeurait.

15. Bonet reformule ici la position de Pierre d'Auriole : de *tota entitas* il passe à *omne ens*, formulation qui lui permet d'avancer un certain nombre de critiques qui eussent été sans fondement à prendre telle quelle la théorie de Pierre d'Auriole.

16. L'ouverture de la théologie naturelle sur l'opinion d'Auriole en dit long sur le type de métaphysique qui caractérise la pensée de Bonet, et, par-delà, de toute son époque : il est devenu impossible de concevoir Dieu autrement que comme l'être – qu'il soit compris à la manière d'une très paradoxale idée platonicienne ou d'une individualité suprême. Le primat de l'être sur le bien relève d'un nouveau paradigme propre à la théologie scolastique, résumé par Olivier Boulnois en quatre caractéristiques principales : [1] le recours à la logique aristotélicienne, pour laquelle l'affirmation domine, parce qu'elle fonde la négation et la transcendance » ; [2] la distinction nouvelle entre certains noms à affirmer de Dieu, et d'autres à nier ; [3] la désignation de Dieu comme *être* et non plus comme *bien* ; [4] la perte de toute efficace symbolique des noms divins. (*Cf. Etre et représentation, op. cit. p. 297 sq.*).

« La troisième caractéristique de ce nouveau paradigme est la désignation de Dieu comme *être* et non plus comme *bien*, revanche du péripatétisme sur le néoplatonisme : l'être n'est plus la manifestation de la condescendance divine, par laquelle il daigne miséricordieusement se révéler, mais son nom le plus propre, un nom de perfection qui le décrit et le circonscrit. Dieu est inclus dans le concept d'être. – Cette mutation est acquise dès Guillaume d'Auxerre ». (*Ibid.* p. 300-301).

17. Position aristotélicienne radicale fondée sur la thèse de l'immutabilité divine qui interdit de concevoir une causalité efficiente réelle de Dieu *ad extra*.

18. « Quatrième proposition : une action numériquement une ne peut relever, aussi bien simultanément que successivement, que d'un agent numériquement un, et cette action numériquement une par laquelle le producteur produit telle chose, par cette même [action] il ne peut pas produire autre chose. » *Predicamenta*, cap. « De actione », tract. « De actione transeunte », fol. 85vb-86ra.

19. Le verbe *ymaginari* est à comprendre, tout au long de ce traité, au sens de « se figurer ». Il n'a aucunement l'acception péjorative souvent prêtée au champ lexical de l'imagination « trompeuse ». Il relève de ce que nous appelons le « primat du visuel » – cf. commentaire, chap. IX, p. 253 sq.

20. Cette existence objective sous forme d'être diminué est l'une des pièces maîtresses de la théorie de la connaissance à l'époque de Duns Scot. La connaissance quidditative requiert la présence de l'objet à l'intellect en l'absence même de la chose réelle ; l'intellect agent produit une représentation quidditative de la chose qui dès lors lui tient lieu d'objet. La chose existe ainsi dans l'intellect sous une forme diminuée, celle de la représentation objective. Voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 128-150.

21. A propos de la critique par Bonet des « idées platoniciennes » d'Auriole, voir commentaire chap. VIII, p. 180 sq.

22. La position de Bonet se comprend à partir de la notion, avicennienne avant d'être scotiste, du *triplex status essentiae*, conçu pour comprendre comment l'essence peut avoir une consistance et une unité propres sans être hypostasiée dans l'existence réelle à la manière d'une idée platonicienne. L'essence est réelle, mais n'existe jamais comme telle : elle est toujours ou bien singularisée dans les choses réelles hors de l'intellect, ou bien universalisée dans l'intellect, ou bien, comme dans la tradition scotiste, présente *in anima* sous une forme diminuée qui n'a ni l'universalité du concept, ni la singularité de l'existant – celle de l'*esse objectivum*, l'être de l'objet en tant qu'objet dans l'intellect. L'essence n'étant jamais hypostasiée comme telle, mais toujours instanciée, on comprend alors la thèse de Bonet :

l'essence qui se trouve dans l'âme sous la forme de l'*esse objectivum* du représenté est *la même chose* que l'essence singularisée et multipliée dans les individus hors de l'intellect, mais sous une autre forme – celle de la représentation objective issue du processus d'abstraction (ou de transposition) de la quiddité sensible. Si elle était à nouveau posée dans l'être réel hors de l'âme, il se produirait le mouvement exactement inverse de celui de la transposition représentative de la quiddité dans l'intellect : l'essence redeviendrait multiple et singulière et ne pourrait être alors qu'un tout d'agrégation. L'essence spécifique, quelles que soient sa consistance ontologique et son unité propre, n'est donc pas l'équivalent d'une idée platonicienne.

23. On remarque ici que le néoplatonisme du XIV^e siècle a fait de l'*Etre*, et non du Bien ou de l'Un, la première des Idées platoniciennes, reformulation qui suggère la primauté absolue du concept d'être dans la scolastique du XIV^e siècle.

24. On remarque ici que le néoplatonisme du XIV^e siècle a fait de l'*Etre*, et non du Bien ou de l'Un, la première des Idées platoniciennes, reformulation qui suggère la primauté absolue du concept d'être dans la scolastique du XIV^e siècle.

25. Le reproche principal adressé à la théorie platonisante de l'essence est entre autres qu'elle interdit toute possibilité d'univocation – reproche qui se fonde vraisemblablement sur la théorie du troisième homme. Cf. commentaire p. 182.

26. La *descriptio*, à la différence de la *diffinicio*, est une première approche de la quiddité de l'être que l'on cherche à concevoir, une sorte de définition au rabais – la seule que Duns Scot admettait pour la quiddité divine qui n'était pas proprement définissable à ses yeux. Cf. *Ord.* I, dist. 3, q. 1, a. 4, §58-60, trad. cit. p. 109-111. Cette « description » est pour Bonet une première approximation avant d'obtenir la véritable définition de la première intelligence, une fois déterminée la différence ultime qui permet la définition à proprement parler – dans le cas de l'homme, par exemple, il s'agit de la différence « rationalité » qui, ajoutée au genre « animal », permet de définir adéquatement l'homme comme « animal rationnel ». Cette « description » est représentative : elle rend compte de la constitution quidditative de Dieu telle qu'elle est reproduite par l'intellect *in esse objectivo*. Cf. commentaire, p. 259 sq.

27. Sur cette question de l'unité divine comprise comme individualité divine, voir commentaire p. 225 sq.

28. Chez Duns Scot, la représentation était déjà le fondement le plus sûr pour établir l'infinité divine : « ‘Je montre d'abord que le premier efficient est intelligent et voulant, si bien que son intelligence pense distinctement des infinis [en nombre], et que son intelligence

représente des infinis (et cette essence est son intelligence), et à partir de là je concluerai en second lieu son infinité. (...)». [Ord. I, 2, 74]. C'est parce que le premier efficient représente l'infini qu'il est lui-même infini. Le premier argument en faveur de l'infinité repose donc sur l'identification de Dieu avec le principe de la représentation : Dieu est le représentant par excellence. » O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 382.

Bonet accomplit un pas de plus, tout en restant dans la lignée de Scot : la représentation était chez ce dernier l'argument essentiel pour conclure l'infinité reconnue comme le caractère absolument propre à Dieu. Or chez Bonet l'infinité, qui n'est qu'un mode, ne suffit pas pour déterminer la quiddité divine en ce qu'elle a d'essentiellement propre : il faut des différences quidditatives. Cf. commentaire p. 224-229, et Annexe 1, p. 680 sqq. La représentation devient, dans ce dispositif, la différence ultime qui individualise Dieu.

29. En affirmant positivement le caractère définissable de la première intelligence, dont le concept n'est pas absolument simple mais peut au contraire être décomposé en plusieurs concepts « expliquant distinctement sa quiddité » (à la manière du genre et de la différence), Bonet fait l'impasse sur deux exigences fondamentales de la tradition théologique – qui au demeurant font système : l'impossibilité d'une connaissance quidditative de Dieu, et l'absolue simplicité divine. Il va plus loin que Duns Scot, tout en exploitant l'une des idées de son maître : pour Duns Scot, le concept le plus parfait que nous pourrions avoir de Dieu afin de l'intelliger adéquatement serait un concept composé, à la manière d'une définition. La définition propre de la quiddité divine ne nous étant pas accessible, il faudra se contenter du concept simple le plus parfait possible, celui d'*ens infinitum*, qui n'est donc qu'un pis-aller faute de pouvoir définir Dieu. L'audace de Bonet est d'aller plus loin que son maître, en proposant une véritable définition de la quiddité divine au moyen d'un concept quidditatif et d'un concept qualitatif – d'un genre et d'une différence, en forçant les mots. Il faut insister ici sur l'emploi de l'adverbe *distincte*, caractéristique de l'idéal philosophique de l'école scotiste : une chose n'est véritablement connue que lorsque toute sa constitution quidditative est appréhendée distinctement. Le concept de Dieu proposé par Bonet se veut concept distinct de la quiddité divine, et non plus seulement approximation confuse de ce qu'est Dieu (au moyen, par exemple, de *conceptiones animi* ou quasi-concepts chers à la tradition thomiste).

30. On remarque que Bonet ici ne répond pas exactement à l'objection soulevée : à une objection qui porte sur les rapports puissance / acte et contractable / contractant, Bonet répond par des considérations méréologiques qui laissent la difficulté entière. Cf. commentaire, p. 186 sq.

31. Cette nature commune limitée est chez Bonet le sujet de la philosophie naturelle, identifiée à la *matière première* (cf. Annexe 1, texte 6 B, p. 691 sq.) Elle est l'être par-soi qui résulte de la première disjonction – limitation/illimitation – qui divise immédiatement l'étant en tant qu'étant (Cf. *Métaph.* lib. IX, Annexe 1, texte 5, p. 680 sq.). Selon Bonet, la composition à proprement parler ne peut intervenir que dans le domaine métaphysique circonscrit par cette nature commune, qui confère la limitation (ou finitude) comme degré intrinsèque propre à tous ses inférieurs. Par conséquent, seul ce qui est par soi inclus sous cette nature commune aura la limitation ou finitude comme degré intrinsèque – les transcendants seront indifférents au fini et à l'infini (= à la limitation et à l'illimitation), et tout ce qui est absolument propre à Dieu aura l'illimitation ou infinité comme degré propre.

32. La non-inclusion de Dieu dans le genre est l'un des interdits théologico-métaphysiques les mieux ancrés dans la tradition occidentale : faire de Dieu un étant générique revient à nier son infinité – puisque la finitude est le propre du genre –, et sa transcendance – puisqu'alors plus rien ne distingue fondamentalement la constitution métaphysique de Dieu de celle de l'étant fini, mais l'un et l'autre seraient constitués de genre et de différences spécifiques. Faire de Dieu un étant constitué de genre et de différences est la tentation permanente de la pensée de Bonet, et il n'est pas certain qu'il y échappe.

33. L'ordre des questions : [1] Dieu est-il dans le genre ? [2] quelque prédicat formel dit de Dieu est-il dans le genre ? se retrouve tel quel dans la *Lectura* de Scot (lib. 1, dist. 8, pars 1) ; le mouvement est le même dans l'*Ordinatio*, mais ces deux questions y deviennent deux moments de l'unique question 3 (Cf. *Ord.* I, dist. 8, q. 3, trad. cit. p. 216 sq.).

34. L'argument de Duns Scot (*Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3, trad. cit. p. 240 §110) est le suivant : « Je produis un troisième argument à partir du second moyen, c'est-à-dire à partir de la raison d'être-nécessaire, et c'est l'argument d'Avicenne, *Métaphysique* VIII, ch. 4 : si l'être-nécessaire a un genre, ou bien l'intention de genre sera d'après soi être-nécessaire, ou bien non. Si oui, « dans ce cas, il ne cessera pas jusqu'à ce qu'il y ait une différence » ; je l'entends ainsi : dans ce cas, le genre inclura la différence, car sans elle, il n'est pas dans un acte ultime, or ce qui d'après soi est nécessaire, est dans un acte ultime (et si le genre inclut la différence, il n'est pas un genre). Et si l'on admet que non, il s'ensuit que « l'être-nécessaire sera constitué de ce qui n'est pas être-nécessaire ». »

35. Bonet reprend ici la doctrine scotiste de l'indifférence de l'essence à l'existence et à la non-existence : toute la coordination prédicamentale, du genre généralissime à l'heccéité, est conçue sur un plan quidditatif indifférent à l'existence réelle. Voir O. Gilon, *Indifférence*

de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot, éd. « Ousia », Bruxelles 2012, partie 2, chap. 2 & 3.

36. L'argument contre l'opinion de Scot passe à côté de la question, puisqu'il ne s'agit pas ici et là de la même acception du terme *nécessité*.

37. Cette objection n'exprime pas la pensée de Nicolas Bonet, qui développe plus bas une théorie des différences transcendantales, inspirée de Duns Scot, qui permet justement de penser la substance en tant que prédiquée de Dieu autrement que comme la quiddité prédicamentale. Cf. commentaire, p. 222 sq.

38. « Le concept du genre est essentiellement déterminable par le concept de la différence, - et non seulement le concept, mais il y a une réalité dans la chose d'où est tiré le concept du genre, qui consiste en 'être en puissance', et ainsi, <à être> déterminable par la réalité d'où est tirée le concept de différence (...) Mais une réalité infinie ne peut pas être en puissance à quelque chose par quoi elle serait déterminée de quelque façon que ce soit, parce qu'alors ce serait nécessairement <une réalité> finie ; donc il est impossible que le concept du genre soit tiré d'une réalité infinie, et par conséquent il ne peut y avoir de concept de genre commun à l'infini et au fini. » Duns Scot, *Lectura*, lib. 1, dist. 8, pars 1, q. 3 (vol. XVII, p. 34). Voir l'argumentaire plus développé dans l'extrait correspondant de l'*Ordinatio* (cité en note dans l'édition).

39. L'identification réelle – mais non formelle – des quiddités en vertu de l'infinité est l'une des thèses centrales de Duns Scot. Cf. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu...*, introduction d'O. Boulnois, *op. cit.* p. 70-73. Voir aussi sur ce point notre commentaire, p. 202 sq.

40. Bonet avance ici une hypothèse inédite, laissée pendant, qui contredit radicalement la thèse scotiste selon laquelle le genre implique nécessairement la finitude : « Car, comme il appert à partir de ce qui a été dit, tout ce qui est formellement dans le genre est composé de réalité<s>, et est formellement fini, de telle sorte que non seulement il n'est pas infini, mais il n'est pas non plus indifférent à l'être-fini, mais il se détermine l'être-fini. Or tout ce qui est dans la divinité ou bien est formellement infini, ou bien n'est pas déterminé à être fini. Donc rien de ce qui est dit formellement de Dieu n'est par soi dans le genre. » *Lect.* lib. 1 dist. 8, pars. 1, q.3, vol. 17 p. 36. Il esquisse ici une possibilité de remodeler la notion même de genre pour la rendre compatible avec l'infinité divine, comme ailleurs la notion de composition, mais se contente de lancer une piste ou d'ouvrir une possibilité sans prendre position de façon tranchée. Cette idée entre en outre en contradiction avec les différents passages de la

métaphysique où Bonet fait de l'*ens* un *purum potencie* contractable par n'importe quelle différence actuante (*Métaph.* lib. II, « De objecto intellectus », Annexe 2, p. 746, §1).

41. Si la conception commune du genre implique que le genre ait raison de *partie* et de puissance, alors il ne peut y avoir de réalité générique dans le premier moteur : il y a bien une réalité potentielle en lui (l'étant dans son indifférence totale) mais qui n'a pas raison de partie en vertu de son infinité. Il suffirait donc de concevoir un genre qui aurait raison de potentialité sans avoir raison de partie pour admettre que la première intelligence puisse être dans le genre.

42. La littéralité de la proposition est importante : la première intelligence n'est aucunement incluse sous l'un des dix genres – mais Bonet n'exclut donc pas l'existence d'un super-genre (au sens d'une catégorie de type générique qui serait au-dessus des dix genres) sous lequel serait incluse la première intelligence – l'étant univoque.

43. Si Bonet refuse que l'on puisse trouver aucune quiddité prédicamentale positivement et totalement dans la première intelligence, il concède néanmoins que la première intelligence est quasi-composée de nombreuses réalités qui relèvent du registre de la généralité (comme les différences qui contractent le genre). Cf. commentaire, p. 212.

44. Nicolas Bonet rappelle ici la théorie des différences transcendantes telle qu'exposée dans le livre 9 de sa *Métaphysique* (Annexe 1, texte 5). Elle trouve sa source dans le texte de Duns Scot : « Au dernier argument, à propos de la sagesse, je dis qu'elle n'est pas l'espèce d'un genre, en tant qu'elle est transférée aux réalités divines, – et qu'elle n'est pas transférée selon cette raison, mais selon la raison de sagesse, en tant qu'elle est transcendante. » *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 5, ad 4, trad. cit. p. 259 §153. Sur cette question des différences transcendantes, voir notre commentaire p. 222 sq.

45. La non-inclusion de Dieu dans le genre se réduit ainsi à une distinction lexicale : le genre est en quelque sorte une espèce du genre « concept quidditatif », et la différence une espèce du genre « concept qualitatif essentiel ». *Ergo*, la catégorie « concept quidditatif » fonctionne logiquement comme un super-genre.

Cette argumentation de Bonet est directement reprise de Duns Scot, qui affirme dans l'*Ordinatio* (I, dist. 8, q. 3, pars 5, trad. cit. p. 253, §136) : « je concède que le concept dit à propos de Dieu et de la créature « dans le quoi » est contracté par certains concepts contractants qui disent un « quel » ; mais ce concept-ci, dit « dans le quoi », n'est pas un concept de genre, et ces concepts-là, qui disent un « quel », ne sont pas des concepts de différences, puisque le concept quidditatif est commun au fini et à l'infini, et que cette communauté ne peut être un concept de genre. » Mais Bonet, en abandonnant la qualification

de Dieu par des modes intrinsèques au profit de différences, se prive de la suite de l'argumentation de Duns Scot – qui en fait toute la force : « Et je concède que les concepts contractants disent le mode intrinsèque du contracté, mais non quelque réalité qui le parachèverait ; or les différences ne disent pas le mode intrinsèque de la réalité d'un genre, puisque, à quelque degré que l'on entende l'animalité, on n'entend pas la rationalité ou l'irrationalité comme un mode intrinsèque de l'animalité, mais on entend encore l'animalité à un degré donné, comme perfectible par la rationalité ou l'irrationalité. » Chez Bonet l'être illimité est bel et bien contracté par des différences essentielles qui le parachèvent – c'est le modèle même du genre et de la différence spécifique.

46. L'argument est circulaire : on ne peut pas dire que la première intelligence inclue des réalités génériques sous prétexte qu'elle inclut des différences contractantes, car les différences contractantes se trouvent aussi dans la première intelligence qui n'inclut rien de générique, donc les différences contractantes ne sont pas de soi génériques.

47. Bonet concède donc que, selon une acception large du terme « genre », on peut concéder que la première intelligence est dans le genre – mais pas au sens strict du terme.

48. « En ce qui concerne ce que l'on ajoute dans la question, à propos de « tout ce qui est dit formellement de Dieu », je dis que rien de tel n'est dans un genre pour la même raison, puisque rien n'est dit formellement de Dieu qui soit limité. Tout ce qui est d'un certain genre, de quelque sorte que soit ce genre, est nécessairement limité.

– Mais dans ce cas il y a un doute : de quelle sorte sont les prédicats qui sont dits formellement de Dieu, comme sage, bon, etc. ?

– Je réponds. L'étant est divisé plus tôt en infini et en fini qu'en dix catégories, puisque l'un de ceux-ci, le fini, est commun aux dix genres. Donc tout ce qui convient à l'étant en tant qu'indifférent au fini et à l'infini ou en tant que propre à l'étant infini, lui convient, non point en tant qu'il est déterminé au genre mais en tant qu'antérieur, et par conséquent en tant qu'il est transcendantal et hors de tout genre. Et tous [les attributs] qui sont communs à Dieu et à la créature, sont tels qu'ils conviennent à l'étant en tant qu'indifférent au fini et à l'infini ; en effet, en tant qu'ils conviennent à Dieu ils sont infinis, – à la créature ils sont finis. Donc ils conviennent par priorité à l'étant, avant que l'étant ne soit divisé en dix genres, et par conséquent tout [attribut] de cette sorte est un transcendantal.

– Mais dans ce cas il y a un autre doute : comment poser la sagesse parmi les transcendants, elle qui n'est pas commune à tous les étants ?

– Je réponds. De même que la raison de [genre] « très général » n'est pas d'avoir au-dessous de soi plusieurs espèces, mais de ne pas avoir de genre qui vienne par-dessus (comme

cette catégorie, « quand », parce qu'elle n'a pas de genre qui vienne par-dessus, est très générale, même si elle a très peu d'espèces ou même aucune), de même un transcendantal quelconque n'a aucun genre sous lequel il soit contenu. C'est pourquoi la raison de transcendantal est de n'avoir aucune catégorie qui vienne par-dessus sinon l'étant, mais il arrive que le transcendantal soit commun à de nombreux inférieurs.

Ceci est manifeste d'après autre chose : l'étant a non seulement des passions simples et convertibles, comme « un », « vrai », « bon », mais il y a quelques passions où les opposés sont distingués entre eux, comme être-nécessaire ou être-possible, acte ou puissance, etc. Et de même que les passions convertibles sont transcendantales parce qu'elles suivent l'étant en tant qu'il n'est déterminé à aucun genre, de même les passions disjonctives sont transcendantales, et chacun des deux membres de ce qui est disjoint est transcendantal, puisque ni l'un ni l'autre ne détermine à un certain genre son déterminable. – Et cependant, un seul membre de ce qui est disjoint est spécifique, puisqu'il ne convient qu'à un seul étant, – comme l'être-nécessaire dans cette division « être-nécessaire ou être-possible », et l'infini dans cette division « fini ou infini », et de même pour les autres. C'est ainsi que la sagesse peut être un transcendantal, et tout autre [attribut] qui est commun à Dieu et à la créature, même si quelque [attribut] se dit à propos de Dieu seul, et quelque [attribut] de Dieu et d'une certaine créature. Et il n'est pas nécessaire que le transcendantal, en tant que transcendantal, ne se dise d'un étant quelconque que s'il est convertible avec le premier transcendantal : l'étant. » Duns Scot, *Ord.* I, dist. 8, q. 3, pars 3, trad. cit. p. 241-242, §112-115.

49. L'argumentaire sur ce point se trouve dans le traité des *Catégories* plus que dans la métaphysique : « La relation en commun, comme les autres catégories, est contractable et divisible par des différences essentielles ; la relation en commun se divise ainsi : l'une est réelle, l'autre de raison – telles sont les deux différences essentielles qui divisent la relation en commun, constituant des genres subalternes divers dans la catégorie de la relation. – Et si tu argues qu'il n'y a rien de commun à l'être réel et à l'être de raison, et semblablement il n'y aura rien de commun à la relation réelle et à la relation de raison, puisque la relation réelle est un étant absolu (*simpliciter*), et la relation de raison <un étant> relatif (*secundum quid*), et que l'un est un étant véritable, et l'autre un étant diminué ; et encore parce que la relation de raison dérive de la relation absolue, or aucun incluant ne dérive de la raison de ce qu'il inclut, – je te réponds que la relation en commun est abstraite de la relation réelle et de la relation de raison, comme le supérieur est abstrait de ses inférieurs, et l'antérieur du postérieur, – et pour faire bref : toutes les raisons qui étayent (*probant*) l'univocation de l'étant aux dix catégories étayent de même l'univocation de la relation en commun à la relation réelle et à la relation de

raison. C'est évident à propos de cette raison « du concept certain et douteux », et de plusieurs autres. Mais celles qui sont avancées en sens contraire ne sont pas concluantes, comme cela fut dit dans le premier livre de la *Métaphysique*, au chapitre six 'De l'univocation de l'étant à l'être réel et à l'être de raison'. » *Predicamenta*, Libellus « De relacionibus », fol. 83rb.

50. C'est donc le réalisme de Bonet qui lui interdit de poser que la première intelligence est dans le genre : si le genre n'était qu'une catégorie logique, alors il n'y aurait aucune difficulté à ce que Dieu puisse être inclus dans le genre. L'inclusion de Dieu et de la créature sous une conceptualité commune ne fait pas question chez Bonet – elle va de soi. Cette non-question (aux yeux de Bonet) témoigne de l'abandon définitif de la tradition dionysienne en faveur du style affirmatif de la logique aristotélicienne.

51. Au sujet de la compréhension de l'intellection comme représentation, voir commentaire p. 259 sq.

52. On reconnaît ici chez Nicolas Bonet un certain platonisme d'inspiration augustinienne: contrairement aux affirmations les plus constantes de la métaphysique aristotélicienne, les choses du monde ont leur être le plus vrai non pas en elles-mêmes, mais dans un modèle ou exemplaire supérieur dont elles sont les copies. Ici, c'est en Dieu (dans son intellect représentatif) que les choses ont leur être le plus vrai. On note l'origine scripturaire des exemples employés – pierre et grain de blé – sont des métaphores appliquées à Dieu même par les auteurs bibliques.

53. On reconnaît encore ici Platon : l'Idée (ici l'essence représentative de Dieu) est l'exemplaire suprême, plus vrai que la chose qui en est la copie ; l'exemplaire artificiel de la chose devient copie de copie, doublement dérivée.

54. L'affirmation de Bonet selon laquelle tous les objets représentés en Dieu sont *pure vie* ne doit pas conduire à imaginer que toutes choses sont confondues dans quelque flux vital dynamique, ou énergie divine indifférenciée – c'est tout l'inverse, comme le montrent sans ambiguïté les développements du livre II sur l'immortalité du premier moteur : la vie dont il est question est ce que Bonet y nomme la « vie objectale », « qui n'est rien d'autre que la production de l'objet dans l'être-connu » (*Theol. nat. lib. II*, p. 367 sq.). La vie du premier moteur est rigoureusement assimilée, dans son sens le plus propre, à l'intellection.

55. Dans cette simple affirmation se trouve tout le poids de l'*épistémè* de la représentation dominante à l'époque de Bonet. C'est tout un univers métaphysique qu'il faut supposer pour pouvoir concevoir Dieu comme *un étant positif* (sur l'arrière-plan d'une métaphysique transcendantale de l'étant, fondée sur l'unité représentative d'un concept), et en donner une définition représentative (ou 'description') comme celle proposée ici par Bonet.

L'adjectif *positivum* accolé à *ens* résume à lui seul tout un style théologique. Cf. commentaire, p. 266 sq.

56. Il faut insister ici sur l'aplomb inouï de cette affirmation de Bonet : il est possible de donner une *définition scientifique de la quiddité divine*, qui répond à tous les critères communs de la définition. En vertu de la correspondance entre l'ordre des concepts et l'ordre des causes garantie par la causalité efficiente univoque des choses externes sur l'intellect (voir commentaire, p. 259 sq.), les principes intrinsèques de la définition quidditatives sont également les principes intrinsèques de la chose même. Bonet ne prétend donc à rien moins qu'à énoncer les principes intrinsèques de l'être divin (cf. *infra* 'secunda proprietas').

57. L'ensemble de l'édifice des sciences chez Bonet repose sur un socle préscientifique (la métaphysique transcendantale) qui garantit la scientificité de toutes les autres disciplines, en tant qu'il traite de la première quiddité connaissable dans l'ordre de la connaissance distincte. C'est cette métaphysique qui garantit le caractère *a priori*, donc proprement scientifique, de toutes les autres sciences. Voir commentaire, p. 151 sq.

58. Toutes les propositions démontrables au sujet du premier moteur sont démontrées à partir de la connaissance de ses principes constitutifs qui sont antérieurs à sa quiddité, et tirées de la métaphysique – les démonstrations sont donc *a priori* en toute rigueur de termes. Une telle théologie naturelle *a priori* était exclusivement refusée par Duns Scot. Cf. O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 351 sq. Mais Bonet ne peut construire cette théologie naturelle *a priori* qu'en l'allégeant de la démonstration de l'existence de Dieu (qui ne peut être qu'*a posteriori*) : pour être *a priori* et développer ses raisons *more geometrico*, la théologie sera hypothético-déductive. Elle repose sur un postulat indémontré.

Cette entreprise de constituer une science portant sur Dieu (ou le premier moteur) comme son sujet, et *sous la raison propre* de ce sujet, est radicalement contraire à la lettre de Duns Scot selon qui « Aucune science naturellement acquise ne peut traiter de Dieu sous une raison propre. » *Rep. par.* Prol. q. 3, a. 1 [3] (XXII, 47a). Cité par O. Boulnois dans *Etre et représentation*, op. cit. p. 472.

59. Selon Nicolas Bonet, est 'pratique' la science qui a pour objet la *praxis* même. Une science de l'Amour de Dieu serait pratique – une science de l'être divin ne peut être quant à elle que spéculative (cf. *infra*). Il est donc évident pour Bonet que l'Etre de Dieu n'est pas son Amour – la théologie johannique est métaphorique, ou encore indistincte. Cf. commentaire, p. 248 et p. 279 sq.

60. Dieu est un *vrai être absolu*, c'est-à-dire un objet métaphysique statique et réifié. L'unité sapientielle qui considère à la fois ce que sont les êtres et quel est leur

accomplissement et leur bien est définitivement rompue (voir sur ce point notre commentaire, p. 246 sq.). La science considère désormais *ou bien* l'être en tant que tel, comme objet ontique, *ou bien* l'accomplissement dynamique des êtres interprété comme éthique.

61. « Et si tu demandes quel est l'objet par soi de l'habitus pratique, et <quel est> l'objet par soi de l'habitus spéculatif, je réponds que l'objet pratique est la praxis même que l'habitus considère comme <son> objet, non comme l'acte qu'elle suscite (*elicitus*). En effet, l'habitus pratique considère comme objet l'opération qu'il dirige, non l'opération qu'il suscite. Or ce n'est pas le terme de cette *praxis* qui a raison d'objet pratique, mais seulement la praxis même qui est <dirigée> vers ce terme. D'où l'on infère qu'il n'est pas juste de dire que l'habitus pratique porte sur un objet opérable pour nous, ou au sujet duquel est notre opération par laquelle <l'objet> est atteint, mais c'est l'opération elle-même qui est objet pratique. » *Metaph.*, lib. II cap. 4, fol. 14va.

62. La conception bonettiste de la théologie comme science exclusivement spéculative, par opposition à la thèse célèbre de Scot qui fait de la théologie une science pratique, ne doit pas surprendre en vérité : c'est la théologie de la révélation, et non la théologie métaphysique, qui est science pratique chez Scot. Le *Tractatus de primo principio* définit bel et bien un objet *spéculatif*. La théologie de la révélation serait-elle qualifiée de science pratique par Bonet ? On peut en douter, compte tenu de l'acceptation restrictive qu'il donne à la notion de science pratique. La théologie révélée aurait vraisemblablement la double dimension, théorique et pratique, qu'elle revêt chez un Thomas d'Aquin.

63. *En nous*, la théologie est donc une science *uniquement abstractive* : elle conçoit un *Dieu en général* et un *Dieu absent* parce que représenté. Depuis Scot en effet, l'intuition se définit « par l'accès à la vision de la chose telle qu'elle est existante » ; l'abstraction au contraire se caractérise par la transposition de la chose dans le domaine de l'objet, de la représentation quidditative – donc de l'absence, de la neutralité, de la généralité et de la permanence scientifique. *Cf. Etre et représentation, op. cit.* p. 138. Dans la mesure où « le domaine de l'intuition coïncide avec celui de l'expérience », alors la connaissance de Dieu, qui repose sur une métaphysique transcendantale de la représentation, ne peut être atteinte que par abstraction – comme connaissance sur le mode de l'absence, donc. *Cf. commentaire, chap. IX, p. 265.*

64. Sur l'ensemble de cette question, voir la question des critères de scientificité, exposée au chap. VII du commentaire ci-joint.

65. Bonet évoque ici la possibilité d'une révélation d'emblée théologique, conceptuelle et scientifique. Cf. la « théologie de la conversation » (selon une formule de P. Tillich), évoquée dans le commentaire, chap. IX, p. 276.

66. Bonet semble confondre ici l'ordre logique et l'ordre métaphysique – tentation constante de sa pensée : que la substance soit une catégorie mentale antérieure au concept 'substance spirituelle illimitée', et qu'elles soit tirée du règne des étants naturels relève de l'évidence. Mais Bonet, postule un réalisme très net – si bien que l'on ne sait guère s'il considère uniquement ici les catégories logiques et 'scientifiques' ou l'ordre réel des natures. La confusion des registres est manifeste dans la troisième conclusion : « tout ce qui est postérieur quant à l'origine à la substance prédicamentale est antérieur au sujet de la théologie, *c'est-à-dire au premier moteur* » - à moins de comprendre 'premier moteur' comme une simple catégorie mentale, ce qui semble exclu à considérer la teneur générale de la pensée de Bonet.

67. « Or, puisque l'ordre des passions suit l'ordre des sujets, de même l'ordre des *media*, et par conséquent des conclusions connaissables ; or le tout premier sujet (*primum subjectum omnino primo primum*) est l'étant en tant qu'étant, le second l'étant limité – autrement dit la nature. Sur l'étant en tant qu'étant porte la première philosophie que l'on appelle métaphysique, sur la nature porte la philosophie naturelle, et ces deux <sciences> ont été transmises par nous dans les <traités> précédents, autant qu'il nous a été possible. Il est par conséquent évident qu'il faut nous enquérir des sujets immédiatement contenus sous la nature que sont les dix premiers genres, à savoir la substance, la quantité, la qualité, la relation et les autres catégories. La première enquête portera sur la substance, et il sera ensuite question des autres. » *Predic.*, Lib. de substantia, fol. 77ra.

68. Cette conclusion traduit plus encore l'interpénétration entre le logique et le métaphysique, signalée ci-dessus : c'est bel et bien d'un ordre de *nature* que parle Bonet, et non seulement d'un ordre de priorité épistémique. Or, le terme de 'nature' relève sans ambiguïté du lexique propre à la métaphysique – surtout lorsque celle-ci est d'inspiration avicennienne.

69. On remarque ici le flottement lexical signalé dans notre commentaire : le vocabulaire de l'infinité et celui de l'illimitation sont à peu de choses près convertibles dans nombre d'utilisations qu'en fait Bonet.

70. C'est bien et paradoxalement à la *substance prédicamentale*, donc à l'une des dix catégories, que le premier moteur est censé avoir un ordre essentiel ! Le premier moteur est donc tout bonnement postérieur par nature à l'étant naturel et à la substance prédicamentale

(!). Il n'y a qu'une priorité de *perfection* du premier moteur sur l'étant en tant qu'étant, l'étant naturel, et la substance prédicamentale, et non une priorité de nature. Dieu est donc très littéralement le premier de tous les étants et quelque chose comme la substance maximale au sein d'une configuration métaphysique commune.

71. L'équivalence sujet de science = étant réel est ici posée sans ambages : « le sujet de la théologie est le plus parfait, ayant en lui formellement toute perfection absolue, *donc il est l'étant le plus parfait.* » On ne saurait être plus clair.

LIVRE II

1. On remarque ici que Bonet n'examine pas l'*illimitation*, mais bien l'*infinité*, comme première des propriétés négatives du premier moteur, alors même qu'il avait établi très fermement dans la *Métaphysique* (Cf. Annexe 1, p. 682) que la première des divisions de l'étant passait non entre la finité et l'infinité, mais entre la limitation et l'illimitation, cette dernière étant propre à la première intelligence. Or l'illimitation n'est étudiée *nulle part dans la Théologie naturelle*, de façon très surprenante. Faut-il considérer que le traité sur l'infinité du premier moteur vaut aussi pour l'illimitation ? Ou bien qu'on ne peut rien dire de plus de l'illimitation une fois que l'on a dit qu'elle faisait partie du couple de différences primordiales divisant l'étant ? Sur cette question de l'infinité, voir notre commentaire, chap VIII, p. 196 sq.

2. Cf. *Metaph.* lib. IX, Annexe 1, p. 680 sq. Le fait que l'infinité soit une passion de la grandeur et de la quantité est la raison première qui fait rejeter à Bonet l'idée d'une division primordiale de l'étant en étant fini/infini, contrairement à l'une des thèses métaphysiques les plus célèbres de Duns Scot – pour qui le concept le plus propre que nous puissions avoir de Dieu est celui d' 'étant infini'.

3. « Tout singulier absolu dans le premier moteur » se comprend au sens où, à strictement parler, il n'y aurait ni genre ni espèces dans le premier moteur, puisque tout ce qui le constitue est d'emblée individué, à quelque niveau que ce soit – selon cette hypothèse, il n'y aurait pas besoin de poser une heccité en Dieu, puisque du début à la fin sa constitution ontologique est d'emblée individuée. Voir à ce propos le commentaire, p. 229.

4. La pensée de Bonet souffre un certain flottement quant à cette « différence individuante » du premier moteur. Voir sur ce point le commentaire, p. 226-230.

5. Sur cette « réduction » qui permet de penser chaque formalité en Dieu comme un infini du troisième type, formalités univoques comprises, voir notre commentaire p. 199-202.

6. L'attribution, *mutatis mutandis*, du quatrième type d'infinité à Dieu (infinité du genre propre), est le témoignage le plus net de l'assimilation tendancielle de la constitution ontologique de Dieu à une coordination prédicamentale similaire à celle des êtres finis. Traduisons cette proposition, qui est remarquable : « Le quatrième genre d'infinité ne semble pas répugner au premier moteur, puisque le premier moteur n'est pas seulement infini d'une infinité incluant tous les degrés actuels et possibles de la nature spécifique, mais <d'une infinité> incluant encore tous <les degrés> possibles de son genre, ou du moins de plusieurs espèces et genres subalternés, à supposer que le premier moteur soit dans le genre ; et s'il n'est pas dans le genre, au moins à la façon d'un genre par réduction ; le premier moteur est en effet esprit infini, substance infini, étant infini, et ainsi des autres qui, par réduction, ont l'être dans le genre de la substance. » La méthode de la « réduction » avait précisément été mobilisée par Duns Scot pour détruire l'analogie – un terme ou concept analogue pouvant se ramener soit à l'équivocité stricte, soit à l'univocité.

7. Sur l'origine (scotiste) et les implications de cette question, voir notre commentaire p. 203 sq.

8. Autrement dit, l'infinité est-elle un mode traversant tout l'être du premier moteur, au même titre que son existence et que sa réalité (*cf. Theol. nat. lib. II, p. 336 sq.* pour cette conception de la réalité comme mode), ou est-elle au contraire une quantité de perfection propre à chaque quiddité, à chaque raison formelle ?

9. La question est donc de savoir, non pas si toutes les 'quasi-parties' de Dieu s'identifient à Dieu compris comme leur tout, puisque cela est évident, mais si toutes ces 'quasi-parties' s'identifient entre elles, de telle sorte que l'intellect de Dieu soit sa volonté (par exemple).

10. La conclusion de Bonet est ici extrêmement nette, et semble sans appel : l'infinité dans les créatures n'est *jamais* une raison pour que les parties s'identifient réellement entre elles. Or l'infinité, comprise comme mode de la quantité, est univoque à Dieu et à la créature – comment donc se pourrait-il qu'en Dieu elle soit raison d'identification réelle, alors qu'elle ne l'est pas dans les créatures ? La raison en est donnée par Scot, *Ord. I, dist. 8*, trad. O. Boulnois, § 218-220 (*Sur la connaissance de Dieu...*, *op. cit.* p. 294-295) : si dans les créatures formalité et réalité coïncident parfaitement, sans aucune distinction des deux plans qui permette de conclure à une identité réelle de formalité pourtant distinctes, il n'en va pas de même en Dieu. « [J]e réponds que dans la créature il n'y a aucune prédication par identité qui ne soit formelle, et que pour cette raison, la logique de la prédication dans les créatures, vraie formellement et par identité, n'a jamais été transmise. Mais dans les réalités divines, il y a une

prédication vraie par identité, dans l'abstrait, et pourtant elle n'est pas formelle. » (§18 p. 294).

11. Bonet a bien précisé plus haut que c'était de l'identification des parties entre elles, et non des parties au tout, qu'il allait traiter. L'essence divine n'est donc pas considérée comme l'être de Dieu, mais comme l'une de ses 'parties' formelles ! Il y a toutefois un ordre entre ces différentes formalités, l'essence précédant les autres quiddités en vertu d'un ordre *ex natura rei* : « Il y a un ordre essentiel de toutes les perfections absolues dans le premier moteur par rapport à son essence, qui est la perfection absolue absolument et premièrement première, à partir de laquelle se développent (*pullulant*) toutes les autres perfections absolues. » (*Theol. nat.* lib. III, p. 402). Cette conception de l'essence divine comme une formalité qui fait nombre avec les autres est cohérente avec l'idée d'une infinité plurielle en Dieu, développée plus bas par Bonet.

12. Sur les différences acceptions de la 'chose', comme mode intrinsèque, comme totalité résultante ou comme tout positif hors du néant, voir Annexe 1, texte 3, p. 676 sq., et commentaire p. 207-210.

13. Est remarquable ici à quel point Bonet pense le premier moteur sur le même modèle que les étants naturels : de même que, dans un corps infini, la ligne n'est pas la surface, de même en Dieu la bonté n'est pas la sagesse – *ergo*, en Dieu, bonté, sagesse et autres formalités entretiennent le même rapport à l'être divin que la ligne, la surface ou le poids à la totalité du corps dont ils sont les parties. Bonet a beau poser que la composition ne pourrait se dire de Dieu qu'en un sens équivoque, *de fait* il le pense de la même façon que n'importe quel être naturel composé de parties formellement distinctes.

14. Le contraste avec la théorie de Duns Scot est évident ici : pour Bonet, dans les créatures aussi bien qu'en Dieu, l'infinité n'est raison d'identification que pour ce qui est de même raison (tous les degrés de l'intelligence infini s'identifient entre eux, par exemple), mais non pour les formalités distinctes entre elles. Scot affirmait précisément le contraire dans l'*Ordinatio*.

15. C'est donc parce que le mode des formalités (la réalité qui les modifie) n'est pas identique à ces formalités tout en leur étant commun à toutes qu'il peut être le trait d'union entre ces différentes réalités sans inférer aucune identification entre les formalités elles-mêmes.

16. Pour une définition exhaustive de la distinction formelle selon Bonet, voir sa *Métaphysique*, lib. III, cap. 3, fol. 19 vb – 20 rb.

17. Cf. *Métaphysique*, lib. III, cap. 1, fol. 19 rb – vb, trad. Annexe 2, p. 676 sq.

18. Le terme d'*ymaginacio* n'est pas nécessairement négatif sous la plume de Bonet : il ne désigne pas une fantaisie intellectuelle, mais l'acte de se représenter ou de se figurer quelque objet intellectuel.

19. On reconnaît ici la démarche philosophique au principe de toute l'œuvre rationnelle de Bonet : une fois établis un certain nombre de principes, il s'agit d'en développer les implications et conséquences avec un maximum de cohérence. La théologie naturelle consiste ainsi à développer tout ce que l'on peut tirer de la définition de Dieu et des principes posés en *Métaphysique*, et à développer cette science jusqu'au point maximum accessible à partir de ces principes. Au cours du développement, Bonet peut bien trouver telle ou telle thèse 'rationnelle', 'probable' ou digne d'être tenue pour vraie *selon d'autres principes*, mais elle sera rejetée sans autre forme de procès au motif qu'elle ne correspond pas aux principes posés au commencement de la science. Sur cette exigence de cohérence qui tend à l'emporter sur celle de la *vérité*, voir le commentaire, p. 157 sq.

20. Nicolas Bonet manifeste ici la conscience très nette qu'il a du fait qu'il se situe dans une tradition métaphysique bien déterminée, frontalement opposée à la lignée dionysienne : le vocabulaire de la 'suréminence' (*supereminenter – superequipollenter*) est en effet typique de la théologie mystique de Denys, qui procède par affirmation, négation, et suréminence. Elle est radicalement étrangère à toute forme d'univocité, comme le souligne Bonet lui-même. Loin d'être une construction d'historiens de la philosophie, l'opposition entre deux traditions métaphysiques (et théologiques tout à la fois) est vécue comme telle par les acteurs de cette histoire. Bonet a pour ainsi dire « choisi son camp », celui de la prédication quidditative univoque fondant une science naturelle spéculative de Dieu, par opposition à une théologie où les noms divins sont symbole, louange et chemins mystiques vers Dieu. (Cf. O. Boulnois, *Au-delà de l'image*, op. cit. p. 179-190).

21. Sur cette question de l'identité et non-identité relatives ou absolues, voir la *Métaphysique*, lib. III, cap. 7 (« De indivisione absoluta et respectiva »), fol. 21 rb sq., et son corrélatif, la distinction *ex natura rei*, fol. 21 va – 24 ra.

22. On retrouve ici la *réduction au genre* qui a été soulignée plus haut. (cf. *supra*, n. 6 p. ...), confirmant s'il en était besoin qu'il s'agit là d'une tendance de fond de la pensée de Bonet. Cf. commentaire, p. 188-191.

23. L'argument opposé à Bonet vient de Duns Scot : « lorsqu'on abstrait la sagesse de tout ce qui est hors de la raison de sagesse, et pareillement lorsqu'on abstrait la bonté de tout ce qui est formellement hors de sa raison, il reste l'une et l'autre quiddité, prises exclusivement, formellement infinies ; et du fait que l'infinité est la raison de leur identité

(dans une telle abstraction très exclusive) – il reste la raison de l'identité des extrêmes. En effet, ceux-ci n'étaient pas exclusivement identiques à cause de leur identité à un troisième dont on les abstrait, mais à cause de l'infinité formelle de l'une et l'autre. » *Ord.* I, dist. 8, tr. fr. dans *Sur la connaissance de Dieu...*, § 220 p. 295. La position de Nicolas Bonet accuse un net déplacement : chez le docteur tourangeau, les formalités infinies ne s'inter-identifient que dans un élément tiers, la *réalité* infini, conçue comme substrat de la chose.

24. Cette proposition peut sembler évidente – elle est pourtant éminemment problématique, étant donné la conception que se fait Bonet de l'étant comme *pur potentiel métaphysique* (Cf. *Métaphysique*, lib. IX, trad. Annexe 2 p. 680 sq.). Selon sa constitution ontologique, telle qu'elle est déterminée par Bonet, l'être divin est intrinsèquement constitué de l'étant en tant qu'étant qui est un pur potentiel, et de différences contractantes qui différencient et actualisent cet être.

25. La simplicité divine est donc totalement diffractée chez Bonet dans les différences formalités : chacune des formalités est absolument simple et indivise, mais non pas la totalité de l'être divin, en qui elles constituent une irréductible pluralité.

26. L'essence divine telle que se la représente Bonet est absolument simple, et la plus simple de toutes les entités, en laquelle ne peut se trouver aucune divisibilité. Mais que veut dire ici Bonet ? Certainement pas que l'être de Dieu est absolument simple et indivisible, puisqu'il répète à loisir que les formalités sont *distinctes* en Dieu, et ce de façon bien plus irréductible encore que chez Scot. Pour bien comprendre cette proposition quant à la simplicité de l'essence divine, il faut se rappeler que chez Bonet, l'essence n'est pas le tout de l'être divin, mais *une perfection absolue qui fait nombre avec les autres perfections absolues*, comme nous l'avons relevé ci-dessus. (Cf. *supra*, n. 11, p. 653) Le sens de la proposition est donc le suivant : en s'en tenant à l'essence, exclusion faite de toute autre formalité, elle est absolument indivisible au sens où aucune division ne peut advenir *sous l'essence* : l'essence *inclut sous elle* tous les degrés possible de l'essentialité (cf. *Theol. nat.*, p. 332), entre lesquelles il n'y a aucune division possible.

27. La position de Bonet est complexe : l'essence est tout à la fois indivisible en plusieurs degrés de sa propre essentialité, mais elle est pourtant divisible en degrés d'une autre raison – elle est divisible en esprit, substance, etc. L'essence est à la fois [1] une perfection absolue qui fait nombre avec les autres, une quasi-partie (cf. *supra*, n. 11), [2] la réalité à partir de laquelle se développent les autres perfections absolues (cf. *Theol. nat.* lib. III, p. 402), et [3] la quiddité du premier moteur telle qu'elle est représentée dans la définition – autrement dit, l'essence est ce qu'est l'être divin en lui-même. Ces trois thèses sont elles

compatibles ? Bonet ne clarifie nulle part les différents sens de l'essence, comme il le fait volontiers pour l'être, la chose, etc. – il semble donc considérer la réalité qu'il nomme 'essence' comme un seul et même objet intellectuel.

28. La *plurium posicio* ou 'pluriposition' est le terme utilisé par Bonet pour désigner la pluralité propre à l'être divin, en évitant la notion de 'composition' réputée propre à l'être fini. Bonet parle plus bas de composition *quasi equivoce* en Dieu (*Theol. nat.* p. 354) – on pourrait dire *reductive*, de la même façon que la première intelligence est par réduction dans le genre selon Bonet. La *plurium posicio* peut en effet se ramener, ou se réduire, à une forme de composition – la finitude en moins.

29. Sur l'ensemble de cette question, cf. commentaire p. 212 sq.

30. La façon dont Nicolas Bonet envisage ici une pluralité en Dieu est tout à fait frappante : non seulement celle-ci ne fait pas problème pour lui (la pluralité en Dieu est devenue non plus conciliation des contradictoires dans un être échappant à notre logique, mais une simple trivialité), mais il la conçoit encore sur le modèle de la composition des êtres finis, qui incluent au moins deux parties constituantes (matière et forme), plus une troisième entité qui est l'être du composé. Sur ce *tertium quid* nécessaire à la composition dans l'être créé, voir la *Physique*, lib. I, cap. 3, fol. 49 va sq.

31. Bonet ne répond ici qu'à une partie de la question, celle portant sur la raison de partie, qui ne peut pas selon lui convenir à un infini – alors qu'il envisage par ailleurs la possibilité d'un corps infini en acte, composé de ligne, surface, couleur, etc. Il laisse tout bonnement de côté la question de la potentialité, qui reste pendante : Bonet n'explique nulle part pourquoi le fait d'inclure un principe potentiel n'est pas problématique pour l'être divin – or la potentialité est l'une des caractéristiques de la finitude.

32. La réponse de Bonet n'est pas argumentée, et passe à côté de la question : celle-ci porte sur le caractère contractable – donc, encore une fois, potentiel, de la partie, et Bonet répond que cela n'a pas d'importance, puisqu'il y a infinité. Or, il n'explique pas par quelle magie métaphysique l'infinité peut annuler le caractère d'imperfection attaché à la potentialité. A la question : 'Le premier moteur inclut une puissance, un acte et un *tertium quid*, ce qui est une caractéristique de la composition', Bonet répond invariablement : 'Sauf qu'il est infini, donc il n'est pas composé'.

33. Nicolas Bonet n'a aucun argument philosophique à donner ici, puisque l'origine de la théorie qu'il avance est théologique, tout entière fondée pour étayer la connaissance de Dieu grâce à la thèse de l'univocité de l'étant – c'est un fait que les prédicats univoque n'ont

pas de grandeur propre, puisqu'on les prédique univoquement de Dieu qui est infini, et de la créature qui est finie.

34. Devant l'accumulation des arguments tendant à poser une composition en Dieu – toutes les caractéristiques du composé lui conviennent, hormis la finitude – Bonet recule toutefois devant les mots – alors qu'il n'a aucun mal à admettre l'univocité de l'étant à Dieu et à la créature, malgré l'illimitation de l'étant divin, l'infinité de Dieu devient un argument pour l'équivocité de la composition dite de Dieu et de la créature.

35. Le développement précédent peut s'éclairer par l'extrait des *Predicamenta* donné en annexe (Annexe 1, texte 7, p. 693-700), où Bonet pose que cet être-connu, s'il est véritablement quelque chose qui existe, n'est cependant rien d'autre qu'une passion immanente au sujet connaissant ; il est particulièrement intéressant de comparer cette théorie de la production de l'être-connu, qui n'infère qu'une dépendance de ce dernier sans aucun changement du côté de l'action, avec les théories essentialistes de la création tel que Bonet les évoque dans le passage cité des *Predicamenta* – l'intellect de Dieu ne fait que terminer la dépendance de la passion immanente qu'est l'être-connu, de même qu'il ne fait que terminer la dépendance de la passion transitive qu'est l'être-créé.

36. Bonet comprend cette postériorité de l'être d'existence sur l'être d'essence comme accidentalité de l'existence – Cf. Annexe 1, texte 7, p. 698.)

37. C'est bien *l'étant*, le premier *quid*, qui est univoque à Dieu et à la créature, et non pas l'être d'existence. Au reste, cet être d'existence est absolument irréprésentable, si bien que Bonet affirme dans ses *Predicamenta* qu'il est un *néant* (cf. Annexe 1, texte 7, p. 699). L'existence de Dieu en tant que telle ne peut donc absolument pas être appréhendée comme un objet intellectuel par l'intellect, puisque l'intellect ne peut se représenter que les étants, les quiddités, et non les actes d'exister.

38. Cf. *Predicamenta*, Annexe 1, texte 7, p. 694, où Nicolas Bonet explicite ce qu'il entend par *être-connu* et *compréhension expérimentale* de l'objet, qui est l'acte ultime du processus de connaissance. Voir aussi notre commentaire, p. 215-217, sur la compréhension de l'activité vitale du premier moteur.

39. L'acte consistant à poser l'objet dans l'être-connu, qui est existence de l'objet même dans l'âme en tant qu'il y est activement représenté, constitue pour Bonet l'acte ultime de toute la série de l'intellection, et l'activité proprement vitale de l'intellect.

40. Cf. lib. I, p. 312-313. La vie propre du premier moteur est une vie intellectuelle de nature représentative.

41. Bonet comprend tout intellect, de façon univoque, selon la structure d'une production d'objet, dans le sillage de Scot qui avait le premier « renvers[é] l'éminence dissemblable de la science divine en admettant l'existence d'une discursivité et de représentations objectives en Dieu » (O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 416). Sur ce renversement opéré par Scot, voir Olivier Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 415-432.

42. Affirmation qui renvoie à la théologie trinitaire : la production de l'essence divine dans l'être-connu par Dieu même n'est autre que l'engendrement du Fils (Verbe et Sagesse) par le Père, qui partagent tous deux une même essence divine.

43. Il est frappant de constater que l'objectité structure jusqu'au rapport de Dieu à sa propre essence : l'essence divine est le premier objet de l'intellect divin, qu'il se représente à soi-même en la posant face à soi dans l'être-connu.

44. Ces arguments, explicitant la différence entre le concept spécifique et l'idée platonicienne, sont à rapprocher de la discussion de l'opinion de Pierre d'Auriole au début du premier livre de la *Theologia* (p. 286 sq.).

45. Cf. commentaire p. 200-201. L'argumentation de Bonet est fondé sur le réaménagement de la théorie des infinis du troisième type, au début de ce livre.

LIVRE III

1. La mise en scène d'une opposition entre platoniciens et péripatéticiens est une pratique fréquente dans les écrits de Bonet, en particulier (mais pas uniquement) dans la *Métaphysique* où deux livres entiers sont consacrés à la discussion des idées platoniciennes et universaux aristotéliens (respectivement, livres VII et VIII de la *Métaphysique*).

2. Cette définition de la perfection absolue correspond à celle proposée par Duns Scot, elle-même inspirée d'Anselme. Sur la doctrine des perfections absolues, voir notre commentaire p. 219 sq.

3. L'essence divine est ici considérée comme *l'une des perfections absolues* du premier moteur, qui ne se distingue des autres perfections absolues comme l'intellect, la volonté, la sagesse, etc. que parce qu'elle est absolument propre au premier moteur. Sur les flottements de la pensée de Bonet concernant le statut métaphysique de l'essence divine, cf. supra, p. 655, livre II, note 27.

4. Cette affirmation, que les êtres de relation dans le premier moteur ne sont pas des perfections absolues, et n'ont pas même de perfection propre, est essentielle pour étayer la

thèse de l'égalité des suppôts dans la théologie trinitaire naturelle, puisque les suppôts ou personnes sont constituées précisément par un jeu de relations (subsistantes).

5. On reconnaît ici le primat d'une logique aristotélicienne de l'affirmation, selon laquelle toute négation se fonde sur une affirmation à laquelle elle est, *in fine*, réductible. Cf. Duns Scot, *Ordinatio* I, dist. 3, q. 2, pars 1, trad. O. Boulnois in *Sur la connaissance de Dieu...*, *op. cit.* p. 85-86 : « Il est manifeste que nous ne connaissons aucune négation de Dieu, sinon par le moyen d'affirmations, par l'entremise desquelles nous écartons de ces affirmations d'autres impossibles. Et nous n'aimons pas souverainement des négations. » Voir l'introduction d'O. Boulnois, *ibid.* p. 66-69, sur le statut de la négation dans la théologie de Duns Scot.

6. L'infinité en particulier est bien plus chez Scot qu'une négation : étant une négation redoublée (négation de la finitude qui est elle-même une négation), elle équivaut à une affirmation suprême.

7. Ici encore, la priorité du regard théologique est manifeste : ce sont les motivations théologiques qui guident la détermination des passions propres des perfections absolues, étant entendu, sur base d'un simple postulat théologique, que Dieu est l'être absolument parfait, incluant donc en lui toutes les perfections absolues. Ainsi ; toute perfection est communicable, parce que Dieu contient en lui toutes les perfections absolues, et que ces perfections absolues sont communes à chacun des trois suppôts ; toutes les perfections absolues sont disposées à ne faire qu'un dans une unique réalité, puisqu'elles sont toutes en Dieu où elles ne font qu'un *réellement* avec l'essence divine. La tâche du théologien naturel est donc d'inventer un dispositif permettant de penser la perfection absolue selon un modèle qui convienne à l'être divin, puisqu'il est de toute façon postulé que ce dernier inclut toutes les perfections.

8. Il est dit ici très clairement qu'il y a un ordre essentiel, *ex natura rei*, entre les perfections absolues dans le premier moteur, de telle sorte que toutes les perfections absolues se développent à partir de la première de toutes les perfections absolues, qui est l'essence. L'essence est *l'une des perfections absolues*, la principale et, pour ainsi dire, la racine de toutes les autres perfections, mais elle n'est pas ces perfections qui sont en elle.

9. Nicolas Bonet bute ici sur les conséquences de sa propre pensée, sans pouvoir y trouver de solution immédiatement satisfaisante : ayant posé une distinction durcie entre les formalités dans l'essence divine, une univocité stricte dans la compréhension des perfections communes à Dieu et à la créature, une simplicité diffractée dans les perfections prises individuellement (Cf. *supra*, lib. II, n. 25, p. 655), et une infinité propre par formalité, il

devient difficile de ne pas poser dans les perfections divines le même ordre de perfection qu'entre les perfections créées.

10. L'indéfini '*qualibet*' signale que, selon Bonet, toutes les perfections absolues peuvent se ramener à ce triptyque fondamental – intelligence-volonté-puissance. La sagesse divine se réduit à son intellect, son amour à sa volonté, etc.

11. Le vocabulaire employé par Bonet pour dire l'activité intellectuelle en Dieu en dit long sur l'anthropomorphisme de sa théologie naturelle. Le lexique de la 'cogitation' d'abord : *cogitare*, c'est remuer des pensées dans son esprit, faire jouer les rouages de la raison raisonnante ; la production d'objet signe l'origine scotiste de la théologie de Bonet : Scot caractérise l'activité intellectuelle de Dieu comme *production d'objets* connus, sur le modèle de l'intellect fini (*cf. supra*, lib. II, n. 41 p. 657) ; le vocable de *science* enfin évoque irrésistiblement le caractère propositionnel et argumentatif de la connaissance scientifique telle qu'elle est conçue par les médiévaux. S'il y a une science divine, alors Dieu doit être capable d'appréhender les principes, de dérouler le jeu des syllogismes et des arguments, de maîtriser enfin l'art des conclusions scientifiques.

12. Une fois donnée la définition du premier moteur, est celle, corrélative, de la perfection absolue, peuvent être conclues toutes les caractéristiques de l'être divin qu'il partage avec la créature, et ce de façon totalement analytique, et pleinement scientifique selon les standards de Bonet.

13. Question anthropomorphique dans sa formulation même, puisque la distinction entre intellect agent et patient relève de la théorie aristotélicienne de l'abstraction – donc, de la connaissance sensible. Or l'intellect divin est pensé exactement sur le même modèle que l'intellect fini, sensorialité exclue – comme l'intellect fini, l'intellect divin trouve son activité suprême dans la production des quiddités dans l'être-connu. Un intellect patient est même admis en Dieu, dans la mesure où l'être-connu de l'objet est une production passive qui, dans sa consistance propre, constitue le terme de l'intellection divine – comme de celle de l'homme.

14. C'est tout un arrière-plan conceptuel qu'il faut supposer derrière ces quelques lignes de Bonet, qui reprend pour l'essentiel la théorie de Duns Scot. Alors que la doctrine classique des idées divines (telle qu'on la trouve, par exemple, chez Bonaventure, Thomas ou Henri de Gand) posait l'existence en Dieu d'idées qui étaient Dieu lui-même, partageant le même être que lui, Duns Scot révolutionne cette théorie en posant que les idées ne sont pas des aspects de l'essence divine dans sa vie interne, mais des *objets intelligibles*, qui sont *produits* par l'intellect divin comme quelque chose d'absolument distinct, et posés face à lui dans leur être

d'objet : « ils sont posés formellement dans son champ de vision, et il les produit tous dans l'être-connu, aussi bien son essence que les autres <objets> distincts de soi », pour reprendre les termes de Bonet. L'essence divine n'est pas à même soi miroir du monde et représentation des êtres créés, mais elle *produit* cette représentation, ce miroir idéal, dans un être distinct de soi, un espace d'intelligibilité qui n'est ni l'être divin lui-même, ni l'univers du créé. Sur tout ceci, voir O. Boulnois, *Etre et représentation*, p. 408 sq.

15. Pour être précis, chez Bonet l'essence divine est bel et bien représentative en elle-même de toutes les quiddités, mais ces quiddités ne sont pas à proprement parler des idées – il faut encore que l'intellect divin, considérant les quiddités représentées dans son essence, les produise dans l'être-connu par un acte de connaissance effectif, qui les constitue dans leur être d'objet. Le schéma est identique à celui qui régit l'intellection humaine : selon les *Predicamenta*, l'appréhension de l'objet n'est actuelle et véritablement expérimentale que lorsque l'intellect s'exprime à lui-même par un acte immanent l'objet que l'intellection a déjà constitué en lui.

16. Le développement de cette troisième proposition est remarquable : l'intellect étant univoque à Dieu et à la créature, Nicolas Bonet pense l'intellect divin sur le modèle discursif propre à la créature. Il écrit, sans rire, que Dieu connaît formellement les objets qui sont hors de lui puisqu'il peut former des propositions à leur sujet – si le premier moteur peut dire qu'il n'est pas un lapin, une carpe ou un chou-fleur, c'est donc qu'il connaît chacun de ces termes, et possède par conséquent une connaissance formelle du réel.

17. « La proposition est vérifiée pour les choses », c'est-à-dire à la place des choses, ou tenant lieu des choses. Nous avons ici le meilleur témoignage de la confusion entre l'ordre du concept et l'ordre du réel chez Bonet, en raison de la théorie de la représentation qui se trouve au fondement de cette conceptualité. Les concepts sont manipulables, composables et analysables comme tenant lieu des choses, si bien que l'analyse du concept permet de remonter aux principes constitutifs de la chose même. La définition de Dieu proposée par Bonet ne fait donc pas qu'énoncer un concept de Dieu : elle a prétention à représenter la quiddité divine, de telle sorte que les parties de la définition représentent les parties ou principes intrinsèques de la chose dont il est question. Cf. commentaire p. 258 sq.

18. Il semble ici que Bonet applique à l'intellect divin la théorie de la spontanéité de l'intellect développée par Pierre de Jean Olivi : ce n'est pas l'objet en soi qui cause l'intellection, mais au contraire l'action d'intellection s'origine uniquement dans l'intellect ; la présence de l'objet n'est requise que comme terme de l'intellection : l'objet ne fait que *déterminer* une intellection qui est totalement produite par l'intellect.

19. Poser que l'intellect divin prend pour objet aussi bien les universaux que les particuliers, c'est considérer que Dieu, comme l'homme, raisonne de façon abstraite – ou peut le faire à tout le moins.

20. Nicolas Bonet répond ici à la question laissée pendante au livre II, chapitre sur l'invisibilité de Dieu : Dieu est-il visible à l'œil de l'esprit ? La réponse est oui, sans hésitation, et pas seulement dans la gloire de la vision béatifique (comme c'était le cas pour Augustin). Bien plus : n'importe quelle quiddité commune au premier moteur et aux autres est visible intuitivement et *naturellement* en Dieu pour un intellect limité. L'intellect dont il est question est vraisemblablement celui de l'intelligence séparée créée, et non celui de l'homme ; il reste que quelque chose de Dieu peut être objet d'intuition pour un intellect limité, et ce de façon totalement naturelle. Voir dans notre commentaire, chap. IX, p. 255 sq., les implications sur une histoire de longue durée de ce triomphe d'une théologie de la forme, qui est aussi théologie de la vision, et de la raison discriminante.

21. Le premier argument en faveur de cette vision intellectuelle, intuitive et naturelle, d'éléments de la quiddité divine, découle du réalisme des universaux postulé par Bonet – nous pourrions même parler d'un 'réisme' (Cf. Annexe 1, texte 4, p. 644 sq., et *supra* n. 17). Les concepts universels représentent véritablement pour Bonet des constituants réels de la chose, en laquelle ils existent avec une unité et une étantité qui leur est propre. Ainsi la 'substance' n'est pas seulement une catégorie mentale, mais une partie intrinsèque de l'être qui est dit 'substance' – tant et si bien que chaque universel est visible indépendamment des autres dans l'être dans lequel il existe. Il s'agit donc de formes intelligibles douées d'une consistance métaphysique propre.

22. Selon la théorie de la connaissance aménagée par Duns Scot, l'abstraction se définit comme représentation intellectuelle tenant lieu de l'objet en son absence, tandis que l'intuition désigne la vision intellectuelle directe d'une chose en tant qu'elle existe.

23. Il n'importe pas, dans la vision intuitive, que l'existence ni la singularité soient vues, quoiqu'elles soient des modes sans lesquels la vision intuitive est impossible. Ce qui va de soi, puisque l'existence en tant que telle est irréprésentable : elle n'est 'rien', selon les termes mêmes de Bonet (Cf. Annexe 1, texte 7, p. 699), puisqu'elle n'est pas un *quid* – or la quiddité seule peut être objet de représentation. L'existence n'est pas un *quid*, puisqu'elle est extérieure à l'ensemble de la coordination prédicamentale – elle advient de l'extérieur comme un accident. De même pour la singularité, que les *Predicamenta* rangent au nombre des modes intrinsèques de la chose – or le mode ne cause aucun changement dans la quiddité de

la chose. Ne peut être vu intuitivement que ce qui est représentable, et n'est représentable que ce qui est un étant, au sens où ce dernier est le sujet de la métaphysique.

24. On remarque ici le vocabulaire de Bonet, qui pose une équivalence entre vérité et probabilité : « notre proposition est vraie et hautement probable », ou « digne d'une large approbation ». Sur ce point, cf. commentaire p. 158.

25. La vision intuitive telle qu'elle est décrite ici par Bonet n'a donc rien à voir avec la perception sensible d'un singulier dans son existence propre – bien au contraire, elle est vision intellectuelle de la forme, ou encore de la nature commune, en tant qu'elle est instanciée dans l'existence réelle. L'intuition se fonde par conséquent sur une représentation préalable ayant permis de dégager et de distinguer la forme commune qui est objet d'une telle intuition. *Ce qui est vu intuitivement, c'est ce qui est par ailleurs représenté dans l'intellect.* Les l. 1-9 de la p. 442 en sont l'illustration adéquate (25*) : tout ce qui est connaissable abstractivement peut également faire l'objet d'une intuition.

26. On s'étonne ici que Bonet ne propose aucune réponse à une objection qui fragilise pourtant le fondement même de sa théorie de la vision naturelle de la forme en Dieu. Cette objection figurait déjà, avec promesse de réponse ultérieure, dans la *Métaphysique* – cette réponse n'a jamais été trouvée.

27. Nicolas Bonet transgresse ici l'un des interdits fondamentaux de Duns Scot : si ce dernier posait bien que Dieu était concevable sous un concept quidditatif propre, il refusait pourtant que l'essence divine puisse être vue *sur le mode de la singularité* par un intellect limité, et qui plus est livré à ses seules forces naturelles. Cf. O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 390 : « S'il représente l'unicité de Dieu, son concept représente-t-il sa singularité ? Scot répond par une distinction : représenter Dieu comme singulier (la singularité est alors un objet) n'est pas représenter Dieu singulièrement (la singularité est alors un mode du concept). Il ne faut pas confondre la chose avec le mode. Lorsque quelqu'un prononce le terme : « singulier », ce qui est conçu est la singularité, mais le mode sous lequel il est conçu est l'universalité, puisque le terme conçu, en tant que représentation, est universel. Nous pouvons concevoir que l'essence de Dieu est d'être unique, mais, faute d'intuition, nous ne pouvons pas la concevoir dans sa singularité même. « L'essence divine n'est pas connue sous la raison de sa singularité. » Nous concevons Dieu comme singulier, mais dans un universel : nous ne l'atteignons pas dans sa singularité. » Cf. commentaire, p. 257 sq. Il s'agit bien pour Bonet de montrer la possibilité d'une *vision intuitive* naturelle de Dieu : cf. p. 444-445.

28. A noter ici : l'apparition, inédite à notre connaissance, du syntagme cartésien '*clare et distincte*' en plein XIV^e siècle scotiste. Ce syntagme est, sans véritable surprise, associé aux notions d'intuition, et de connaissance purement naturelle. L'affirmation est très forte : le premier moteur pourrait naturellement être vu clairement et distinctement et intuitivement par les pures puissances naturelles. Bonet l'énonce comme une conclusion doué d'un certain degré d' 'évidence', mais qu'il ne reprend pourtant pas à son compte de façon claire – le débat n'est pas clos.

29. L'espèce représentative a donc toute l'ambivalence d'une image matérielle : douée d'une consistance propre, elle tient lieu d'un objet auquel elle renvoie, mais ne peut causer par elle-même la connaissance de cet objet. Connaître la représentation intellectuelle d'un objet n'est pas connaître directement l'objet lui-même.

30. L'essence divine est donc de part en part visible à l'œil de l'esprit, elle et tout ce qu'elle contient, dans sa transparence intelligible. Il n'appartient qu'à la volonté divine de rendre opaque tel ou tel élément de lui-même : la révélation divine est un acte arbitraire, selon le bon plaisir de Dieu qui ne veut pas se laisser appréhender intégralement par l'intellect fini. Cf. commentaire p. 278.

31. Cette question, qui peut sembler anodine, porte en réalité sur la possibilité même d'une révélation de Dieu aux anges et aux hommes, et de la prière des hommes, adressée aux anges et à Dieu. Sur cette question des locutions divines et angéliques, voir notre commentaire p. 278-280.

32. Le 'secret' renvoie à la vie intérieure intellectuelle de l'intelligence séparée. Cet emploi du terme éclaire en retour l'usage qui en est fait dans le Prologue de la *Theologia*, p. 295. La raison naturelle a prétention à s'étendre le plus loin possible, sauf le respect des *secrets*, et non des mystères, de Dieu – autrement dit, en forçant le trait, sauf le respect des concepts intérieurs que Dieu entend garder pour lui-même. Cf. notre commentaire, p. 274.

LIVRE IV

1. Pour Bonet, ce n'est pas seulement l'intellect, mais encore toute puissance vitale qui infère son objet dans un certain être objectif qui lui est immanent et en constitue le terme. Cf. *Predicamenta*, fol. 88 ra-b.

2. L'être-diminué a une entité et une consistance propres, mais se définit d'abord comme un être de relation : il est la production passive immanente qu'infère l'action, immanente elle aussi, de la puissance vitale.

3. Pour la détermination précise du statut des êtres diminués, cf. Annexe 1, texte 7, p. 693-700.

4. Chez Nicolas Bonet, le plan de l'objectivité concerne même les relations d'amour qui voient comme un écran s'interposer entre le sujet et l'être aimé, puisque c'est l'être-diminué de l'objet voulu ou aimé qui constitue le terme immanent de l'acte, et non l'être aimé lui-même. L'amour ne permet plus d'atteindre les êtres de façon plus directe et plus unitive que l'intellection, comme c'était le cas par exemple chez Thomas d'Aquin – chez qui l'amour était ce qui permettait d'atteindre l'être même de Dieu a-delà de la compréhension que l'on peut en avoir. L'amour est ici au contraire pensé sur le même schéma que la pensée objective, qui sert de modèle pour penser l'activité de n'importe quelle puissance vitale, y compris les puissances sensibles.

5. La compréhension de la liberté est elle aussi guidée par un regard théologique : il faut un concept qui s'accorde avec le fait théologique que l'être-nécessaire est aussi l'être libre au plus haut point. Même pour la question de la liberté, qui, pourrait-on penser, doit être l'un des points où Dieu et la créature sont le plus dissemblables, Bonet cherche une définition transcendantale de la liberté qui puisse valoir pour tout être spirituel.

LIVRE V

1. Les questions posées par Bonet en ouverture de son livre V annoncent rien moins qu'une théologie trinitaire naturelle, de part en part positive, même si nous allons voir que la méthode de Bonet s'y fait plus réservée et plus *probable* qu'ailleurs. Cette prétention à constituer une théologie trinitaire rationnelle et naturelle, où les concepts sont prédiqués de Dieu et des personnes divines non plus par métaphore et pour tenter d'en formuler le mystère de façon tant soit peu intelligible, mais de façon univoque et quidditative, déterminant conceptuellement le fonctionnement interne de la vie trinitaire, relève d'un véritable changement de paradigme théologique, qui se manifeste à travers la crise de l'analogie. Cf. O. Boulnois, *Etre et représentation*, op. cit. p. 111 sq. L'ambition de la théologie trinitaire est désormais de décrire « la logique même de la vie divine *au sens propre* » (p. 113).

2. Encore une fois, méthode transcendantale oblige, Bonet cherche à établir les lois universelles de la production pour ensuite les appliquer à Dieu. L'idée que l'être divin puisse répondre à une *autre* logique ne semble pas même l'effleurer.

3. Nicolas Bonet ne prouve évidemment rien ici, mais suppose au contraire ce qui est l'objet de la recherche : poser d'emblée qu'il y a un terme produit dans le premier moteur,

alors que l'on s'interroge sur l'existence en lui d'une puissance productive, c'est poser le résultat comme acquis, et ne rien dire du tout.

4. La question posée par Bonet est directement tirée de la théologie trinitaire jusque dans sa formulation – si Bonet cherche à répondre aux questions au moyen de la raison naturelle seule, la provenance des questions quant à elle ne fait pas problème, et il semble légitime au théologien 'naturel' d'explorer rationnellement une théologie trinitaire qui appartient pourtant au domaine de la révélation.

5. On est frappé ici par la façon dont Bonet applique *exactement le même vocabulaire*, et *les mêmes concepts*, à la théorie de la vie psychique (intellection et volition) et à la théologie trinitaire. Ce qui n'était chez Augustin qu'une métaphore pour manifester la mystérieuse intelligibilité de la vie trinitaire est devenu la structure même de cette dernière : c'est vraiment l'intellect de Dieu qui produit un concept appelé Fils, et c'est vraiment sa volonté qui produit un amour objectivé appelé Esprit Saint. Au reste, cette homologie structurelle n'est pas à sens unique : si la vie psychique a commencé d'être exprimée en termes de production d'êtres diminués, qui sont des êtres de relation pourtant doués d'une consistance propre, c'est évidemment sous l'influence de la théologie trinitaire, qui caractérisait les Personnes comme 'relations subsistantes'. De la même façon que, pour Bonet, toute la réalité de l'être diminué consiste en une action et passion immanentes, de même les personnes de la Trinité seront différenciées par des relations de production actives ou passives.

6. Nicolas Bonet se réclame ici à l'évidence de Duns Scot – ce qui signifie qu'il réquisitionne pour sa théologie naturelle un matériau initialement pensé pour faire partie de la théologie de la révélation. Il semble considérer que tous ces théologiens dont il reprend les arguments ont fait de la théologie naturelle sans le nom.

8. Le calque de la théologie trinitaire sur la théorie de la production du verbe en nous est ici évident : Bonnet invoque en effet, à l'appui de sa théologie trinitaire, les mêmes textes que ceux qu'il mobilisait dans le cas de l'être-diminué en nous – les chapitres des *Predicamenta* portant sur l'action et la passion immanentes. L'être-diminué objectif et la personne trinitaire partagent une structure univoque. Cf. Annexe 1, texte 7, p. 692-700.

9. Cf. respectivement *Predic.*, fol. 86 rb sq., et *Theol. nat.* lib. III, p. 404 sq.

10. La latitude laissée par Bonet à son lecteur est caractéristique de la tonalité propre de sa théologie trinitaire naturelle, qui accentue certains traits déjà relevés. Conformément aux déclarations d'intention énoncées dans le Prologue de la *Théologie naturelle (secretorum in quibus nihil est temerarie asserendum, sed probabiliter...perscrutandum)*, Bonet n'a pas la prétention de fixer de façon définitive une unique façon de rationaliser la théologie trinitaire.

Ce n'est pas à la théologie naturelle qu'il appartient de trancher ultimement en ces matières – par conséquent, Bonet cherche uniquement ici à mettre en lumière les voies qui lui semblent les plus rationnelles et les plus probables pour étayer les thèses de la théologie trinitaire.

11. Ce passage est crucial pour comprendre ce qu'est la production de l'objet dans l'être-connu chez Bonet, et, surtout, ce qu'elle n'est pas. Si Bonet parle bien à l'occasion d'*apparence objectale* de l'objet, lorsque l'intellect pose la représentation de l'objet dans l'être-connu, il ne veut pas dire pourtant que l'objet soit reproduit de toutes pièces par l'intellect : poser un objet dans l'être-connu, ce n'est pas produire une « forme spéculaire », une « idole » intellectuelle selon le terme éloquent de Bonet, mais simplement le fait d'amener l'objet, présent dans l'intellect grâce au processus d'intellection, à une nouvelle forme d'existence diminuée. Comme le répète à loisir Nicolas Bonet, l'être-connu est la *production passive de l'objet* en tant qu'il est connu en acte par l'intellect. Cette production passive ne peut en aucun cas être pleinement hypostasiée, comme si elle était une nouvelle chose – elle n'est pas un nouvel objet, mais seulement un nouveau mode d'existence advenant au même objet.

12. Le terme '*verbum*' en théologie désignait originellement la Parole de Dieu, autrement dit le Verbe, à la fois Parole créatrice et seconde Personne de la Trinité, et il n'y avait d'autre verbe en Dieu. Les créatures quant à elle ne faisaient pas l'objet d'un *concept* divin, mais elles étaient intelligées à même l'essence, sous la forme des idées divines posées comme identiques à l'essence même de Dieu. Ironie de l'histoire, le concept, dont la notion avait été élaborée sous l'influence de la théologie trinitaire [référence à Boulnois], revient à son lieu d'origine. Dieu n'engendre plus un Verbe unique, mais il conçoit encore de multiples verbes, à la manière de n'importe quel intellect fini – verbe simple, voire même propositionnel et discursif.

13. La pensée de Bonet manque ici de cohérence : le docteur franciscain affirmait en effet dans la métaphysique *qu'il n'y avait pas* d'objet premier de l'intellect, et que cet objet ne pouvait pas être l'étant qui est le sujet de la métaphysique, puisque même ce qui n'inclut pas l'étant peut être un objet de l'intellect. Or, il semble ici retomber sur la conception scotiste de la relation entre le sujet de la métaphysique et l'objet premier de l'intellect : Scot posait en effet que l'étant, sujet de la métaphysique, était également objet premier de l'intellect d'une primauté de prédication – puisqu'il se prédique d'une façon ou d'une autre de tout ce qui peut être objet de pensée.

Bonet ne précise pas ici si l'étant dont il parle est pris en sa première ou en sa seconde signification – en tant qu'il est tout ce qui n'est pas rien, ou en tant qu'il est quiddité univoque

et sujet de la métaphysique. Mais, compte tenu de la thèse de l'univocité de l'étant à l'être réel et à l'être de raison telle qu'elle est posée en métaphysique, et de la compréhension du *verbum* que Bonet explicite ci-dessous, il semble bien qu'il s'agisse de l'étant comme quiddité, et comme sujet de la métaphysique. Le *verbe* correspondrait alors à l'*être de raison* de la métaphysique, qui est autre chose qu'un pur *ens in anima*.

15. Nous trouvons ici l'expression la plus aboutie de Bonet quant à la nature du verbe, qui peut se résumer ainsi : le verbe intellectuel, ou rejeton de l'esprit (*proles mentis*), est constitué de la quiddité de la chose connue (élément absolu), et de l'être-connu de cette chose (relation passive au sujet connaissant). L'on distingue très nettement ainsi la quiddité d'une part, qui est le contenu formel de l'objet, et l'existence diminuée de cette quiddité d'autre part, qui est le mode sous lequel cette quiddité est présente à l'intellect qui la pense ; le verbe est l'union de ces deux termes, il est la totalité formée par l'acte d'intellection et son objet.

16. Bonet explicite ici la sorte d'étant dont il est question dans le verbe : ce dernier 'est un véritable étant, à savoir un étant limité et créé' (dans le cas du verbe de la créature) ; il inclut donc l'étant en tant qu'étant (sujet de la métaphysique), et la différence 'limitation' qui contracte l'étant pour en faire le sujet de la philosophie naturelle. Il s'agit donc bien de l'être de raison tel qu'il est posé en métaphysique, auquel la quiddité de l'étant est univoque. Il faut bien prendre garde ici au fait que ce n'est pas à l'être-diminué que l'étant est univoque, puisque ce dernier n'est que la conception passive et le mode d'existence de la chose dans l'âme, mais c'est au *contenu formel* du verbe, donc à la quiddité, qui est une entité *métaphysique*, comme Bonet l'affirme à plusieurs reprises dans le passage des *Predicamenta* traitant de la passion immanente. Cf. Annexe 1, texte 7B, p, 693 sq.

17. Le syntagme '*naturalis theologus*' n'apparaît qu'une seule fois dans le premier traité de théologie naturelle, et c'est à propos d'une question de théologie trinitaire – ce qui en dit long sur le statut exact de cette très-chrétienne théologie naturelle, qui spéculé sur des objets intellectuels transmis par une longue tradition de théologie de la révélation. Une fois coupées de leur source scripturaire, ces objets intellectuels sont conceptualisés pour eux-mêmes abstraction faite des préoccupations originaires, d'une façon qui se veut autonome, rationnelle, philosophique – en bref, purement naturelle, donc cloisonnée.

18. On reconnaît ici la question du *Filioque*, qui représente encore à l'époque de Scot une actualité théologique sur laquelle on s'interroge. Le schéma prévalent à l'époque de Scot est justement un schéma selon lequel le Père engendre le Fils et spiré l'Esprit de façon univoque, voire unilatérale. Même si le Fils ne spirait pas l'Esprit avec le Père, ce dernier

n'en produirait pas moins l'Esprit comme objet subsistant de sa volonté libre. (Cf. *Etre et représentation*, op. cit., p. 113.)

19. Cette dernière proposition répond à une exigence théologique traditionnelle, qui veut que tout ce que fait une Personne trinitaire, les deux autres l'accomplissent également en un même acte. La Création est donc l'œuvre commune de la Trinité tout entière.

20. On prend ici la mesure du triomphe d'une théologie (métaphysique) de l'affirmation et de l'univocité, sur une théologie (mystique et symbolique) de la dissemblance : dire que le Fils est connaissance et que l'Esprit est amour, c'est énoncer leurs raisons formelles propres. Par conséquent, puisque le Fils et l'Esprit ne sont pas de même raison formelle, ils sont toujours et d'emblée distincts quel que soit le mode ou l'ordre de leur production, de la même façon qu'en nous le verbe intellectuel est distinct de l'acte d'amour.

LIVRE VI

1. Ce « *non potest ex puris naturalibus evidenter impugnari* » revient comme un refrain dans le livre VI de la *Theologie naturelle*, consacré à explorer dans le détail les propriétés des personnes trinitaires. La démarche de Bonet semble consister ici essentiellement à ouvrir des possibilités métaphysiques pour une théologie trinitaire, sans prendre position lui-même sur des questions qui échappent au prises de la raison livrée à ses seules forces naturelles, autrement dit qui ne sauraient être tranchées que de façon dogmatique. Son regard est évidemment guidé par la théologie de la révélation, et l'on pourrait aller jusqu'à suggérer qu'il fait ici œuvre d'apologète et de théologien de métier : il circonscrit dans ses bornes la raison naturelle, mettant en évidence ses limites dans ce genre de matières, tout en manifestant l'absence de contradiction avec les thèses traditionnelles de la théologie révélée, que la raison naturelle ne peut pas réfuter. Les aurait-elle seulement imaginées sans l'apport extrinsèque d'un contenu de foi révélé ?

2. Le *quasi pars* de Bonet est éloquent ici, et s'ajoute à la longue liste du *genus reductive*, de la *conposicio quasi equivoce*, et autres manifestations de l'embarras de Bonet devant les conséquences ultimes de sa propre pensée. De fait, comme il appert en ces différentes occurrences, Bonet se représente Dieu *comme* une coordination prédicamentale constituée de genres, espèces et différences. Dieu est pluriposé d'un quasi-genre et de différences contractantes qui fonctionnent comme des quasi-parties constitutives d'un être quasiment simple.

3. Le '*hoc est hoc*' signale ici que Bonet parle en théologien, cherchant à défendre les conceptions traditionnelles de la théologie sans avoir aucune raison naturelle à donner pour les étayer.

4. Sur la conception bonettiste de la *res*, voir Annexe 1, texte 3, p. 675-678.

5. Il faut relever ici l'équivalence suggérée entre la probabilité (au sens de ce qui est digne d'approbation) et la vérité : *cf.* commentaire, p. 158. L'emploi de l'adjectif *verus* au comparatif suggère l'idée de degrés de vérité – ou disons plutôt de vraisemblance, et c'est pour ainsi dire tout ce que Bonet demande à la philosophie : qu'elle établisse les bases conceptuelles les plus stables, étant entendu que la vérité absolue n'est pas de son ressort.

LIVRE VII

1. Bonet pense ici la création sur le mode de n'importe quelle production dans le règne des étants créés, ce qui précisément ne se peut pas, puisque la production *in istis inferioribus* se fait toujours à partir d'une matière préexistante, alors que la particularité de la création est précisément de produire dans l'être sans que rien ne préexiste. L'argument donné par Bonet n'est valable que si Dieu est un étant parmi d'autre dans un univers qui préexisterait à son action productrice. Le livre VII ne sera pas commenté de façon linéaire dans sa totalité, sa compréhension détaillée n'étant pas essentiel au propos du travail présenté ici.

2. Il est relativement étrange de trouver ces annexes dans la *Theologia naturalis*, alors que les matières traitées sont de nature métaphysique – ce qui témoigne encore du caractère mal assuré de la relation entre métaphysique et théologie naturelle dans la science de Bonet.

3. Cette annexe sur la séparation des réalités entre elles permet de mieux comprendre le réalisme des universaux de Bonet, et en particulier comment il se peut que les différentes formalités d'un même être puissent être vues intuitivement par l'intellect abstraction faite des autres, comme cela a été affirmé au livre III (*cf.* p. 438 sq.). Le sens de ce chapitre n'est pas que les différentes formalités pourraient *exister* de façon séparée dans l'existence réelle, mais qu'elles sont indépendantes les unes des autres sur le plan métaphysique, c'est-à-dire quidditatif.

ANNEXE I

Extraits traduits en français

Nous présentons ici une série de textes d'accompagnement, extraits des traités de Métaphysique et de Philosophie naturelle de Nicolas Bonet, que nous avons jugés utiles à la compréhension de la Théologie naturelle comme du commentaire qui en précède l'édition. La référence au texte latin est donnée chaque fois à la fin de l'extrait. Il s'agit d'une simple traduction du texte brut, et non d'une édition – en notes de bas de page sont indiquées exclusivement les interventions opérées ex ingenio dans le texte lorsque les leçons du témoin consulté ne faisaient pas sens.

TEXTE 1. De l'ordre de la métaphysique par rapport aux autres sciences

L'extrait ci-dessous, du traité de Métaphysique, est fondamental pour la compréhension de la démarche de Bonet, et de l'organisation scientifique du savoir qui s'énonce dans ses quatre traités : il s'agit du passage où Bonet s'explique de la rupture opérée par lui entre les volets transcendantal (ontologique) et théologique de la métaphysique, face à un interlocuteur fictif qui lui objecte la force de l'ensemble de la tradition aristotélicienne.

Il y a un encore un doute <pour savoir> selon quel ordre se place la métaphysique par rapport aux autres sciences (<ordre> de découverte et d'enseignement). Or il est évident que l'ordre des habitus suit l'ordre des sujets ; le sujet de notre métaphysique étant antérieur (*prius*) d'une primauté de nature et d'origine à tout sujet connaissable de n'importe quelle
5 autre science, puisqu'il est inclus par-soi en chacun d'eux, il sera donc nécessairement le premier connu dans l'ordre du concevoir distinct – lequel mode du concevoir distinct est seul scientifique – et non <dans l'ordre du concevoir> confus, parce que le moyen terme scientifique est la définition du sujet dont on a une connaissance distincte.

On peut donc conclure nécessairement que notre métaphysique est antérieure d'une
10 antériorité d'origine à toute autre science, et dans l'ordre de la découverte, et dans l'ordre de l'enseignement : c'est elle en effet qui est découverte la première, et aucune autre ne peut être découverte si elle ne l'a pas d'abord été. Ce que l'on déduit ainsi : [i] la connaissance d'une conclusion démontrée est connaissance distincte du sujet et du moyen terme, ou la présuppose nécessairement, puisque le moyen terme de la démonstration est la définition du sujet ; or cela
15 présuppose nécessairement la connaissance distincte de tout ce qui est inclus par-soi dans le sujet et dans la définition du sujet, donc aussi la connaissance distincte de l'étant en tant qu'étant qui est ici le sujet – par conséquent, toute conclusion démontrée présuppose

nécessairement la connaissance distincte de l'étant ; donc, une fois acquise la connaissance distincte de l'étant, est acquise aussitôt la connaissance distincte de ses passions, parce que le sujet inclut le prédicat selon le second mode <d'inclusion par-soi>, et par conséquent <implique> la connaissance de l'inhérence du prédicat au sujet ; [ii] et encore parce qu'il a été
5 dit plus haut que la connaissance du sujet contient a priori la connaissance de l'habitus scientifique tout entier. – Donc, du début à la fin, aucune science ne peut être découverte si la métaphysique n'a pas d'abord été découverte, puisqu'elle porte sur le premier objet connu distinctement.

– Et si tu dis que : Tu t'exprimes de façon inconséquente, puisque tu as posé dans le
10 chapitre précédent que l'étant n'est pas le premier objet connu dans l'ordre du concevoir distinct, mais qu'il y a plusieurs <objets> également premiers – mais maintenant, à ce qu'il semble, tu dis le contraire,

– je réponds que : J'ai dit que l'étant n'était pas le premier objet connu distinctement d'une primauté d'origine par rapport à tous les singuliers – et je le maintiens ; je dis
15 deuxièmement qu'il est le premier <objet> connu distinctement par rapport à tous ceux dans lesquels il est inclus quidditativement ; d'où l'on infère troisièmement qu'il est le premier connu distinctement par rapport à tout <sujet> de science, puisqu'il y est inclus quidditativement, comme il a été dit plus haut (que tout sujet de science à proprement parler est définissable, et que tout définissable inclut quidditativement l'étant).

20 Notre métaphysique est donc antérieure à toute autre science dans l'ordre du concevoir distinct. Il est évident en effet que <nos> auditeurs ne peuvent pas connaître distinctement les sujets des autres <sciences> si le sujet de cette métaphysique n'est pas pré-connu distinctement – et dès lors, tu déduis comme ci-dessus.

– Et si tu dis : Aristote et les autres philosophes ont rangé la métaphysique en dernier,
25 et nous l'ont transmise <en dernier>, et c'est elle qu'ils ont enseigné en dernier,

– je réponds que dans la *Métaphysique* d'Aristote sont transmises <des matières> qui ne sont pas purement métaphysiques, mais y sont transmises beaucoup de <choses> au sujet des substances séparées et des intelligences, qui sont pleines de doutes et de difficultés, et c'est pourquoi leur raison est dernière dans l'ordre de la découverte et de l'enseignement ;
30 mais s'il n'y avait là que des <matières> purement métaphysiques, comme c'est le cas dans notre métaphysique (dans laquelle on ne trouve que les <éléments> purement métaphysiques évoqués ci-dessus, <qui sont> convertibles avec l'étant en tant qu'étant), alors cette même <métaphysique> serait la première dans l'ordre de la découverte et dans l'ordre de l'enseignement, comme la nôtre, que j'ai découverte en premier, parce que j'ai connu son

sujet avant les autres sujets de science, et c'est pourquoi je te transmets cette métaphysique en premier avant les autres sciences, pour qu'elle soit la première que tu entendes, et que tu l'étudies en premier, parce qu'elle est facile entre toutes à apprendre, puisque <son> sujet qui est l'étant s'imprime dans l'âme – ou dans l'intellect – en première impression.

5 – Et si tu demandes encore : Quel rang de perfection et de dignité tient-elle au nombre des sciences soumises aux règles de la vérité ?,

– je ne rougis pas de reconnaître que notre métaphysique tient le rang le plus bas et le plus imparfait, tout comme son sujet.

10 – Et si tu dis : Le sujet est le même dans la métaphysique d'Aristote et dans la tienne, mais la métaphysique d'Aristote est la plus parfaite, et même la déesse des sciences, et cette grandeur suprême lui vient de ce qu'elle traite de la première intelligence ; elle trouve en effet sa fin en elle-même, et ne trouve son terme en nulle autre <science>, mais toutes les autres <trouvent leur terme> en elle,

15 – je réponds comme il a été dit : que dans la métaphysique d'Aristote sont transmises beaucoup de <matières> qui ne sont pas purement métaphysiques, comme au sujet de la première intelligence et des autres substances séparées, et quant à cette partie elle est la plus noble et divine, mais quant à la partie dans laquelle sont transmises les <matières> purement métaphysiques elle n'est pas plus noble que la nôtre – bien plus, elle est la même que la nôtre, et par conséquent elle tient le rang le plus bas dans l'ordre des sciences.

Metaphysica, lib. II, f. 18 rb-va.

TEXTE 2. « Le premier 'ce-que-c'est' »

L'extrait ci-dessous, tiré du livre VII de la Métaphysique, en résume les traits fondamentaux d'une façon remarquable, en une série de propositions successives, parfaitement conséquentes, au sujet du 'ce que c'est' (le to ti estin grec, que traduit le quod quid est latin, et qui désigne ce que la tradition scolastique appelle la quiddité de la chose).

20 Il est manifeste que l'on peut former de nombreuses propositions à propos du premier 'ce-que-c'est' – et disons d'abord que le sujet de cette métaphysique est le premier ce-que-c'est, puisqu'il est la première quiddité absolument et premièrement première.

1^{ère} proposition : Le premier ce-que-c'est n'a pas de 'quoi', parce qu'alors il ne serait pas le premier ce-que-c'est.

25 2^e proposition : Tout ce-que-c'est autre que le premier ce-que-c'est a un ce-que-c'est, puisqu'il contient le premier ce-que-c'est.

3^e : Tout ce qui a un ce-que-c'est est <lui-même> un ce-que-c'est, parce que rien ne peut avoir de ce-que-c'est à moins d'être un ce-que-c'est, en descendant du premier ce-que-c'est jusqu'aux indivisibles exclusivement.

4^e : Le premier ce-que-c'est est un élément de tout ce-que-c'est.

5 **5^e** : N'était le premier ce-que-c'est, nul ne serait un ce-que-c'est, puisqu'il est un composant de tout autre ce-que-c'est.

6^e : S'il y a un ce-que-c'est, il y a le premier ce-que-c'est, puisque tout ce-que-c'est est consécutif au premier ce-que-c'est.

10 **7^e** : Aucun ce-que-c'est n'inclut tout ce-que-c'est, puisqu'il y en a qui ne peuvent s'inclure mutuellement, comme dans le cas de différences divisives opposées.

8^e : Il n'y a pas <besoin> de poser un unique premier ayant un ce-que-c'est, parce que les premiers constitués par les premiers divisants ont le ce-que-c'est de façon également première.

15 **9^e** : Le premier ce-que-c'est est le-même avec tout ce-que-c'est, puisqu'il se prédique quidditativement de tout ce-que-c'est.

10^e : Le premier ce-que-c'est n'est pas convertible avec tout ce-que-c'est, de même que le supérieur n'est pas convertible avec l'inférieur, ni l'inclus avec l'incluant.

– Et si tu argues des passions de l'étant qui semblent être des ce-que-c'est, et sont pourtant convertibles avec l'étant,

20 – la solution de cette difficulté est facile à partir de ce qui a été dit <plus haut> : que les passions de l'étant ne sont pas des ce-que-c'est, et n'incluent pas le ce-que-c'est, puisqu'elles sont des différences divisives d'un subalterne, comme cela a été dit plus haut au chapitre six du premier livre – elles ont en effet des concepts absolument inanalysables.

25 **11^e** : Le premier ce-que-c'est n'est pas absolument le-même avec tout ce-que-c'est, puisque l'incluant et l'inclus ne sont pas absolument le-même.

12^e : Le premier ce-que-c'est n'est pas d'emblée divers de tout autre ce-que-c'est, puisque tous les ce-que-c'est conviennent dans le premier ce-que-c'est.

30 **13^e** : Tous les ce-que-c'est inclus par-soi en un unique ce-que-c'est sont nécessairement finis en nombre, parce qu'on ne peut pas aller à l'infini dans la dépendance essentielle, ni dans les causes intrinsèques – or l'incluant dépend nécessairement en vertu d'une dépendance essentielle de l'inclus, comme de sa cause intrinsèque par-soi.

14^e : Tous les ce-que-c'est ne sont pas nécessairement finis en nombre, parce que chaque ce-que-c'est peut avoir une infinité de singuliers, en tant qu'il est inclus – mais pour

ce qui est du ce-que-c'est dans l'espèce – s'il peut y avoir une infinité de ce-que-c'est distincts spécifiquement ou non – je ne dis rien.

15^e : Le premier ce-que-c'est n'est pas définissable, puisqu'il a un concept absolument simple.

5 **16^e** : Le premier ce-que-c'est n'est pas démontrable, puisqu'il n'y a rien d'antérieur à lui – au contraire, c'est lui qui est le premier de tous.

17^e : Le premier ce-que-c'est n'est pas appréhendable par ses sens ni imaginable, ni à proprement parler intelligible, puisqu'il n'est (selon ce qu'on en dit) l'objet d'aucun sens – en effet l'étant en tant qu'étant ne tombe pas sous le sens, quoique beaucoup de <choses> qui
10 incluent l'étant en tant qu'étant tombent sous le sens ; mais il est exclusivement objet d'intellect et de volonté, comme cela a été dit au livre deuxième, chapitre septième.

18^e : De tout ce-que-c'est autre que le premier on peut démontrer quelque chose, puisque sa passion propre est démontrable *a priori* par sa définition – si toutefois un tel ce-que-c'est a un prédicat du second mode ; on dit cela dans la mesure où il doit y avoir des ce-
15 que-c'est qui n'ont pas de passions, autrement on pourrait aller à l'infini dans les passions, ce qui a été nié ci-dessus.

19^e : Tout ce qui a un ce-que-c'est, s'il a un prédicat du second mode, est un sujet scientifiquement connaissable, et un sujet de science.

20^e : Si le ce-que-c'est change, la science change, parce que si le moyen terme change,
20 la démonstration change – parce qu'à une science une ne convient qu'un seul moyen terme. En effet, il ne peut y avoir une science une de plusieurs ce-que-c'est ou <de plusieurs> ayant un ce que c'est, mais <ces sciences> sont nécessairement plusieurs, puisqu'il n'y a de science que d'un seul ce-que-c'est, au moyen du ce-que-c'est lui-même.

21^e : Il y a lieu de trouver le moindre et le plus imparfait ce-que-c'est, et c'est le
25 premier ce-que-c'est selon la primauté de prédication.

22^e : Il faut donner un unique ce-que-c'est le plus parfait, incluant par-soi le premier ce-que-c'est, et qui équivale tous les autres ce-que-c'est, et même qui surpasse tous les autres ce-que-c'est. Et ce ce-que-c'est, c'est le ce-que-c'est du premier moteur et du premier aimé. En effet, ce ce-que-c'est est le ce-que-c'est infini, et en entité et en durée, et à ce que l'on dit
30 même en puissance – ce dont il sera question dans notre *Théologie* aux deuxième et septième livres.

23^e : Le premier ce-que-c'est est générable et corruptible dénommativement, en tant qu'il est support de production (*deferens productionem*) et qu'il passe du terme d'origine au terme final. Mais ce n'est pas une proposition métaphysique, mais physique – c'est pourquoi

je n'en dis rien maintenant, mais elle trouvera place dans le premier livre de la *Physique* – vers lequel nous allons à grands pas.

24^e : Le premier ce-que-c'est est partout et toujours, parce que partout où se trouve l'incluant se trouve aussi l'inclus – je dis partout et toujours par non-distance vis-à-vis de tout lieu et de toute durée.

25^e : Le premier ce-que-c'est est infini en durée, et il ne se peut absolument pas du tout qu'il ne soit pas, puisque si un incluant est infini et éternel en durée, par conséquent l'inclus aussi est nécessairement infini en durée et éternel. Or aucun ce-que-c'est n'est autre par rapport au premier ce-que-c'est, ni autre par rapport au ce-que-c'est de la première intelligence. Bien qu'il soit toujours, il n'est pourtant pas partout, parce que les <êtres> qui incluent le premier ce-que-c'est ne sont pas partout – car la catégorie de la substance ne semble pas être partout, à moins de dire que tout l'univers ne peut être sans quelque corps – autrement il faudrait qu'il y ait du vide, ce que la nature tient en grande horreur ; si donc le corps est partout, la substance sera partout. Et cependant le véritable ce-que-c'est spécifique, comme la chevalité ou l'humanité, bien qu'il soit toujours (à ce que l'on dit), n'est pourtant pas partout.

Metaphysica, lib. VII, cap. 1, f. 38 ra-va.

TEXTE 3. Qu'est-ce qu'une 'chose' ?

Si la question 'qu'est-ce qu'une chose ?' figure parmi les moins évidentes pour qui considère la métaphysique et son histoire, elle est aussi de celles qui révèlent le mieux les caractères et le « style » propres d'une conceptualité donnée. L'extrait du traité de Métaphysique dont nous présentons la traduction ci-dessous résume à lui seul nombre des traits les plus caractéristiques de la métaphysique de Nicolas Bonet.

Il faut donc commencer par le premier terme, qui est la 'chose' : qu'entend-on par 'chose' ? Certains disent 'chose' à la manière d'un substrat, d'autres à la manière d'un prédicat, d'autres à la manière d'un constitué résultant. <1> J'entends <par 'chose'> 'à la manière d'un substrat' que, comme la matière et la forme et tous les accidents qui existent subjectivement dans la quantité sont des *quanta* étendus par une unique quantité qui leur correspond à la manière d'un substrat et d'un sujet, de même en Socrate il y a, à la manière d'un substrat et d'un sujet, un mode intrinsèque qui est appelé 'chose' ou 'choséité', 'chose' ou 'choséité' par laquelle sont 'chosifiées' toutes les <réalités> qui sont en Socrate, comme la 'socratéité', l'humanité, l'animalité, la substance, l'étant et toutes les différences et toutes les passions par-soi de tout ce qui est inclus en Socrate, car de même que 'Socrate', 'homme

rationnel' et 'animal' (et ainsi de tout ce qui est en Socrate) sont dit 'étant' par une unique entité et quiddité en un unique individu, de même tous les prédicats sont dits 'chose' en vertu d'une choséité et d'une chose leur correspondant à la manière d'un substrat, chose ou choséité à laquelle se ramènent toutes les quiddités et différences et passions incluses par-soi en Socrate par la vertu de l'agent et du produisant.

<2> Plus encore, d'autres disent 'chose' à la manière d'un prédicat, à savoir que tout prédicat positif dit d'un autre est une 'chose' ; en prenant ainsi <le terme> 'chose', la 'chose' n'est pas convertible avec l'étant en tant qu'étant qui est le sujet de cette métaphysique, car la quiddité même de l'étant, selon cette acception <du terme> 'chose', c'est pas la seule à être une chose, mais également les différences et passions et les quiddités autres que la quiddité de l'étant – bien plus : tout positif est essentiellement 'chose' ; de la sorte, 'chose' est convertible avec 'positif', et la 'chose' en ce sens est un nom équivoque, de même que l'est essentiellement le terme 'positif' ; en prenant ainsi la 'chose', toutes les <réalités> qui ont quelque distinction hors de l'intellect 'selon la nature de la chose' se distinguent 'réellement' – et c'est en ce sens que prennent généralement la 'chose' tous ceux qui s'opposent à la distinction formelle, et ils se trompent (comme il sera montré plus bas), parce qu'ils prennent <le terme> 'chose' pour tout positif qui est hors du néant, et selon un enchaînement logique ils concluent que, partout où il y a quelque non-identité ou distinction 'selon la nature de la chose', qu'il y a là une distinction réelle – et il est manifeste que cette conséquence est juste en prenant 'chose' en cette signification, en tant qu'elle est un nom imposé pour signifier tout positif qui est hors du néant, nom qui n'est pas univoque mais équivoque, comme cela a été dit plus haut, et qui ne peut être le sujet d'aucune connaissance scientifique. En prenant ainsi 'chose' de cette manière, 'chose' est convertible avec 'étant', et tout ce qui est dit essentiellement et positivement est nécessairement dit 'réellement'. Mais ce n'est pas dans ce sens que les inventeurs des formalités et des distinctions selon la nature de la chose (philosophes antiques et modernes) comprennent <ce terme>, et dans cette *Métaphysique* non plus 'chose' n'est pas pris de cette façon – bien plus, cette signification du terme 'chose' est tout-à-fait étrangère à notre propos, et nous ne voulons jamais employer le terme 'chose' en ce sens ?.

<3> Plus encore, d'une troisième manière le terme 'chose' est pris à la façon d'un constitué et d'un résultant, comme 'personne' et 'suppôt' sont pris à la manière d'un étant et d'un existant par-soi du second mode – d'où <il découle que>, de même que ce n'est pas l'âme qui est dite 'personne' ou 'suppôt', ni le corps qui est dit 'personne' ou 'suppôt', mais

que c'est le tout résultant du corps et de l'âme qui est dit 'personne', de même aussi ce n'est pas la quiddité du genre qui est dite 'chose', ni la différence qui est dite 'chose', mais on les appelle 'élément de la chose' (*aliquid rei*) – et elles ne sont pas 'chose' directement, mais 'élément de la chose' indirectement –, mais c'est le constitué du genre et de la différence, comme l'espèce elle-même ou l'individu qui inclut toutes ces <réalités> qui sont dits 'chose' directement – comme l'âme n'est pas dite 'personne' directement, mais 'élément de la personne' indirectement (et de même le corps), mais c'est le tout composé du corps et de l'âme qui est dit 'personne' directement.

– Et si tu demandes quelle acception du terme 'chose' est la plus propre,

– je te réponds que chacune d'entre elles est possible, et peut être vraie, parce que les termes ont une signification arbitraire ; aussi quelqu'un peut-il imposer ce terme 'chose' pour signifier quelque chose à la façon d'un substrat et d'un sujet, quelqu'un d'autre à la façon d'un prédicat et en tant que 'chose' est convertible avec tout positif, et un troisième à la façon d'un constitué et d'un résultant. Mais la seconde signification est totalement étrangère à ceux des philosophes modernes, et même antiques, qui posent une distinction selon la nature de la chose sans distinction réelle ; mais il leur est possible de se servir de la première et de la troisième acception.

– Mais laquelle est la plus propre, la première ou la troisième ?

– On dit que c'est la troisième, et c'est dans ce sens que nous comptons employer ce terme dans cette *Métaphysique* (comme ailleurs) ; quoique la première ne soit pas tout à fait étrangère au propos de cette *Métaphysique* la troisième toutefois est plus intelligible.

Metaphysica, lib. III, cap. 1, f. 19 rb-va.

TEXTE 4. Un réisme des universaux ?

Nicolas Bonet consacre l'intégralité des livres VII et VIII de sa Métaphysique à la discussion de thèses sur les universaux, attribuées respectivement à Platon et à Aristote. Sa compréhension personnelle des deux auteurs en dit long sur le caractère extrêmement réaliste, voire réiste, de sa théorie des universaux – et, partant, de sa métaphysique. Ci-dessous, un extrait du livre VIII, consacrée à la discussion de thèses 'péripatéticiennes'.

<1> Il est manifeste que la première affirmation, au sujet de l'existence des universaux hors de l'intellect, est possible et vraie, et même nécessaire. En effet, toute quiddité univoque selon la nature de la chose existe dans ses univoqués, et si les univoqués existent réellement

hors de l'intellect, cette quiddité univoque elle aussi existe réellement hors de l'intellect ; or la quiddité univoque prédicable de plusieurs est un universel, donc les universaux existent réellement hors <de l'intellect>. Or le sujet de la métaphysique et le sujet de science sont des universaux, puisque la connaissance scientifique porte sur les universaux. Il est donc
5 manifeste que les universaux existent réellement dans l'extériorité. Or j'appelle 'universel' ce qui est un en plusieurs, et un dit de plusieurs, parce que la quiddité qui est dite 'universelle' est en plusieurs, demeurant unique et indivise, et c'est cette même quiddité qui est dite de plusieurs.

– Et si tu demandes si l'universel existe nécessairement soit dans l'intellect soit dans la
10 chose extérieure,

– je te réponds que non, au contraire, il existe de façon contingente dans la chose extérieure, et bien plus : il fait abstraction de l'une et l'autre existence, de telle sorte que s'il n'existait jamais ni ici, ni là, l'universel serait encore l'universel dans l'être quidditatif, comme ici : l'équinité est l'équinité en tant qu'elle fait abstraction de l'existence dans
15 l'intellect et hors de l'intellect. Nous concluons donc que les universaux existent réellement hors de l'intellect, puisqu'ils sont des quiddités susceptibles d'être menées à l'existence réelle – au moins certains universels, bien que ce ne soit pas le cas pour tous – comme cela fut dit plus haut.

<2> La seconde proposition péripatéticienne au sujet des universaux est vraie, à savoir
20 que les universaux existent réellement dans leurs singuliers, comme l'humanité dans ses singuliers et l'équinité dans ses individus propres. Et il est manifeste que les universaux sont contractables médiatement ou immédiatement par les hecchéités, puisque tout universel a un individu propre, à commencer par le premier universel qu'est l'étant en tant qu'étant, et en descendant jusqu'au dernier inclus ; par conséquent, tu dois comprendre que l'universel, bien
25 qu'il soit une quiddité en soi indivise, est toutefois compatible avec la pluralité des différences individuelles. C'est pour cette raison que la quiddité est dite 'universelle', et la quiddité qui existe avec un plus grand nombre de différences individuelles ou spécifiques est dite plus universelle, et celle <qui existe avec des différences> moins nombreuses est dite moins universelle ; et la quiddité tout entière de l'universel existe en tout singulier, et se
30 maintient en lui – comme l'humanité, quant à toute la <réalité> positive qu'elle signifie, est entière en Socrate, et la même, avec sa propre unité, est entière en Platon, et ainsi dans tous les autres. Nous concluons donc que les universaux existent réellement dans leurs singuliers, et ce mode d'inhérence est semblable à celui du supérieur dans ses inférieurs.

TEXTE 5. La division primordiale de l'étant.

Nous traduisons ci-dessous le livre IX de la Métaphysique de Bonet, dans son intégralité. Essentiel à la compréhension de la théologie naturelle de Bonet dans son articulation à la science de l'étant, il énonce une théorie métaphysique expliquant la constitution primordiale de deux domaines séparés au sein de l'étant : le domaine de l'étant illimité (première intelligence), et le domaine de l'étant limité catégorial (créatures). Il permet d'explicitier les raisons métaphysiques précises qui justifient le rejet par Bonet de la division scotiste entre ens infinitum divin et ens finitum créé, et de comprendre le fondement du caractère affirmatif et intégralement positif de la théologie naturel du docteur tourangeau.

10 Puisque notre métaphysique, qui s'appelle 'philosophie première', doit administrer son sujet à la deuxième philosophie – et même à toute science inférieure, mais en y ajoutant un élément, à savoir quelque différence essentielle divisive de l'étant en tant qu'étant et constitutive d'un par-soi contenu sous l'étant, il faut voir de quelle façon l'étant en tant qu'étant descend de façon première et immédiate en ces <inférieurs>, et par quelles
15 différences – de telle sorte que, de ces deux premières différences divisives de l'étant en tant qu'étant et de l'étant, se constituent deux sujets premiers en deux sciences se tenant immédiatement et de façon consécutive après la métaphysique. La raison de la première affirmation (que la métaphysique administre aux autres sciences leurs sujets) est que le sujet de la métaphysique est par-soi indivis en tout sujet de science. Raison de la seconde
20 affirmation (que <cela se fait> par l'ajout d'un élément) : il faut nécessairement ajouter quelque chose au sujet de la métaphysique, autrement les autres sciences ne diffèreraient pas de la métaphysique, puisqu'elles auraient un sujet absolument identique ; et encore parce que l'incluant ajoute toujours quelque chose à l'inclus. Or il est manifeste que l'étant en tant qu'étant, du fait qu'il administre aux autres sciences leurs sujets, doit descendre par des
25 différences essentielles par lesquelles il est divisé et contracté auxdits <sujets>.

<1> Certains disent que l'étant, de sa division primordiale, est divisé par le fini et l'infini, et sous cette division de l'étant est contenu tout ce qui inclut par-soi l'étant, et par conséquent la première intelligence et les dix catégories – la première intelligence tombe sous l'infini, et tous les autres sous le fini.

30 Mais cette réponse ne semble absolument pas vraie. D'abord parce que la finité et l'infinité relèvent de façon première de la quantité et de la grandeur : seule la grandeur en effet est finie ou infinie essentiellement, mais tout ce qui n'est pas la grandeur est fini ou

infini dénommativement ; et encore, parce que la finité ou l'infinité ne peuvent être des différences essentielles, puisqu'elles ne font pas varier la raison formelle de ce qui est constitué par elles. Et troisièmement, parce qu'il semble que cette assertion – que sous l'infini tombe la première intelligence – ne soit pas vraie, parce que la première intelligence n'est pas la seule à être infinie, mais encore l'infinité n'est pas contraire à de nombreux autres – comme le mouvement, le temps, la quantité et la ligne, et ainsi des autres genres.

<2> On assigne une autre division : <de> l'étant l'un <est> un *quantum*, l'autre un non-*quantum*.

Mais cette division n'est pas non plus suffisante, parce que par *quantum* tu entends la grandeur, et la catégorie de la quantité, et les étants qui sont essentiellement des *quanta*, et par 'non-*quantum*' tu entends tout ce qui n'est pas un *quantum* essentiellement, et qui n'est pas la quiddité même de la grandeur – et de la sorte, une telle division de l'étant reviendrait à dire : '<de> l'étant, l'un <est> quantité, l'autre <est> non-quantité', et sous 'non-quantité' serait comprise la première intelligence et neuf catégories – ce qui ne semble pas vrai, parce que la première intelligence et <ces> neuf catégories ne conviennent en aucun prédicat quidditatif unique dans lequel la quantité elle-même ne conviendrait pas – et d'aventure ils ne conviennent qu'en la <seule> quiddité de l'étant. Et deuxièmement, parce que quand on opère une telle division de l'étant (l'un <est> un *quantum*, l'autre un non-*quantum*), la division ne s'opère pas à proprement parler par des différences essentielles, ni par l' 'être-*quantum*' essentiellement, mais seulement par l' 'être-*quantum*' dénommativement – en entendant par là que certaines quantités sont des *quanta* de telle sorte qu'une grandeur propre, démontrable de ces dernières, leur soit consécutive par-soi et prédicable dans le second mode <de prédication>, comme c'est le cas lorsqu'il s'agit d'un même genre absolu, d'autres sont dites 'non-*quanta*', comme les quiddités auxquelles aucune grandeur propre n'est consécutive – comme toute relation, à ce que l'on dit.

<3> On pose une autre division de l'étant en tant qu'étant : d'un côté l'absolu, de l'autre le relatif – et sous l'absolu sont compris la première intelligence et les trois premiers genres, sous le relatif les sept autres genres.

Mais cette division ne semble pas suffisante non plus, puisqu'il ne semble pas que les trois premiers catégories conviennent avec la première intelligence dans quelque prédicat quidditatif dans lequel ne conviendraient pas les sept autres genres.

<4> Soit un quatrième genre de division de l'étant en tant qu'étant : <de> l'étant, l'un <est> par-soi, l'autre <est> dans un autre – ou, ce qui revient au même : l'un est substance, l'autre accident. Et sous 'substance' est comprise la première intelligence ainsi que la substance catégoriale, sous 'accident' sont compris les neuf autres genres.

5 Mais cette division non plus ne semble pas vraie du tout, pour la même raison que la précédente : car la substance catégoriale n'est pas univoquée avec la première intelligence dans quelque prédicat quidditatif un par-soi dans lequel les neuf autres genres ne seraient pas univoqués. Et deuxièmement, parce qu'alors la première intelligence serait contenue par-soi dans le genre de la substance, ce qu'en général on ne concède pas.

10 Il faut donc rechercher un autre genre de division de l'étant, <différent> des précédents dans <cette> division de l'étant en tant qu'étant, il faut en effet que la première intelligence soit divisée contre tout autre que soi, de telle sorte que tout ce qui n'est pas elle soit contenu sous un membre, et elle-même sous l'autre.

<Opinion propre>

15 Soit donc cette division de l'étant en tant qu'étant : d'un côté le limité, de l'autre l'illimité. Je n'entends pas par 'limité' et 'illimité' la finité et l'infinité, mais je circonscris verbalement deux différences divisives par-soi de l'étant, de telle sorte que par cette différence 'être-limité' ajoutée à la quiddité de l'étant soit constituée une quiddité limitée une par-soi, consécutive aux dix premiers genres, et univoquement¹ prédicable de ces derniers et de tout ce qui est contenu par-soi en eux ; et par 'être-illimité' je comprends une différence 20 qui, ajoutée à la quiddité de l'étant, constitue une quiddité une par-soi qui est la quiddité de la première intelligence. J'ai utilisé ces termes 'limité' et 'illimité' pour cette raison qu'ils sont des termes propres à ces différences que je reconnais.

<Difficultés>

25 Mais il y a un doute important à propos de ce genre de division, et <1> le premier doute est le suivant : alors l'étant en tant qu'étant ne serait pas divisé premièrement par deux différences formelles et quidditatives², mais par une <différence> formelle et une <différence> matérielle. En effet, la différence par laquelle est constituée la quiddité limitée

¹ L'édition vénitienne donne *univocis* – ce qui ne fait pas sens. Je propose de lire *univoce*. On pourrait également lire *univocatis*, ce qui donnerait la traduction suivante : *une quiddité limitée une par-soi consécutive aux dix genres, et prédicable de ces derniers <en tant qu'ils sont> univoqués.*

² Selon le texte vénitien : « par des différences formelles et des quiddités ». Je corrige *quiditates* en *quidditativas*.

serait formelle et quidditative, mais celle par laquelle est constituée la première intelligence serait matérielle, puisqu'elle serait une différence individuelle.

<2> Le deuxième doute est le suivant : alors rien de ce qui est contenu par-soi sous la quiddité limitée ne sera prédiqué par-soi et quidditativement de la première intelligence, puisque rien de ce qui est contenu par-soi sous l'un des membres de la division ne se prédique par-soi et quidditativement de ce qui est contenu par-soi sous l'autre membre de la division. Or la substance est par-soi contenue sous la quiddité limitée, donc elle se sera pas prédiquée par-soi de la première intelligence, ce qui n'est pas vrai, puisque la première intelligence est par-soi et quidditativement substance. De même, l'esprit est contenu sous la quiddité limitée, puisqu'il est contenu sous la substance, donc il ne sera pas prédiqué par-soi de la première intelligence – ce qui n'est pas vrai, puisque la première intelligence est par-soi intellectuelle et spirituelle.

<Réponse à la première difficulté>

On pourrait répondre au premier doute de la façon suivante, en concédant que la première division de l'étant ne se fait pas par des différences formelles et quidditatives, mais par une formelle et une matérielle, car il est accidentel à la division par différences qu'elle se fasse par des différences immédiatement formelles, ou immédiatement matérielles, ou par une formelle et une matérielle : car, de même qu'il n'est pas nécessaire que, quand un genre est divisé par deux différences quidditatives, que le même nombre d'espèces subalternes soit contenu sous l'un et l'autre membre de la division – parce qu'il arrive parfois que sous un membre de la division soient contenues plus de dix espèces subalternes, et éventuellement rien qu'une seule sous l'autre, et parfois aucune, et qu'ainsi le genre soit divisé par une différence formelle et une autre individuelle, de même dans notre propos l'étant pourra être divisé par une différence quidditative et une autre individuelle.

– Et si tu argues qu'en posant de cette façon que la quiddité de l'étant serait contractée à la première intelligence par une heccéité, si bien que la première intelligence est un <tout> constitué de la quiddité de l'étant et d'une différence individuelle, alors il découle que la première intelligence n'est rien d'autre qu'un singulier et un individu de l'étant en tant qu'étant. Il s'ensuit même une <conséquence> encore plus inconvenante : que si le singulier et l'individu de l'étant dans n'importe quel genre et <celui qui est> dans la première intelligence sont de même raison, alors ils conviendront autant que l'individu de l'étant en Socrate et l'individu de l'étant en Platon,

– je te réponds : Si l'on concède la division que nous avons posée – à savoir, par une différence formelle incluse par-soi dans les dix genres, et par une autre individuelle à la première intelligence – il faut alors concéder tout ce qui a été dit – à savoir que la première intelligence n'est qu'un individu de l'étant en tant qu'étant ; il faut encore concéder le
5 deuxième <conséquent> – à savoir que l'individu de l'étant en Socrate et l'individu de l'étant en Platon conviendront autant avec la première intelligence qu'entre eux (je parle d'une convenance du premier mode), parce que ces trois individus conviennent précisément dans la quiddité de l'étant, et ils sont d'emblée divers quant à leurs constitués formels.

– Et si tu argues encore que : Par conséquent, tout ce qui sera démontrable de l'un le
10 sera <aussi> de l'autre,

– on répond que tout ce qui est inhérent par-soi d'une perséité du second mode à la raison de la quiddité qui leur est commune, est par-soi inhérent <à l'un et> à l'autre ; toutefois, il n'est pas nécessaire que tout ce qui est inhérent par-soi à l'un selon la raison de sa différence constitutive propre soit inhérent par-soi à l'autre.

– Et si tu persistes à arguer que : L'individu de l'étant en Socrate et l'individu de l'étant en Platon seront égaux en perfection à la première intelligence elle-même, puisque tu poses qu'ils sont des individus d'une raison absolument identique – car, selon de nombreux philosophes anciens et modernes, entre les <choses> qui sont de même raison il n'y a ni antérieur ni postérieur, ni plus ni moins parfait, puisque la perfection et l'imperfection
20 relèvent de la nature spécifique,

– la solution de cet ultime doute consiste en ceci que cette affirmation que l'on tient des philosophes n'est pas absolument vraie – à savoir que la perfection et l'imperfection relèvent exclusivement de la nature spécifique et non <de la nature> individuelle. Tu dois bien prendre garde en effet que, de même qu'une grandeur et une perfection propres sont
25 consécutives aux différences spécifiques et quidditatives, de même une grandeur propre, et même une perfection <propre> sont consécutives aux différences individuelles ; et de même que les différences individuelles sont d'emblée diverses, de même elles sont inégales quant à la grandeur et à la perfection qui leur sont consécutives, au point qu'il est impossible de trouver deux différences individuelles égales en perfection.

– Et si tu dis : <Alors> on ne pourrait jamais trouver deux chaleurs d'une intensité égale, ou deux blancheurs d'une intensité égale,

– je te réponds que l'on peut bien trouver deux chaleurs également intenses quant au nombre de différences individuelles, car les deux pourront avoir chacune dix degrés individuels de chaleur ; pourtant, ces degrés individuels de chaleur inclus dans cette chaleur-ci

sont d'emblée divers par rapport aux autres dix degrés de chaleur <inclus> dans l'autre chaleur, puisque ces degrés ne sont rien d'autre que des différences individuelles, qui sont d'emblée diverses entre elles ; c'est pourquoi ces dix degrés de chaleur auront <eux> aussi une grandeur et perfection propre, et une perfection et grandeur inégale à <celle> des dix degrés de l'autre chaleur. Disons donc que tout individu a sa propre grandeur et perfection consécutive à sa propre différence individuelle constitutive. Et si un tel individu est contenu sous l'étant limité commun, lui est consécutive par-soi une perfection et grandeur limitée et finie; si en revanche cet individu n'est pas contenu sous l'étant limité, mais seulement sous l'étant en tant qu'étant – la première intelligence est de cette sorte –, il n'est pas nécessaire que sa perfection et grandeur soit finie. Est donc consécutive à la différence individuelle propre constitutive de la première intelligence une grandeur propre et une perfection propre – or cette grandeur et perfection qui est consécutive à la différence individuelle dans la première intelligence est absolument infinie.

<Réponse à la seconde difficulté>

Il y a trois façons d'établir la solution à la seconde difficulté (qui était que rien de ce qui est contenu sous l'étant limité ne se prédique par-soi et quidditativement <...>), et par conséquent ni la substance ni l'esprit ne se prédisent quidditativement de la première intelligence, ce qui était considéré comme un problème majeur), dont voici l'une, qui a déjà été énoncée : elle consiste à concéder que la substance et l'esprit ne se prédisent pas quidditativement de la première intelligence, mais seulement identiquement, comme les autres attributs (comme le 'bien') – d'où <il découle que> rien ne se prédique quidditativement de la première intelligence, si ce n'est exclusivement la quiddité de l'étant et la différence individuelle constitutive de <cette dernière>.

– Et si tu demandes ce qui est antérieur, de la quiddité de la première intelligence ou de la quiddité de la substance et de l'espèce,

– on répond que c'est la quiddité de la première intelligence, d'où <il découle que> rien ne lui est antérieur sinon ses principes intrinsèques constitutifs. On concède encore, selon cette façon <de répondre>, que la première intelligence n'est pas substance ni esprit quidditativement, mais seulement dénommativement et identiquement.

La deuxième façon de répondre, que d'autres ont soutenue, est la suivante : <ils disaient> que la première intelligence et ce qui est dans la catégorie de la substance et de l'esprit ne convenaient pas et n'étaient pas univoqués dans quelque quiddité qui était une catégorie par-soi, ni par-soi dans une catégorie – d'où il découle (selon eux) que la substance

qui est dite univoquement de la première intelligence et des autres n'est pas la substance qui est le genre généralissime, mais quelque autre quiddité concomitante et annexe à cette dernière – de même pour l'esprit et tous les autres prédicats dits univoquement de la première intelligence et des autres. Or il est nécessaire de dupliquer toutes les choses de ce type, et de
5 poser dans les étants limités deux substances et deux esprits, et quant à l'un ils sont univoqués avec la première intelligence, quant à l'autre non. Mais il ne faut pas poser de pluralité sans nécessité – or il n'y a ici aucune nécessité de dupliquer ces <choses>, comme cela sera bientôt manifeste grâce à l'assignation de la troisième façon <de répondre>.

10 Soit donc une troisième manière de répondre : nous cherchons en effet à maintenir l'univocation de la substance et de l'esprit, et de tout le reste ; deuxièmement, nous cherchons à maintenir que la substance et l'esprit sont prédiqués quidditativement de la première intelligence et de toutes les <choses> dont ils sont prédiqués ; troisièmement, nous nous efforçons d'exclure la duplicité de la substance et de l'esprit en nous, puisqu'il n'y a aucune nécessité manifeste pour dupliquer de telles <choses>.

15 Il te faut donc soigneusement prendre garde, pour l'intelligence de toutes ces choses, que ce terme 'substance', ou 'esprit', sont des termes imposés pour signifier la différence constitutive de la substance et de l'esprit, et également pour signifier le tout constitué de cette différence et de quelque quiddité contractable – comme si l'on disait que le terme 'homme' était imposé pour signifier la rationalité, et pour signifier le <tout> constitué de l'animalité et
20 de la rationalité. Or il est manifeste que, lorsque nous disons que la première intelligence et l'homme sont univoqués dans la substance, il ne faut pas comprendre qu'ils seraient univoqués dans la substance qui est la catégorie, c'est-à-dire le tout constitué de la différence qui contracte l'étant limité et de l'étant limité, mais ils sont seulement univoqués dans cette différence constitutive de la substance, qui est simple, et non dans le tout constitué. Et il faut
25 dire la même chose de l'esprit : que l'univocation se fait dans la différence constitutive de l'esprit, qui est absolument simple. Ainsi il faut dire, selon le même modèle, à propos de tous les prédicats dits univoquement de la première intelligence et des autres : qu'ils sont univoqués dans les différences, et non dans les constitués.

30 Cela étant supposé, voyons de quelle façon la substance et l'esprit se prédisent univoquement et quidditativement de la première intelligence et des autres.

La division de l'étant se fera donc de cette façon : <de> l'étant, l'un <est> limité, l'autre illimité – et par 'limité' je comprends quelque différence qui, ajoutée à l'étant, constitue une quiddité univoquement prédicable de tout ce qui n'est pas la première

intelligence, et commune par-soi aux dix catégories ; par l'autre membre de la division, à savoir par 'illimité', je comprends quelque différence qui, ajoutée à l'étant, constitue quelque quiddité propre à la première intelligence seule, et prédicable de cette dernière exclusivement.

Revenons donc à l'autre membre de la division qu'est l' 'étant limité'. Il se diviserait ainsi : <de> l'étant limité l'un <est> en-soi, l'autre en-un-autre. Et par 'être-en-soi' je comprends quelque différence qui, ajoutée à l'étant limité, constitue la substance qui est la catégorie, différence qui peut même être appelée 'substance' – comme cela a été dit plus haut ; et par 'être-en-un-autre' je comprends la différence constitutive de l'accident.

Je prends donc la différence constitutive de la substance : elle ne sera pas seulement contractive de l'étant limité, mais encore contractive de l'étant illimité. De même donc qu'elle constitue, ajoutée à l'étant limité, la substance qui est la catégorie, de même cette même <différence> indivise, ajoutée à l'étant illimité, constitue la substance illimitée exclusivement prédicable de la première intelligence. Et de la sorte, la première intelligence et la substance qui est la catégorie sont univoqués dans cette différence, puisqu'elle est constitutive de l'une et l'autre substance, la limitée et l'illimitée.

Revenons donc au premier membre de la division, c'est-à-dire à la substance catégoriale qui est substance limitée ; et elle se diviserait comme suit : <de> la substance limitée l'une <est> spirituelle, l'autre corporelle. Et par 'être-spirituel' je comprends une différence qui, ajoutée à la substance catégoriale et finie, constitue l'esprit fini ; et cette différence n'est pas seulement contractive de la substance limitée, mais elle est encore contractive de la substance illimitée qui tombe sous l'autre membre de la division. Cette différence donc, ajoutée à la substance illimitée, constitue l'esprit illimité.

Nous avons donc, dans l'ordre, ces quiddités sous ce dernier membre de la division : 1^e la quiddité de l'étant, 2^e la quiddité de l'étant illimité, 3^e la quiddité de la substance illimitée, 4^e la quiddité de l'esprit illimité, qui inclut par-soi et quidditativement tous les précédents ; mais nous n'avons pas encore la quiddité ultime de la première intelligence, quoique nous ayons trois quiddités qui lui sont absolument propres. Suit donc ultimement une différence individuelle qui a une grandeur propre, et une grandeur et perfection infinie autant qu'il est possible de se représenter l'infini, laquelle différence individuelle et singulière, ajoutée à l'esprit illimité, constitue la première intelligence elle-même, infiniment parfaite.

A partir de là, nous concluons que la première intelligence est quidditativement esprit et quidditativement substance, non dans le tout constitué, mais dans la différence constituante – comme je te l’ai montré.

<Doutes>

De l’assignation de cette troisième réponse surgissent deux difficultés à résoudre. <1>

5 Le premier doute est le suivant : il ne semble pas possible que la même différence puisse être constitutive de deux espèces, ou de deux constitués dont l’un est un genre ou dans le genre, mais l’autre étranger à tout genre – et en particulier que la même différence soit susceptible de contracter et d’actualiser deux opposés constitués par des différences opposées, et divisées de façon opposée : elle est en effet contractive de l’étant limité et de l’étant illimité, qui sont
10 constitués de différences opposées.

<2> Le second doute est le suivant : il ne semble pas qu’une quiddité soit contractable par une différence seule et unique, mais au contraire elle est toujours contractée par deux différences. Or dans notre propos, tu poses que la quiddité de l’étant illimité est exclusivement contractée par une unique différence, à savoir par la différence de l’esprit, et de
15 même troisièmement que la quiddité de l’esprit illimité <est contractée> par une unique différence individuelle pourtant constitutive de la première intelligence infinie.

<1> Au premier doute on répond ainsi : que l’on ne considère pas comme impossible ni comme problématique ce que tu prétends être tel, à savoir qu’une même et unique différence soit perfective de plusieurs perfectibles, et même de perfectibles opposés. Et la
20 raison de cette possibilité est la suivante : que, de même que <l’élément> potentiel et divisible peut être contracté par plusieurs actes et plusieurs différences opposées – comme il est manifeste à propos de la quiddité de la couleur, et de la quiddité de l’animal, et ainsi des autres –, de même il semble possible qu’un unique actuel absolument indivis puisse parfaire et actuer et contracter plusieurs perfectibles et actualisables et contractables, même en
25 supposant qu’ils soient opposés ; en effet il ne semble pas plus problématique qu’une matière unique soit informée par plusieurs formes opposées, <qu’il n’est problématique> qu’une forme unique puisse parfaire plusieurs matières disparates ou opposées.

– Et si tu argues : Ne faut-il pas, à des genres et des contractables divers, des différences et espèces diverses ?,

30 – je te réponds qu’il ne s’agit pas d’une règle universelle, mais qu’il se peut qu’elle ne vaille que dans <le domaine des> étants limités, et de ceux qui sont par-soi dans le genre.

<2> Quant au second doute, quand tu dis que ‘tout contractable et perfectible est contractable par plusieurs différences’, je te réponds qu’il n’y a à cela aucune nécessité apparente, pare que, qu’ils soient parfaits par plusieurs différences ou par une seule, cela est accidentel au perfectible en tant qu’il est perfectible, et au contractable en tant qu’il est contractable : car, de même qu’il est accidentel à la matière qu’elle puisse être parfaite par plusieurs formes, ou qu’elle puisse être parfaite par une seule <forme> de telle sorte qu’il soit impossible qu’elle soit parfaite par plusieurs <formes> simultanées aussi bien que successives – comme c’est sans doute le cas pour notre intellect possible, et même pour les intelligences supérieures –, de même il est accidentel à la quiddité en tant qu’elle est quiddité qu’elle soit parfaite et divisée par plusieurs différences. Il y a en effet des perfectibles qui sont disposés à n’être parfaits que par un seul acte.

Il fut donc traité dans ce dernier livre de la division de l’étant en tant qu’étant, et de la façon dont l’étant descend dans ses inférieurs, et ce afin de pouvoir trouver les sujets qui se tiennent immédiatement sous le sujet de cette métaphysique, parce que selon l’ordre des sujets sera encore l’ordre des sciences. Et c’est pourquoi, sur le sujet qui se trouve immédiatement sous le sujet de cette métaphysique portera la science qui doit être placée immédiatement après la métaphysique. Et tu ne dois pas imaginer, quand je dis que l’étant est divisé en des inférieurs, que la quiddité de l’étant se trouve divisée dans les inférieurs – au contraire elle est indivise absolument et sous tous rapports en eux ; c’est pourquoi il semble impropre de dire que ‘les supérieurs sont divisés en leurs inférieurs’, mais on dirait plus proprement que les supérieurs sont contractés et parfaits par des différences disparates, ou divisées de façon opposée.

Metaphysica, lib. IX, f. 43 ra – 44 va.

TEXTES 6. Nature commune et matière métaphysique

5 *La compréhension bonettiste de la philosophie naturelle permet de jeter une vive lumière rétrospective sur la métaphysique d'inspiration scostiste qu'il met en œuvre. Si le texte A illustre parfaitement le caractère quidditatif de tout savoir scientifique, et l'organisation interne de l'édifice des sciences en fonction de la dépendance essentielles des quiddités, le texte B, qui identifie le sujet de la philosophie naturelle à une matière première métaphysique, permet de mieux comprendre la conception que se fait Bonet de l'étant en tant qu'étant dans sa pure potentialité métaphysique, et en met en évidence les tensions internes.*

A. La nature commune, sujet de la philosophie naturelle

10 Disons donc que la nature est le sujet dans la philosophie naturelle : <et par> 'nature', je veux dire non la <nature> première selon une primauté de perfection, ni la nature absolument et premièrement première selon une primauté d'origine – la nature première d'une primauté de perfection, je l'appelle 'première intelligence' ; et la nature première d'une primauté d'origine, je dis <que c'est> la quiddité de l'étant en tant qu'étant. Ce n'est donc pas
15 la nature première, mais la nature seconde que j'assigne ici comme sujet – <et par> 'nature seconde' je veux dire la nature limitée commune par-soi aux dix premiers genres et incluse par-soi en eux. Il a été dit en effet, si l'on s'en souvient, à la fin du livre 9 de la *Métaphysique*, que l'étant, de sa division primordiale, est divisé en étant limité et étant illimité ; or par 'étant limité' je comprends la nature seconde. Et l'étant limité se divisant médiatement ou
20 immédiatement, comme on l'a dit à cet endroit, en dix genres premiers, la nature seconde aussi est donc divisée en ces derniers, et se prédique par-soi selon le premier mode de chacun d'eux. C'est donc quelque quiddité transcendante et commune aux dix premiers genres et incluse par-soi en ces derniers qu'il faut assigner ici comme sujet, et cette quiddité immédiatement contenue sous l'étant, on peut l'appeler 'étant limité' ou 'nature seconde'.

25 Et la raison d'une telle assignation est la suivante : <1> car l'ordre des sciences est connu selon l'ordre des sujets. Or la philosophie naturelle suit immédiatement la métaphysique, et il n'y en a pas d'autre qui lui soit antérieure sinon la seule métaphysique, donc le sujet de la philosophie naturelle lui aussi doit se tenir immédiatement après le sujet de la métaphysique ; <ce sujet>, c'est l'étant limité ou la nature seconde, qui se tient
30 immédiatement sous l'étant, et il n'y a aucune autre quiddité antérieure à elle sinon la quiddité de l'étant qui y est incluse par-soi, comme le supérieur dans son inférieur.

<2> Et encore, deuxièmement, puisque, comme on a dit que l'étant en tant qu'étant ne peut pas être posé ici comme sujet, ni la première intelligence, ni les dix premiers genres, ni

quelque <chose qui serait> contenu par-soi en eux, on conclut donc, en vertu du principe de division suffisante, que quelque chose de médiat et de subalterne entre les dix premiers genres et l'étant en tant qu'étant doit être assigné ici comme sujet.

<3> Une troisième raison <à l'appui> de cette assignation est la suivante : car toutes
5 les passions par-soi de la physique, et <qui sont> démontrables dans la philosophie naturelle, sont inhérentes par-soi, selon la perséité du second mode et de façon convertible, à la nature seconde – autrement dit à l'étant limité, comme cela sera manifeste plus bas lorsque nous
10 rechercherons les passions de la nature. La nature est en effet 'principe de mouvement et de repos' dans <le sujet> dans lequel elle est premièrement et par-soi, et non par accident. Car la mobilité et l'aptitude au repos inhèrent par-soi à la nature (en tant que nature et non selon l'accident) et à tout <étant> contenu par-soi sous la nature seconde, et donc la nature seconde doit être posée ici comme sujet. Il est manifeste en effet que toutes les propriétés du sujet, affirmatives ou négatives, qui sont énoncées au premier livre de la *Métaphysique*, chapitre 3, peuvent être appliquées adéquatement (*convenienter*) à ce sujet, et il ne semble y avoir aucune
15 contradiction à ce qu'elles lui soient appliquées, mais tout intellect est capable de le faire par lui-même.

Physica, lib. I, cap. 2, f. 45 rb-va

B. Nature et matière première

(...) – Et si tu demandes si cette quiddité qui passe ainsi de la non-existence à l'existence suffit en tant que substrat qui passe d'un opposé à l'autre, et si on peut dire qu'elle est la 'matière' dont les philosophes ont parlé en disant que la matière était nécessaire en toute
20 production en tant que principe tiers,

– je te réponds que cette quiddité de toute chose productible semble suffire pour toute matière, et il n'est nul besoin d'en poser ni d'en découvrir aucune autre, puisqu'il ne faut pas poser de pluralité sans nécessité, et qu'il vaut mieux poser moins de principes que de trop nombreux. Et il semble que c'est cette matière et nulle autre que les philosophes ont posée,
25 puisque toutes les propriétés qu'ils attribuaient à la matière conviennent à de telles quiddités : <1> en effet, les philosophes distinguent entre la matière prochaine et la matière absolument et premièrement première – ainsi, dans notre propos, la quiddité prochaine sera la matière prochaine, et la quiddité <la plus> éloignée sera la matière <la plus> éloignée. Et je te donne un exemple : la matière prochaine de Socrate est l'humanité, la manière moins proche est
30 l'animalité, et ainsi de suite en remontant jusqu'à la nature limitée qui est la quiddité

commune par-soi aux dix catégories, et incluse par-soi en eux, laquelle quiddité limitée est la matière première, absolument et premièrement première.

<2> La seconde propriété que les philosophes attribuent à la matière première est la suivante : la matière première n'est ni un 'quoi', ni un 'quel', ni un '*quantum*', ni quoi que ce soit d'un autre prédicable, mais elle est en puissance à n'importe quel <acte>. Cette propriété convient en propre à la quiddité limitée prédicable des dix premières genres, parce qu'elle n'est ni un 'quoi', ni un 'quel', ni un '*quantum*', mais elle fait quant à soi abstraction de ces derniers, comme le supérieur fait abstraction de l'inférieur, mais elle est en puissance à n'importe quel prédicament, puisqu'elle est actualisable et contractable par diverses différences aux dix premiers genres.

<3> La troisième propriété que les philosophes attribuent à la matière première lui convient – c'est la suivante : la matière première est dépourvue de tout acte et de toute forme, et d'emblée diverse de tout acte susceptible de <la> parfaire, et elle est un pur potentiel, et en puissance à toute forme et acte ; la quiddité de l'étant limité commune aux dix premiers genres sera donc dépourvue de tout acte contractant, puisqu'elle n'inclut aucune différence, et <sera> d'emblée diverse de tout acte prédicable, mais en puissance à tout acte catégoriel médiat ou immédiat.

– Et si tu argues que la quiddité de l'étant limité n'est pas dépourvue de tout acte, puisqu'elle inclut par-soi un acte comme une partie d'elle-même : il a été dit en effet dans le dernier livre de la *Métaphysique* que l'étant limité est constitué de la quiddité de l'étant <pris> absolument et de quelque différence contractante, et de la sorte elle n'est pas dépourvue de tout acte,

– je te réponds que la quiddité de l'étant limité qui est dite 'matière première' est dépourvue de tout acte catégoriel, puisqu'elle n'est ni un 'quoi', ni un 'quel', ni un '*quantum*', mais <elle est> exclusivement puissance à n'importe quelle <catégorie> ; or c'est l'acte catégoriel et nul autre que les philosophes ont refusé à la matière première ; nous concédons donc que la matière première a un acte comme partie d'elle-même, mais non pas un acte catégoriel.

<4> La quatrième propriété de la matière première est la suivante : qu'elle n'est sujette ni à la génération ni à la corruption, et cette <propriété> convient à la quiddité de l'étant limité, comme à toute autre quiddité, comme cela a été dit abondamment dans la *Métaphysique*. (...)

Physica, lib. I, cap. 2, f. 46vb - 47ra

TEXTES 7. Qu'est-ce que l'être-diminué ?

5 *La théorie de l'être-diminué, être-connu, voulu, ou autre, est abondamment mobilisée par Bonet dans sa Métaphysique, et surtout dans sa théologie naturelle, dans les développements sur l'intellection et la volition de Dieu. Les extraits suivants, tirés des Predicamenta, permettent de comprendre ce que Bonet entend, et n'entend pas, lorsqu'il mobilise cette notion. Il y apparaît avec évidence que Bonet ne considère pas cet être diminué, ou être-dans-l'âme, comme un quid positif et doué de consistance métaphysique propre, mais comme un être relationnel – à savoir une passion immanente à l'âme.*

A. L'action immanente.

10 Il faut à présent s'interroger sur l'action immanente. L'action immanente est en effet, à ce que l'on dit, celle qui n'infère pas de terme hors de soi, si ce n'est une passion, parce qu'elle n'a aucun autre terme à inférer que la passion elle-même, ou quelque chose <qui serait> constitué dans l'être par la passion. Or il est manifeste qu'une telle action immanente se trouve subjectivement dans l'agent, ou du moins elle y prend appui. A <cette thèse>

15 correspond l'affirmation du premier <livre> des *Ethiques* : <les actions> dont, dit-il, il y a quelque autre <terme> qui est produit outre le profit <que procure leur possession>, leur acte est dans ce qui est produit, comme la construction <est> dans ce qui est construit, et le mouvement <est> totalement dans ce qui est mû – et une telle action est une action transitive ; <les actions> dont, en revanche, il n'y a besoin de rien d'autre outre l'action, leur acte³ existe

20 en elles-mêmes, et voici l'action immanente : la vision dans celui qui voit, et la spéculation dans celui qui spécule, et l'intellection dans celui qui intellige. D'où <il découle qu'> une telle action immanente n'est rien d'autre que la production active de l'objet dans l'être-connu ou <l'être->vu, et de même pour les autres puissances vitales – comme on le verra pleinement dans le chapitre concernant la passion, lorsque l'on traitera longuement de la passion

25 relativement à l'objet. <...>⁴

Or cette action est appelée 'dire', ou 'diction' – je ne comprends pas par 'dire' la production d'une intellection qui est une qualité absolue, de la première espèce de la qualité, parce qu'elle n'est pas une action immanente, puisqu'elle infère un autre terme que la passion, à savoir l'intellection absolue elle-même ; mais le 'dire' lui-même est quelque action

30 immanente qui est essentiellement postérieure et à l'intellect, et à l'espèce, et à la production de l'intellection, et à l'intellection elle-même.

³ L'édition vénitienne porte ici la leçon *actio*, ce qui ne fait pas sens.

⁴ Il y a probablement ici une lacune textuelle, vu le pronom démonstratif qui n'a rien auquel il puisse renvoyer dans le texte tel qu'il est présenté dans l'édition vénitienne.

Il est encore manifeste que l'action immanente est dans l'agent formellement ou subjectivement, ou du moins qu'elle se distingue de l'agent et qu'elle dépend de lui comme l'entité postérieure diminuée <dépend de> l'entité antérieure absolue.

– Et si tu argumentes <ainsi> : Si le dire lui-même, et toute action immanente est formellement dans l'agent, il s'ensuit nécessairement que tout agent agissant d'une action immanente est affecté de changement et de passivité, puisqu'il reçoit en lui quelque chose de positif, à savoir l'action immanente elle-même. Je réponds que l'on traitera de cela dans le chapitre sur la passion.

Predicamenta, f. 86 va.

10

B. La passion immanente.

La passion immanente est inférée indirectement par l'agent, et directement par l'action immanente, et elle est celle outre laquelle rien d'autre n'est inféré par l'action, ni par l'agent, ni par la passion elle-même, mais la passion en soi-même est la fin de l'action de l'agent, et il n'y a pas ici de terme qui vienne à l'être par l'action. Or il est manifeste que seule la puissance vitale <est susceptible d'> inférer une telle action ; si elle est inférée par l'intellect, on l'appelle 'être-dit' ou 'être-conçu', ou encore 'être-connu', et si c'est par la puissance visuelle, on l'appelle 'être-vu', et de même pour les autres puissances vitales.

Considérons donc dans le détail cette passion qui est inférée par l'action immanente, et d'abord celle qui est inférée par l'intellect, qui est appelé 'l'être-dit en soi', ou 'l'être-conçu en soi' ou 'l'être-connu' : qu'est-ce cet 'être-connu en soi', et quelle entité a-t-il ? Nous mènerons une triple enquête au sujet de cet être-connu. <Nous nous demanderons> premièrement ce qu'il est, deuxièmement s'il est possible, troisièmement s'il est nécessaire de le poser.

25

<Qu'est-ce-que l'être-connu ?>

Quant au point n°1, nous disons que l'étant, de sa division primaire, est divisé par l'acte et la puissance ; étant donné l'étant en puissance, il y aura un acte double, à savoir l'acte premier et l'acte second, et par 'acte premier' je comprends tout ce qui est formellement dans l'une des huit catégories, moins l'action et la passion. Or il est évident, à partir de ce qui a été dit précédemment, que l'acte second est double : l'un est immanent, et l'autre est transitif. Voici un acte transitif : chauffer, et illuminer ; acte immanent : par exemple dire, et

30

comprendre. Or les philosophes n'ont en général nommé cet acte immanent qu'«en tant qu'il est» envelopper de quelque qualité – par exemple, sentir ou intelliger.

<Les sept réalités de l'intellection>

5 Mais l'on doit être bien attentif au fait que, lorsque notre âme intellige en acte, il y a au moins là sept réalités réellement distinctes : 1° l'intellect même ; 2° l'espèce intelligible représentant l'objet et déterminant l'intellect à un certain acte, si l'objet n'est pas présent ; 3° la production active de l'intellection qui est une qualité absolue, et cette action est une action transitive, puisque elle infère un autre terme que la passion ; 4° la passion inférée elle-même ; 5° le terme inféré et produit, à savoir cette intellection qui est une qualité absolue de la
10 première espèce de la qualité.

Chacun de ces cinq éléments étant posé dans l'intellect, l'objet n'est pas encore connu en acte, et il n'est pas dans l'intellect comme le connu dans le connaissant, et l'intellect n'a encore aucune connaissance expérimentale de l'objet. Est donc requis un sixième «élément» : la production active de l'objet dans l'être connu, qui est une action appartenant au genre de
15 l'action, et qui est appelée 'dire' ou 'concevoir', et c'est une action immanente. Ce dire infère une septième réalité, à savoir la passion qui est appelée 'être-dit' ou 'conception passive' ou 'être-connu', conception passive qui, en vérité, n'infère pas d'autre terme, mais est être de l'objet, je veux dire un être du second adjacent – il est donc quelque existence diminuée de l'objet connu dans l'intellect. En effet, quand je dis 'être-connu' je dis deux choses : 'être', et
20 'connu' ; par le 'connu' je comprends la chose même qui est dans l'extériorité ; par 'être' je comprends l'être-conçu même, ou l'être-dit, et la conception passive, qui est être et existence de l'objet lui-même, existence par laquelle l'objet existe formellement dans l'âme. Pour te donner un exemple, quand je dis 'l'homme existe réellement', je dis deux choses : l'homme, et l'existence réelle par laquelle il existe formellement et réellement dans l'extériorité, être
25 d'existence à partir duquel il est dit dénominalement 'existant' et 'être-extérieur' selon que l'être est second adjacent. Ainsi l'homme et tout objet dans l'extériorité, par l'action intentionnelle de l'intellect, est amené à l'être d'existence dans l'âme, existence par laquelle l'objet est dit dénominalement 'être-dans-l'âme', et cela «ou bien» par dénomination intrinsèque, l'objet ne se distinguant pas de cette existence dans l'âme, ou bien pour parler
30 plus vrai, par une dénomination extrinsèque, l'objet étant dit existant dans l'âme pour autant qu'un tel être du second adjacent et une telle existence diminuée – à savoir l'être-dit ou conçu lui-même – existe dans l'âme.

*<Existence réelle et existence dans l'âme :
quelles différences ?>*

Pour une plus grande élucidation de cet être-connu, nous devons encore entrer davantage dans le détail, et nous enquérir de cette double existence, l'une réelle et hors de l'âme, l'autre diminuée dans l'intellect, en les comparant entre elles. Il est manifeste en effet
5 que tout objet et toute quiddité est indifférente à ces deux existences, à savoir à l'exister dans l'extériorité et à l'exister dans l'âme.

Le premier élément de différence entre l'être dans l'âme et l'être hors de l'âme est le suivant, comme le dit <l'opinion> : que l'être dans l'extériorité est un être réel, l'être dans
10 l'âme est un être intentionnel.

Deuxième : l'être réel pose de façon absolue la chose, quelle qu'elle soit, hors du néant, mais l'être intentionnel, puisque l'être intentionnel est compatible avec la nihilité de la chose dont il est l'être.

Troisièmement, ils diffèrent parce que l'être réel n'est pas multiplicable, parce qu'un tel
15 être réel est unique pour une seule chose ; or l'être intentionnel est multiplicable en autant qu'il y a d'intellects et de modes d'intelliger une chose, et ces modes sont innombrables, comme il est évident de soi.

Quatrièmement, ils diffèrent parce que aucune chose ne peut coopérer à son être réel, parce que l'agir présuppose l'être, mais elle peut coopérer à son être connu, en tant que par sa
20 qualité impresse dans la puissance vitale elle détermine cette dernière à <garder> une trace d'elle, à savoir à une expression de l'être de l'objet connu. Par conséquent, c'est la puissance vitale qui fait être l'action et la passion intentionnelle en tant qu'elle les suscite, mais l'objet uniquement en tant qu'il détermine.

Cinquièmement, ils diffèrent parce que toute chose ne peut pas acquérir de nouveau
25 son être réel, mais elle peut cependant acquérir et prendre de nouveau son être intentionnel et son être-connu, même la première intelligence.

Sixièmement, ils diffèrent parce que l'être réel est dans la chose permanente, et il n'est pas dans un flux et un devenir continu, or l'être intentionnel, et l'être connu, est nécessairement dans un continuel flux et devenir, et continuellement est innové, et il passe
30 immédiatement, et il est mesuré par l'instant, et un autre être connu lui succède, et il flue à nouveau, et un autre lui succède, et ainsi toujours continuellement aussi longtemps que l'intellect demeure à la fine pointe de l'intelliger.

Septièmement, ils diffèrent puisque l'être réel est toujours dans celui dont il est l'être, mais l'être intentionnel non.

Huitièmement, ils diffèrent puisque en donnant l'être réel, la cause première peut, selon l'opinion, remplacer la causalité de n'importe quelle cause efficiente, mais non en donnant l'être intentionnel et l'être connu, parce que, comme il est de la raison formelle de l'être connu qu'il soit une passion inférée par une action immanente ; il faut donc
5 nécessairement qu'il soit subjectivement en celui qui le fait être en le suscitant, autrement l'action immanente pourrait être transitive.

On infère de cela que cet être connu, qui est un acte vital, ne peut être suscité que par une puissance, à savoir par l'intellect, et par conséquent il ne tient pas son être de l'objet, ni totalement ni partiellement.

10 Nous concluons donc que l'être-connu, ou – pour parler plus proprement – l'être de l'objet connu, n'est rien d'autre qu'une production passive, que l'on nomme 'être-dit', inférée par le dire lui-même, qui n'infère aucun autre terme – au contraire, c'est elle-même qui est la fin et le terme de l'action, et c'est par elle que l'objet est dénommé 'être-existant' dans l'âme, soit par une dénomination intrinsèque – comme beaucoup l'affirment, soit à tout le moins par
15 une dénomination extrinsèque, parce que l'objet est à l'extérieur, et cet être diminué est dans l'âme, et ainsi quant à soi ils sont séparés.

<Premières conclusions>

Nous devons en effet porter attention au fait que, quand on dit que l'intellect produit l'objet dans l'être-connu, il ne faut pas imaginer qu'il produise quelque chose de positif de
20 l'objet qui lui soit intrinsèque, ni même qu'il produise quelque forme exemplaire, ou quelque idole dans laquelle serait vu l'objet comme dans un miroir, mais produire l'objet dans l'être-connu n'est rien d'autre qu'inférer cet être, cette existence, qui est dite 'être-dit' ou 'conçu', et être de l'objet connu. Et pour te donner un exemple, selon <l'opinion de> ceux qui posent que les quiddités sont dans l'être-quidditatif de toute éternité : ils disent que l'être d'existence
25 qu'elles acquièrent dans la chose extérieure par la vertu de l'agent n'est rien d'autre qu'une nouvelle relation à la cause efficiente, et cette relation nouvelle à la cause efficiente peut être dite 'production passive de la quiddité', comme de l'homme ou de la pierre, et ainsi des autres ; et on dit qu'une telle passion est un être deuxièmement adjacent, et une existence réelle par laquelle les quiddités dans la chose extérieure existent formellement de nouveau, et
30 rien n'est acquis si ce n'est cette passion inférée par l'action, qui est dite relation nouvelle à la cause efficiente – il faut en dire autant de l' 'être dans l'âme' : qu'il n'est rien d'autre que quelque production passive, et par conséquent quelque relation nouvelle acquise dans le sujet nouvellement connu, et c'est son existence par laquelle il existe formellement dans l'âme.

Toutefois cet exemple qui t'est proposé (que l'existence réelle ne serait qu'une relation à la cause efficiente) est discutable, car les exemples que nous proposons ne signifient pas que les choses soient ainsi, mais visent à obtenir l'assentiment de celui qui apprend.

<Cet être-connu est-il possible ?>

5 Il nous reste à traiter à présent de la possibilité d'un tel être connu, s'il est possible que l'objet soit amené à une telle existence dans l'esprit. On s'étonne en effet <1> de la façon dont, de quelque distance que ce soit, en quelque intellect que ce soit – et même dans une infinité –, et pour n'importe quel instant, l'objet puisse acquérir une nouvelle existence. Et plus encore, <2> selon certains, que l'objet soit hors du néant ou qu'il soit pur néant, 10 <comment> il peut être amené à acquérir une telle existence dans l'âme, y être avec elle sans division ni distinction, alors que cependant l'indivision relative requiert l'existence des extrêmes, puisqu'elle est relation et que toute relation requiert des extrêmes.

<Comment l'objet peut-il exister dans l'âme ?>

<1> Quant au premier <doute>, il y a lieu de s'étonner en particulier de la façon dont 15 quelque objet peut exister dans l'âme, de quelque existence que ce soit, par exemple : comment une grande église peut entrer, et se déposer, et subsister dans l'intellect, et par quel lieu précis elle entrera, puisque tu poses que cette même église ou ce même château (les mêmes numériquement) qui sont dans l'extériorité, existent vraiment dans l'âme quant à l'être positif qui est en eux, et ont là un être véritable – bien plus, le monde entier y existe.

20 Ces <doutes> sont très difficiles, mais ne semblent pourtant pas impossibles <à résoudre>. Manifestement, celui qui peut imaginer la façon dont la quiddité est amenée à l'existence actuelle réelle peut répondre à ce qui vient d'être dit : ceux qui posent que les quiddités ont l'être objectif et quidditatif de toute éternité ou de façon intemporelle, et qui posent que l'existence réelle est un accident de la quiddité. 'Accident', je veux dire 25 métaphysiquement parlant, au sens où il est d'un autre genre que la substance, ou logiquement, au sens où il est hors du concept de la quiddité, hors de toute la coordination prédicamentale. La quiddité, qui n'est nulle part parce qu'elle fait abstraction de tout lieu, est instantanément amenée à l'existence réelle par l'action de l'agent (comme la quiddité de la chaleur, qui n'est nulle part, est tirée par l'action du feu à l'existence actuelle de la chaleur 30 dans l'eau), et ce sans que rien de nouveau n'advienne absolument, si ce n'est l'existence par laquelle⁵ <la quiddité> existe formellement de nouveau, et auparavant, étant privée de <cette

⁵ Je propose ici de corriger le nominatif *que*, qui n'est guère intelligible, en un ablatif (*qua*).

existence>, elle n'existait pas. Or il est manifeste qu'il faut en dire autant de l'objet : que l'objet – et n'importe quelle quiddité – existant où que ce soit, ou n'existant nulle part, par l'action de l'intellect lui-même, qui est appelée 'dire', est amené à l'existence dans l'âme, à savoir à 'l'être-dit' lui-même ou à la conception passive par laquelle une telle quiddité existe
5 de nouveau formellement dans l'âme, et auparavant, étant privée d'une telle existence, elle n'existait pas en elle. Plus encore : il est manifeste que, comme la quiddité de la rose spécifique peut être amenée, simultanément et successivement à plusieurs existences réelles par plusieurs productions réelles, <elle peut de même être amenée par l'intellect à plusieurs existences dans l'âme>, bien plus, à des existences infinies sans doute. Cependant il y a une
10 différence dans le cas d'une quiddité une en nombre, comme Socrate, <qui>, peut-être, ne peut être amenée qu'à une unique existence réelle individuelle, même successivement selon l'opinion ; nous laissons cela dans le doute. Mais un objet unique en nombre, comme ce Socrate, peut néanmoins être amené simultanément à plusieurs existences dans l'âme.

<Quiddité et existence>

15 <2> Solution de la deuxième difficulté, au sujet de l'indivision relative qui présuppose les extrêmes. On dit d'abord que [a] de même que la quiddité qui existe <réellement> a une indivision relative par rapport à son existence, sans qu'il s'ensuive que l'un et l'autre existent actuellement d'une existence propre, mais seulement que l'un des extrêmes ait l'être objectif et quidditatif, et l'existence elle-même est ce par quoi la quiddité existe formellement, car la
20 quiddité est ce qui existe, et l'existence est ce par quoi la quiddité existe formellement – or l'existence elle-même à proprement parler n'existe pas, mais elle est ce par quoi un autre existe, mais il est évident que la quiddité, en tant qu'elle est prise exclusion faite de l'existence, n'a d'être que métaphysique, et elle n' 'est' pas selon que 'être' est deuxièmement adjacent –, [b] de même l'objet qui est amené à l'être-dans-l'âme n'a pas besoin d'exister
25 autrement que par l'existence diminuée elle-même qu'il a dans l'âme, parce que c'est par elle qu'il existe formellement, et il n'est pas nécessaire qu'il ait un autre être que quidditatif et métaphysique. Et l'on infère de là que, parce que la quiddité de l'homme, ou de la montagne, ou du ciel, en tant qu'elle est prise exclusion faite de l'existence, n'a pas de lieu, mais c'est avec l'existence réelle que lui advient l'occupation du lieu, ainsi la quiddité de tout le ciel
30 peut acquérir l'être-dans-l'âme sans occupation de lieu. Et quand tu demandes par quel lieu entre la pierre dans l'âme, ou une grande église, je te réponds : je t'ai déjà dit que la quiddité de la pierre et de tout autre, de même qu'elle fait abstraction de l'existence réelle, fait de même abstraction du lieu, c'est pourquoi la pierre n'était ni à l'extérieur ni à l'intérieur <de

l'intellect> puisqu'elle n'est nulle part. Il est donc manifeste que, [a] bien qu'on puisse échapper ainsi à la difficulté quant aux quiddités elles-mêmes, en tant qu'elles sont prises exclusion faite de l'existence réelle, [b] <cela> ne <vaut> pourtant pas pour⁶ les quiddités existantes elles-mêmes ou par les existences elles-mêmes.

5 [a] Il est fort apparent en effet que les quiddités, en tant qu'elles sont prises abstraction faite des existences, n'ont aucune distance à l'intellect, puisque elles ne sont distantes d'aucun lieu ; et il apparaît bien encore que ces quiddités peuvent être le fondement d'une indivision relative par rapport à l'existence diminuée dans l'âme, à savoir la conception passive, et <qu'>une telle indivision relative a bien des extrêmes, à savoir la conception passive et la
10 quiddité qui est conçue, qui sont tous deux quelque chose de positif – c'est pourquoi ces deux <réalités> peuvent bien être unies par indistinction.

[b] Mais toute la difficulté demeure des existences réelles qui n'ont pas d'être quidditatif, et ne sont rien de positif, et ne reçoivent pas la prédication de l'étant – bien plus, elles ne sont absolument rien avant leur production ni après leur corruption, parce qu'elles
15 cessent totalement d'être, et il ne reste d'elles rien de positif. Comment donc peut-on dire que l'existence, qui n'est absolument rien lorsqu'on l'intelligé, prenne elle-même un être connu avec lequel elle ait une relation d'indistinction et d'indivision ? Il apparaît manifestement que cette indivision relative n'a qu'un seul extrême positif, à savoir l'être conçu passif : l'existence qui est conçue n'est absolument rien, donc il semble que l'objet ne puisse
20 d'aucune façon acquérir l'être-connu, de telle sorte qu'il ne se distingue pas de cet être-conçu, et qu'il fasse un avec lui. Or la solution de cette difficulté, bien qu'elle soit difficile n'est pas pourtant impossible. L'être-dans-l'âme de l'objet peut en effet être compris doublement : soit qu'il y ait l'être réellement selon l'entité positive qu'il possède, et qu'il y soit selon l'essence – et ce mode d'être semble impossible à beaucoup, parce que la pierre n'est pas dans l'âme
25 selon l'essence ; soit, deuxièmement on peut comprendre que l'objet a l'être dans l'âme de façon exemplaire et représentative seulement, comme dirent nos prédecesseurs.

Predicamenta, f. 86 vb – 87 vb.

⁶ L'édition propose la leçon *ab*, qui n'est pas intelligible.

ANNEXE 2

Metaphysica – extraits

Les textes présentés ici, n'ayant jamais fait l'objet d'une édition critique, sont transcrits sur la base du manuscrit d'Erfurt. Les corrections *ex ingenio* sont indiquées en notes. Cette transcription est pensée non comme une édition autonome, mais comme un outil de travail destiné à accompagner le texte de la *Theologia naturalis* et son commentaire ; le texte de la *Metaphysica* y est livré sous sa forme brute, avec pour seul appareil critique l'indication des interventions opérées dans la littéralité du texte.

TEXTE I. *Metaphysica*, lib. I

Le premier livre de la Métaphysique de Nicolas Bonet, essentiel à la compréhension du soubassement de la Théologie naturelle et de la conceptualité qui s'y trouve mise en œuvre, est présenté ici dans son intégralité. C'est en particulier dans ce livre que sont traitées les questions fondamentales des critères de scientificité, du sujet de la métaphysique, et de l'univocité de l'étant.

<Liber primus>

Omnes homines, ymmo omnes nature intellectuales, cum naturaliter scire desiderent, ideo a primis scibilibus secundum naturam incipiendum est. Manifestum est autem quod, illis non cognitis, non contingit scire aliquid¹ posterius.

Omnis autem doctrina omnisque disciplina scientifica habet pro objecto primo intellecta – id est prima principia, et primo scibilia – id est conclusiones ex primis principiis, vel aliquid quod includit illa. Primo autem intellecta sunt principia intrinseca communissima omnibus aut pluribus ; noticia quoque conclusionis distincta dependet ex distincta noticia principiorum, et distincta noticia principiorum ex distincta noticia terminorum, et distincta noticia terminorum ex distincta noticia terminorum resolubilium, et resolubilium ex distincta noticia irresolubilium terminorum, quousque perveniatur ad terminum irresolubilem simpliciter. Manifestum igitur quod omnis doctrina et omnis disciplina scientifica termini et subjecti resolubilis fit et dependet ex priori noticia termini simpliciter simplicis.

Palam igitur quod a prioribus secundum naturam omni homini desideranti scire naturaliter est incipiendum, ergo a termino omnino irresolubili et per consequens a termino communissimo ; communissima autem sunt omnino simplicia et posteriorum cause et principia. Noticia autem primi termini irresolubilis simpliciter 'methaphisica' appellatur, a *metha* quod est 'trans' et *ycos* quod est 'sciencia', quia est omnino de prima quidditate transcendentem decem genera prima, quocumque nomine appelletur vel exprimitur.

Palam autem quod omnis terminus irresolubilis vel est multiplex equivocus, vel multiplex analogicus², vel nullo modo multiplex sed univocus. De termino multiplici equivoco neque doctrina neque disciplina habetur, quia sicut tali nomini non correspondet unum significatum, neque unum subjectum, sed plura – ergo, propter carenciam unitatis medii

¹ aliquid] aliquid aliud *E*

² analogicus] anagogicus *E*

concludentis passionem de subjecto, de tali termino non est sciencia possibilis : una enim sciencia habet unum medium et non plura, quia ‘demonstrationes augmentur et non per media, sed post et in latus’ ; conclusio autem demonstrationis est noticia scientifica. Unum medium infert unum terminum, scilicet subjectum, cum sit ejus diffinicio, et una prima diffinicio infert unum primo diffinitum convertibiliter – unitas autem subjecti non stat cum termino multiplici. Palam autem quod de termino multiplici equivoco non potest esse noticia scientifica aliqua.

Terminus multiplex analogus non est subjectum scibile, cum plura significet sicut equivocus, nec ab illo differt nisi in hoc quod omnia ejus significata referuntur ad unum cui primo inest illa ratio formaliter, in aliis scilicet secundariis non formaliter, sed secundum analogiam et proporcionem ; cum tali multitudine significatorum non stat unitas medii nec subjecti, que unitas requiritur ad noticiam scientificam. Nec obstat quod reducuntur ad unum de quo possunt passiones probari, quia diffinicio illius de quo primo dicitur terminus analogus non est medium ad concludendum passiones de analogatis, sed per rationem propriam cujuslibet concluditur. Est regula generaliter vera quod quodcumque passio aliqua ejusdem rationis inest pluribus alterius rationis quantum ad primum modum, sicut per rationem propriam cujuslibet inest, sic etiam de eodem demonstrantur, nec tales demonstrationes ad eandem scienciam pertinent cum per media augeantur, id est variantur.

– Et si dicas quod sic ponere est dimittere Aristotelem et Commentatorem in contradictione (4^o *Methaphisice* com. 2^o),

– hic dicitur quod proprie de termino analogo non est noticia scientifica, quod patet per eos qui finaliter restringunt se ad illud primum ad quod alia reducuntur, et de illo passiones inquirunt, nec per rationem illius passiones de aliis concludunt, sed omnino alia ab illo primo a sua consideracione nituntur excludere, et tantum de illo primo inquiri, ut manifeste apparet 7^o *Methaphisice*. Igitur passiones termini univoci in hac methaphisica inquiruntur. Est enim ista sciencia unius generis subjecti et univoci, sicut et aliis noticie posteriores.

Primi termini univoci et omnino quidditatis prime principia et passiones (si que sunt) in hac brevi sciencia methaphisica inquirimus. Et <1> prima inquisicio que occurrit potest esse de univocitate et de diffinicione termini univoci ; <2> secunda de proprietate subjecti scibilis ; <3> tertia de racione formali subjectiva ; <4> quarta de primo subjecto hujus methaphysice.

<De diffinicione termini univoci>

Diffinicio termini univoci a nobis et a philosophis talis videtur esse concessa : univoca sunt quorum nomen est commune, ratio vero substantie secundum illud nomen est eadem. In qua diffinicione quinque particule includuntur, que sunt explicande per ordinem.

<1> Prima : ‘quorum nomen est commune’ – communitas vel unitas nominis est necessaria. ‘Quorum inquit nomen est commune’, sicut patet per interpretationem nominis : ‘unitas’ dicitur ‘una vox’, ‘una vocacio’ plurium que communi nomine appellantur, sicut ‘animal’ est nomen commune homini et asino, et sic de aliis. Requiritur ergo unitas et communitas nominis.

– Diceres forte : Multa sunt univoca quorum nomina apud diversos sunt diversa, sicut quidditas hominis apud omnes univoce predicatur de individuis, et tamen non est idem nomen apud omnes, quia a Grecis et Latinis et Barbaris diversis nominibus appellatur.

– Dicitur quod nomen tripliciter potest sumi : pro nomine scripto, prolato et mentali.
5 Non requiritur unitas nominis scripti vel prolati necessario, sed unitas nominis concepti ;
conceptum autem nomen illud¹ est nomen commune et unum omnibus, cum sit signum²
naturale rei extra. Vel potest dici quod, licet nomen scriptum vel prolatum formaliter non sit
unum apud omnes, tamen equivalenter et equipollenter est unum apud omnes et in quantum
signum³, quia illa diversa nomina sunt signa earundem passionum et conceptuum in anima,
10 licet passionem entis diversimode exprimitur, et per diversa nomina apud diversos. Hoc est
igitur primum dictum in diffinitione univoci, scilicet communitas nominis, cum dicitur
'univoca sunt quorum nomen est commune'.

<2> Et secunda particula sequitur : et 'secundum illud nomen', ubi est diligenter est
advertendum quod ad univocum non tantum requiritur communitas nominis pluribus, sed
15 quod ratio diffinitiva correspondeat illi nomini, et 'secundum illud nomen' illis pluribus sic
communis. Et ideo signanter dicitur 'et secundum illud nomen', quia aliquando contingit quod
'nomen est commune pluribus', et 'ratio substantie est eadem', non tamen 'secundum illud
nomen' sed secundum aliud, et ideo illud nomen non est univocum illis pluribus, sed potius
equivocum. Exemplum : hoc nomen 'canis' est commune pluribus, et ratio substantie est
20 eadem illis, id est diffinitio sicut 'substantia animata sensibilis' est communis cani marino et
cani latrabili ; tamen quia illa diffinitio non est secundum istud nomen 'canis', sed secundum
istud nomen 'animal', ideo 'canis' non est univocum sed equivocum. Palam igitur quod in
diffinitione univoci <bene> ponitur 'secundum illud nomen'.

<3> Tercia particula que ponitur in ejus diffinitione est 'ratio' : 'quorum, inquit,
25 nomen est commune et ratio'. Ideo per 'racionem' rei intelligit quidditatem, non autem
aliquid existens in intellectu subjective. Amplius autem considerandum est quod sicut
'intencio' dicitur equivoce de objecto et de actu intelligendi, sic 'ratio' et 'conceptus' : dicitur
enim 'intellectio' objectum intelligibile et intellectum, similiter 'ratio' et 'conceptus', que –
ut manifeste apparet – alia sunt ab actu intelligendi, et sunt id quod actum intelligendi
30 terminat⁴, et *quod* intelligitur, non *quo* aliquid intelligitur. Hoc autem specialiter appareat⁵ si
proprietates que conceptui attribuuntur explicentur⁶. Dicitur autem quod conceptus aliquando
reperitur 'simpliciter simplex', aliquando 'resolutorius', aliquando 'inclusibilis', aliquando
'inclusus', aliquando 'includens', 'potencialis contrahibilis', 'actualis contrahens' et
'proficiens', 'potencialis contractus', 'potencialis subicibilis', et multa alia que actui
35 intelligendi minime conveniunt. Nullus enim conceptus et actus intelligendi in mente potest
habere predictas proprietates, cum nullus sit 'irresolubilis', 'perfectibilis per alium' nec cum
eo 'conponibilis', et sic per alias proprietates discurrendo. Igitur 'ratio' in diffinitione univoci

¹ nomen illud] illud nomen *E*

² signum] significatum *E*

³ signum] significatum *E*

⁴ terminat] terminant *E*

⁵ appareat] apparet *E*

⁶ si proprietates que conceptui attribuuntur explicentur] si proprietates que communiter acceptui attribuitur explicentur *E*

accipitur pro objecto, non pro actu ; hoc patet per illam regulam Scoti communiter concessam, in qua dicitur : “Omnis intellectus certus de uno et dubius de duobus habet alium conceptum de quo est certus ab illis de quibus est dubius” – non accipitur hic quod sit certus de uno actu intelligendi et dubius de duobus, sed quod sit certus de uno objecto, vel una ratione formali
5 objectiva et quidditate una que est in aliquo, et dubius de de duobus objectis et duabus rationibus formalibus et quidditativis, si insint eidem, sicut videns leporem a remotis certus est quod est animal et dubius est si est canis, vel catus, vel aliud animal.

– Forte diceres quod ista conceptui conveniunt non ut supponunt pro actu, sed ut supponunt pro objecto extra, nam signo ut supponit pro signato eadem predicata attribuimus
10 que et signatis.

– Sed istud non impedit, quia ex quo eodem nomine signum et signatum appellatur, magis proprie dicitur de signato quam de signo vel ejus ymagine, sicut Herculis magis proprie dicitur de homine vivo quam de signo vel ejus ymagine. Sic, ex quo ‘conceptus’ dicitur de
15 objecto et de actu intelligendi, de objecto tanquam de signato et de actu tanquam de signo, magis proprie dicitur de objecto quam de actu.

Sed oritur dubium an ratio et conceptus sint idem omnino et adequate. Potest dici quod quamvis ‘ratio’ et ‘conceptus’ dicantur equivoce de objecto quod est extra, et de actu intelligendi qui est quoddam absolutum (secundum Scotum in *Quotlibetis* q. 12° & 13°), et de verbo quod ex objecto et passiva conceptione est formaliter constitutum, stricte tamen
20 accipiendo, ratio distinguitur a conceptu : nam ipsa ratio dicitur ‘objectum’ non absolute sed sub concipi passive, quia omne objectum sub ratione conceptionis passive potest dici ‘ratio’ ; sed conceptus, ut contra rationem objectalem distinguitur, est ‘objectum cum concipi’ et ‘objectum sub concipi’ – sicut non est idem ‘superficies cum albedine’ et ‘superficies sub albedine’, nam primum est unum per accidens et aliud est unum per se ; sic semper ratio
25 formalis objectiva potest esse unum per se, sed conceptus est unum per accidens, cum sit constitutus ex objecto et conceptione passiva : ratio formalis objectiva est pars conceptus sicut pars verbi, et conceptus est totum sicut ipsum verbum. Licet ergo sic possent distingui ratio et conceptus, non in proposito sunt sic accipienda, sed ratio et conceptus in diffinitione termini univoci accipiuntur pro objecto et ratione formali objectiva et quidditate diffinitiva¹,
30 cum dicitur ‘univoca² sunt quorum nomen est commune et ratio substantie’ – id est ratio diffinitiva, sive quidditas diffinitionis – ‘est eadem’.

<4> Quarta particula est substantie – ‘ratio inquit substantie’. In hac diffinitione non accipitur ‘substantia’ pro substantia proprie dicta que est unum de decem predicamentis, quia univocatio non reperitur in substantia tantum sed etiam in omni genere accidentium, sed ibi
35 accipitur ‘substantia’ pro quidditate diffinitiva que reperitur in quolibet decem generum.

<5> Quinta particula est ‘eadem’ : quia est una et omnino indivisa omnibus univocis. Ydemptitas autem rationis dupliciter est accipienda – sicut ratio et conceptus : vel in mente, vel in re ; et ideo nonnulli dubitant an talis ydemptitas que ponitur in diffinitione termini univoci sit in re, vel in mente, vel in utroque. De illa que est in mente est primo videndum,
40 secundo de illa que est in re.

¹ quidditate diffinitiva] quidditativa quidditate diffinitiva E

² univoca] equivoca E

[1] De ista ratione que est in mente, dicitur quod ratio et conceptus sunt idem respectu omnium univocatis. Res enim cujuslibet generis nata est causare unum conceptum sibi et aliis communem qui non est magis similitudo unius quam alterius univoci, sed equaliter omnia per ipsum intellectum representantur¹, et in illo intellectu vel conceptu omnia ejusdem generis univocantur – ut patet per diffinitionem univocorum ‘quorum nomen est commune et ratio substantie est eadem’ : ‘rationem’ enim appellat illum conceptum communem in mente per quem ipsa res diffinitur extra et describitur, quia, si diffiniretur, ille conceptus poneretur in ejus diffinitione tanquam genus, vel se habens ad modum generis, et talis ratio substantie vel conceptus est eadem respectu omnium. Habet etiam quelibet res extra conceptum proprium sui et adequatum, in quo non convenit cum alio et in illo non univocatur cum alio, quia diversorum generum sunt diversi et proprii conceptus, et diverse rationes et proprie substantie. Ex hoc infertur quod illa que in tali conceptu univocantur communi non univocantur in uno conceptu univocatione reali, quia sicut conceptus non est realis sed <mentalis>, nec ejus unitas in tali conceptu.

<Dubitacio> Habet autem dubitationem si talis unitas sufficiat ad unitatem termini univoci. Et apparet quia non : [i] tum quia <tunc> aliquod nomen potest esse univocum omni positivo quod est extra nichil, quod est impossibile, ut dicitur in tractatu de univocatione subjecti methaphysice. Consequencia patet, quia illi nomini etiam ‘secundum illud nomen’ potest correspondere unus conceptus in mente quo omnia positiva concipiuntur.

[ii] Tum quia tunc omnia univocarentur in ratione specifica, ymmo in unitate numerali, quia omnia possunt unico actu concipi <sub> propriis rationibus et distinctis, sicut prima intelligencia concipit se et omnia alia a se sub propriis rationibus unico conceptu, secunda intelligencia intelligit primam et omnia alia positiva unico actu concipiendi, et ista ratio et conceptus est signum proprium significativum cujuslibet positivi. Et sic omnia univocabuntur in una propria ratione, et si diffiniretur ista ratio esset propria diffinitio cujuslibet, et per consequens omnia essent ejusdem rationis specificice.

[iii] Tum etiam tercio quia si omnes rose dicantur esse idem in specie propter ydemptitatem conceptus in mente pre<sentis>, eadem ratione deberent dici omnes rose una rosa numero propter ydemptitatem numeralem illius rationis et conceptus in mente, et sic omnia univocabimus uno conceptu numero propter ydemptitatem, ymmo tunc omnia erunt unum, et redibit dictum fatuum Parmenidis dicentis omnia esse unum (primo *Phisicorum*). Sequitur etiam quod hoc nomen ‘canis’ erit univocum, quia unico actu concipiendi etiam sub propriis rationibus possunt concipi canis latrabilis, piscis marinus, celeste sydus, et plura alia absurda sequerentur.

[iv] Ratio ad hoc additur : quia sicut pluralitas conceptuum² correspondens uni nomini non impedit univocationem, sic nec unitas conceptus sufficit ad univocationem ; consequencia tenet ex terminis, antecedens patet quia huic nomini ‘rose’ correspondent in mente duo conceptus, scilicet intuitivus et abstractivus, qui intellectui finito simul haberi de rosa non repugnant, et sub eadem ratione formali, et tamen nullus dicit quod ‘rosa’ sit nomen equivocum licet sit signum diversorum conceptuum in mente, scilicet intuitivum et abstractivum.

¹ representantur] reperiuntur *R*

² conceptuum] conceptus *E*

– Sed dices : Illi conceptus non sunt ejusdem rationis vel ordinis, ideo non valet, sed si essent¹ ambo ejusdem ordinis, ambo intuitivi vel ambo abstractivi, tu bene argue<re>s.

– Sed istud non impedit, quia huic voci ‘rosa’ correspondent plures conceptus in mente ejusdem ordinis, in diversis saltem intellectibus, et forte in eodem sub eadem ratione formali non repugnat plures esse conceptus ejusdem ordinis, et forte ejusdem substantie.

Dimissa igitur tali unitate vel ydemptitate rationis in conceptu vel in mente, cum non sit sufficiens ad univocationem – quia potest stare, ut dictum est, cum perfecta equivocacione semper reali –, de ydemptitate rationis que ponitur in diffinitione termini univoci, cum dicitur ‘quorum nomen est commune et ratio substantie est eadem’, si sit in re extra intellectum est ulterius inquirendum.

[2] Quidditatem termini univoci esse unam unitate reali potest habere duplicem intellectum : [i] primus quod in quolibet termino univoco per se sumpto sit una talis unitas realis reperta in quolibet univocorum², unitate reali priori vel minori unitate numerali, sic quod ista sit una non cum una unitate reali in omnibus nec in pluribus univocatis. [ii] Secundus intellectus quod talis quidditas cum sua unitate reali sit omnino eadem et indivisa in omnibus univocatis – et hic sensus est verus.

[i] Primus tamen intellectus videtur possibilis pluribus. Palam autem quod secundum ordinem subjectorum est ordo passionum ; unitas autem est passio cujuslibet positivi, et per consequens cujuslibet quidditatis ; ergo secundum ordinem predicatorum in linea predicamentali erit ordo unitatum, ita quod in Sorte, qui includit omnia predicata in se secundum rectam lineam ascendendo usque ad quidditatem substantie, erunt tot unitates essentialiter ordinate quot sunt predicata essentialiter ordinata : ideo in eo erit unitas substantie, que est unitas generis generalissimi, deinde unitas corporis et animalis, que unitas est generis subalterni, deinde unitas specifica, ultimo unitas numeralis. Cuilibet igitur termino univoco correspondet unitas realis extra, que est in quolibet univocorum seorsum acceptorum, non tamen unitas est in omnibus nec in pluribus, sed plures unitates tales in pluribus ; alietas enim subjectorum infert alietatem passionum, quia sicut nichil positivum reale quod est in uno univocorum est in alio, sic nec aliqua eadem realis unitas est in pluribus extra intellectum, nec apparet necessitas ponere extra intellectum aliam unitatem realem, et qui aliam unitatem realem querit, impossibilia querit.

<Non sufficit> Nec talis unitas videtur sufficiens ad unitatem rationis termini univoci, cum dicitur ‘quorum nomen est commune et ratio substantie est eadem’ : [a] tum primo quia quecumque distinguerentur specie, ymmo eciam genere subalterno et supremo. Accipio duo individua ejusdem rationis in Franciscum et Iohannem, et tu dices quod in Francisco secundum ordinem subjectorum est ordo passionum, et per consequens unitatum, sic ut Franciscus et Iohannes fundant duas unitates numerales reales propter alietatem et distinctionem seu non-ydemptitatem fundamentorum, scilicet humanitatis, ut prescindunt ab hecceitatibus. Capió igitur humanitatem que est in Francisco ut prescindit ab hecceitate : illa fundat unitatem specificam realem secundum te ; similiter illa que est in Iohanne fundat unitatem specificam realem ut prescindit ab hecceitate ; tunc quero si sint plura vel una

¹ essent] esset E

² univocorum ?

humanitas, vel si fundant duas humanitates vel una, et patet secundum te quod ibi sunt due unitates reales sicut sunt due humanitates, ergo due humanitates specificae reales erunt in Francisco et in Iohanne, et per consequens distinguuntur specie, quia illa distinctio non erit tantum numeralis. Eodem modo erunt in eis due unitates generis generalissimi et subalterni, et per consequens quaecumque sunt distincta numero erunt distincta specie et genere. [b] Tum secundo quia tunc Franciscus et Iohannes distinguerentur per sua priora, quia non tantum distinguerentur in suis hecitatibus, ymmo in humanitate, animalitate et substantia, ymmo in omni positivo. [c] Tum etiam quia tunc distinguerentur per suas rationes formales et quidditativas, ut visum est in omnibus predicatis superioribus. [d] Tum etiam : quid valeret ista consequentia ‘Franciscus est animal et Iohannes est animal, ergo animal est in eis univocum’, cum per te animal unum non sit in ambobus, sed unum in uno et aliud in alio unitate generis. [e] Tum etiam quia, capiendo humanitatem in Francisco ut prescindit a posteriori, similiter in Iohanne, si essent¹ separate ab hecitatibus in essendo, per impossibile seipsis formaliter essent distincte, ymmo primo diverse, tum sequeretur quod predicata priora non essent communia, sed propria – communitate dico extra animam –, et per consequens non habebunt diffinitionem, cum diffinitio detur per priora et communia predicata : quia Sortes diffinitur per ‘animal rationale’, et similiter Plato, et non est idem per te ‘animal’ unitate generis in ambobus, sed aliud et aliud, nec est idem ‘rationale’ ydemptitate specifica, sed aliud et aliud (ut tu asseris), ergo nec eadem diffinitio amborum, ex quo principia diffiniencia sunt primo diversa diversitate se tenente extra intellectum in natura rei.

– Sed dices : Habent unum conceptum in mente communem.

– Sed de hoc nichil ad propositum, quia per hoc non diffinitur sed per sua principia intrinseca in re extra, que per se includuntur in ipsis : carnes enim et ossa ponuntur in diffinitione hominis in communi, et hee carnes et hec ossa in diffinitione huius hominis (septimo *Methaphisice*). Amplius autem concludatur quod sicut vox cui² <non> correspondet unus conceptus in mente est equivoca, sic conceptus in mente cui non correspondet una quidditas extra intellectum videtur equivocus, quia sicut vox ad conceptum, sic conceptus ad rem, nec videtur differentia nisi quod vox est signum ad placitum et conceptus est signum naturale.

Talis igitur unitas realis extra animam termini univoci alia et alia in quolibet univocatorum non est sufficiens ad unitatem rationis termini univoci que in ejus diffinitione ponitur, cum dicitur ‘quorum nomen est commune, ratio vero substantie est eadem’, ergo alia unitas realis termini univoci est querenda.

[ii] Quidditatem termini univoci esse unam³ in univocatis est necesse : ‘quorum inquit nomen est commune et ratio substantie’, id est quidditatis, ‘est eadem’ in univocatis unitate ex natura rei. Et hoc importat scriptum vocabuli : que in aliquo univocantur sunt ejusdem rationis – hoc est, dictu ‘una ratio quidditativa est in ipsis’, non est ymaginandum quod quidditas univoca sit divisa et partita in univocatis, sed tota sine sui divisione est in quolibet eorum, sicut animalitas una unitate sibi propria que inest sibi per se perseitate secundi modi communicatur cuilibet animali, puta homini et asino et omnibus aliis animalibus.

¹ essent] esset E

² cui] \cui/ E

³ unam] una E

– Et si dicas : Bene verum est quod est una unitae generis, sed non una unitate numerali,

– respondeo quod : Tu concedis propositum, quia nolo quod sint in omnibus idem unitate numerali, sed tantum unitate sibi propria. [a] Ad cujus evidenciam debes diligenter advertere, sicut supra dictum est, quod secundum ordinem subjectorum est ordo passionum et in illo genere, et quod secundum ordinem predicatorum in linea predicamentali descendendo a genere generalissimo usque ad singulare inclusive est ordo. Palam igitur quod substantia que est primum predicamentum habet propriam et indivisam unitatem, cum sit quedam quidditas in se indivisa, que divisio sive unitas inest ei primo per se perseitate secundi modi, et per consequens inseparabiliter, quia subjectum non reperitur sine propria passione, nec econtra ; ex quo necessario sequitur quod in quocumque reperitur quidditas substantie, in eo reperitur propria et per se unitas ejus. <Secundum> predicatum quod reperitur in linea predicamentali est corpus, et quidditas corporis similiter habet propriam unitatem que per se sibi inest et per accidens substantie, sicut subjectum illius unitatis accidit subjecto per se proprie unitatis, quia corpus accidit substantie et animal corpori sicut inferiora accidunt superioribus, et sic semper descendendo usque ad singularia, quorum quodlibet est unum per se unitate numerali, quia differentie individuales sunt per se unitatis numeralis fundamentum, et hec unitas numeralis accidit omnibus predicatis superioribus. Non est ymaginandum quod quando quidditas substantie descendit in corporeum et incorporeum, quod dividatur per medium, ita quod una pars communicetur uni et altera pars alteri, sed ipsa substantia et ejus quidditas totaliter cum sua unitate <est> in quolibet illorum inferiorum, alias tota natura specifica non salvaretur in quolibet individuo et tota natura generis in qualibet specie, et sic de singulis.

– Diceres : Verum est eodem genere, genere sed non specie ; et in singularibus, servata specie eadem, sed non numero.

– Dicis certe bene, quia prima inest sibi per se, secunda vero per accidens, ideo reperibilis est sine ista, non autem sine illa que sibi per se inest que est ejus propria unitas : ex quo enim reperitur fundamentum unitatis specificice in Sorte et Platone, et similiter fundamentum unitatis generis in homine et asino, idem reperitur ibi in ipsis unitas specifica et generis ; sed quia fundamentum unitatis numeralis quod est hecceitas in ipsis non reperitur in Sorte et Platone simul, ideo nec unitas numeralis. Ex hoc patet quomodo generans communicat genito eandem naturam ydemptitate specifica in generatione univoca, et non ydemptitate numerali : quia communicat genito naturam specificam et non hecceitatem eandem, sed sub alia hecceitate eam sibi communicat – nam per generacionem nichil novum acquiritur nisi hecceitas, et illa que convertuntur cum hecceitate et que sequuntur ad illam, nullo penitus alio addito. Et hoc est verum de quolibet universali predicabili univoce de pluribus univocatis.

[b] Amplius autem et talem unitatem attribuunt philosophi universali : ‘quod per se predicatur de pluribus’ inquit de universali, namque dicunt quod est ‘unum in multis’ et ‘dicitur de multis’. – Quero : Quid intelligunt per universale quod est ‘unum in multis’ ? An conceptum in mente ? – Et hoc est falsum, quia non est unum in multis, ymmo in uno – scilicet intellectu – est unum, nec dicitur quidditative nec ydemptice de multis, sicut nec accidens in anima de rebus extra. Ergo intelligunt per illud universale quod est ‘unum in multis’ aliquam quidditatem que est una et indivisa in multis singularibus indivisione sibi propria.

[c] Amplius autem dicunt philosophi de universali quod ‘est ubique et semper’ et quod ‘universalia non sunt generabilia nec corruptibilia’, et quod ‘de universali’ prescise ‘est sciencia’ – que conceptui in mente minime conveniunt, sed quidditati existenti in re extra in pluribus.

5 [d] Amplius autem videtur expressa intencio fuisse Porphirii, dicentis in libro suo *De predicabilibus*, licet propter nimiam difficultatem se excuset in principio (mox inquit de generibus et speciebus illud quidem: ‘sive subsistant, sive in nudis purisque intellectibus posita sint, et, si subsistencia, sive sint corruptibilia sive incorruptibilia, et utrum separata a sensibilibus vel in sensibilibus posita sint, dicere recusabo: altissimum est enim illud
10 negocium, eciam maiori egens inquisitione’), cum in processu libri sui *De predicabilibus* utitur postea de universali quod est extra animam et in re, et quod universale non est separatum a sensibilibus sive singularibus sicut dicebant Platonici, sed ly ‘esse in singularibus’ quod predicatur de quolibet singulari contento sub eo inquit, ut homo de Sorte et de Platone; et invenitur natura speciei in quolibet individuo tota, ut patet manifeste cuilibet
15 intuenti et legenti librum ejus, qui nullo modo potest exponi ponendo unitatem termini univoci vel universalis in conceptu (ut¹ quia universale nullam unitatem habet nisi unitatem conceptus). Ideo sequitur quod oportet poni universale predicabile de pluribus esse unum et indivisum in ipsis.

[e] Amplius autem sic probatur: Omne contentum per se sub termino univoco
20 universali positivo potest aliquem conceptum causare de illo², ymmo de quolibet contento sub illo – conceptum dico alicujus quidditatis existentis in quolibet illorum; ergo oportet quod quilibet illorum contineat illud positivum cujus conceptum potest causare, vel igitur virtualiter – quod non est verum –, vel formaliter et quidditative – et sic est propositum. Exemplum: Sortes potest causare conceptum humanitatis ut prescindit a posterioribus, per quem
25 conceptum concipietur ‘humanitas ut humanitas’ et per consequens humanitas que est in homine quocumque; ergo oportet quod Sortes contineat humanitatem inquantum humanitas est; et per consequens humanitatem que est in quolibet homine reperitur ut prescindit a posterioribus, vel virtualiter – quod est falsum –, vel formaliter et quidditative et intrinsece; nam si nichil positivum humanitatis quod est in aliis hominibus esset in in Sorte, tunc non
30 contineret humanitatem que est in aliis ut prescindit a posterioribus formaliter; – ergo oportet quod aliquod positivum sit in Sorte contentum formaliter quod <sit> unum indivisum in omnibus.

<Conclusio capituli>

Concludo igitur quod istis quinque particulis declaratis ratio diffinitiva termini univoci sit bene assignata scilicet quod cujus nomen est commune et secundum illud nomen ratio
35 substancie est eadem et una ex natura rei penitus indivisa in univocatis.

¹ ut] et *E*

² sc. de termino univoco universali positivo

<De proprietatibus subjecti>

Nunc de proprietatibus subjecti in se, subjecti eciam noticie et subjecti sciencie et subjecti intellectus est inquirendum. Et primo quid sit subjectum, et postea de proprietatibus tam affirmativis quam negativis.

<Quid sit subjectum sciencie>

5 Est 'subjectum' nomen equivocum : quinque enim genera subjectorum inveniuntur, scilicet subjectum propositionis, subjectum accidentis, subjectum transmutacionis substancialis, subjectum transmutacionis accidentalis, subjectum sciencie consideracionis.

[i] Primum subjectum est 'de quo' predicatum dicitur ; [ii] secundum subjectum est 'in quo' aliud recipitur ; [iii & iv] tertium subjectum est 'ex quo', et 'ex quo' potest esse subjectum aliquando quod abicitur, subjectum quod subicitur et subjectum quod acquiritur, 10 nam [iii] terminus 'a quo' positivus et [iv] terminus 'ad quem' positivus possunt dici 'subjectum' (juxta dictum Aristotelis quinto *Phisicorum*, ubi dicit quod aliqua transmutacio est a subjecto ad subjectum, et aliqua a non subjecto in subjectum – subjectum autem vocat quod est affirmative demonstratum, scilicet terminus a quo et terminus ad quem positivi). [v] Subjectum quintum est subjectum 'circa quod', <et hoc est subjectum sciencie>, quia sciencia 15 non est subjective in subjecto, sed est circa illud tanquam circa objectum, et hoc dupliciter : vel circa conclusionem demonstratam, et tunc proprie habet rationem objecto scibilis ; vel circa subjectum conclusionis, et tunc proprie habet rationem subjecti, quia subjectum conclusionis est subjectum propositionis prime vel primarum propositionum illius sciencie, et est subjectum primarum passionum – vel mediate in post assumendo, vel immediate et in latus 20 – que probantur in sciencia illa.

Unde proprie subjectum sciencie est subjectum prime propositionis prime conclusionis prime passionis. Et sic patet quid sit subjectum sciencie.

<De proprietatibus negativis subjecti sciencie>

Nunc de proprietatibus negativis subjecti¹ sciencie est inquirendum, que sunt septem. <1> Prima est quod non est ens prohibitum, <2> secunda est quod non est ens equivocum, 25 <3> tertia quod non est ens per accidens, <4> quarta quod non est ens in anima, <5> quinta quod non est ens corruptibile, <6> sexta quod non est ens incommunicabile, <7> septima quod non est ens demonstrabile.

<1> Prima igitur proprietas est quod non est ens prohibitum, et hec proprietas ponitur ab Aristotele septimo *Methaphisice* : de non-ente non est sciencia, et primo *Posteriorum* : 30 quod oportet presupponere de de subjecto si est, non prout ly 'est' est secundo adjacens et significat existenciam actualem, quia non oportet quod subjectum sciencie actualiter existat – nam de rosa que non existit acutaliter potest esse sciencia et habere –, sed prout ly 'est' quidditatem entis significat, quia tunc oportet quod sit ens unum et possibile et non prohibitum.

35 Nec dico quod sit ens cui repugnet existere extra, quia de tempore et numero et pluribus respectibus, cum non possint trahi ad existenciam actualem extra animam (sicut

¹ subjecti] subjectum E

fertur), de ipsis non posset esse scienciam ; nec oportet quod sit ens quidditative et in primo modo dicendi per se, quia de differentiis et passionibus entis in quantum ens tanquam de subjecto potest haberi noticia sicut fertur ; sed sufficit quod sit ens ydemptice, et aliquid positivum extra nichil.

5 Racio istius proprietatis negative potest esse ista : quia sicut de ratione falsa impossibili et prohibita nichil verum nec possibile potest probari, sic de non-ente nichil nisi non-ens potest concludi ; tum quia quidditas subjecti est medium concludendi passionem de subjecto – non-ens autem non habet quidditatem, nec est in se aliqua quidditas.

10 Ex ista proprietate negativa correlative concludo unam affirmativam sibi oppositam, scilicet quod subjectum scibile est quid positivum – patet per primum principium : subjectum ‘ex quo’ scibile non est non-ens nec non-positivum, ergo est ens et aliquid positivum, ergo non est ens prohibitum.

– Et si queras an omne ens positivum sit subjectum scibile,

15 – dicitur quod non, quia non omne positivum habet passionem determinantem et dominantem, alias esset processus in infinitum.

– Dices : Habet conceptum denominativum, et hoc sufficit.

20 – Dico quod hoc non est verum, quia passio prior potest denominare posteriorem, et tamen non est scibilis de ea, sicut quantitas albedinem, sed requiritur quod passio denominans sit posterior et per se insit in secundo modo. Amplius aliter, cum dicitur quod non omne positivum continet virtualiter sui noticia, et alterius prioris se et posterioris : exemplum primi de ultimis differentiis, que nichil per se includunt quantum ad primum modum ; exemplum secundi de ultimis passionibus, que sic sunt passionem alicujus quod nunquam sunt subjectum aliarum passionum.

25 <2> Secunda proprietas negativa est quod subjectum scibile non est equivocum. Hoc patet ex primo capitulo hujus libri, patet etiam cum sic desinat ab univocitate¹, et per consequens ab unitate. Secundo quia equivocum non habet unam passionem sed plures, et plura media et plura subjecta, et per consequens plures demonstrationes et plures sciencias.

Ex hac infertur una affirmativa, scilicet quod subjectum scibile est univocum, quia de subjecto per unum medium concluduntur omnes passionem scibiles.

30 <3> Tercia proprietas negativa est quod subjectum non est ens per accidens. Hanc ponit Aristoteles sexto *Methaphysice* sic : ‘ens per accidens’ <est> quod raro accidit, ut in inventio thesauri, sive <est ens> includens res diversorum predicamentorum vel generum proximorum. Exemplum primi ut quantum album ; exemplum secundi ut album dulce. Racio quia tale non est necessarium : tum quia videtur quod unis sit contingens, ergo de ipsis nichil necessarium potest concludi ; [i] tum quia talia non habent diffinitionem (septimo *Methaphysice*) : sicut vestis non diffinitur, enti per accidens plura predicata insunt, et prius toti quam alicui ejus parti, ymmo si insunt parti insunt ratione totius primo – sicut ‘quantum album disgregat’, quod non convenit quantitati per se nec albedini per se separate a quantitate ; [ii] tum etiam secundo quia ens per accidens non habet aliquod predicatum primi modi proprie dictum aliud a partibus, ut habetur septimo *Methaphysice* (quia vestis non habet

¹ univocitate] unitate E

diffinitionem) ; tum etiam quia non habet aliquod predicatum per se perseitate secundi modi. Ex hoc concluditur quod tale ens per accidens non est aliquid scibile.

Ex hoc elicio unam affirmativam : quod subjectum scibile est unum per se perseitate primi modi, nec secundi nec terci.

5 – Sed nunquid de subjecto quod est unum per se perseitate secundi modi potest esse sciencia, sicut ‘homo risibilis’ ?

– Dico quod non, propter defectum unitatis medii, cum habeat unum conceptum per accidens, loquendo methaphisice licet non phisice.

10 <Dubium de sciencia subalterna> Sed hic oritur dubium de sciencia subalterna, cujus subjectum est unum per accidens. Dicitur quod sic non est ‘unum per accidens’ quod predicatum possit adesse et abesse subjecto.

– Sed diceres : adhuc est unum per accidens loquendo methaphysice, de quo non potest haberi sciencia ut prius dictum est.

15 – Posset hic dici quod sciencia subalterna proprie non est una sciencia, de qua alias fiet sermo.

<4> Quarta proprietas negativa est quod subjectum scibile non est ens in anima – hanc ponit Aristoteles septimo *Methaphisice* sue.

Per ‘ens in anima’ non intelligo illud quod habet esse objective in anima sicut cognitum in cognoscente, quia de tali potest haberi sciencia, sicut de numero et de tempore qui solum habent esse objective in anima (ut dicunt plures) ; nec subjective, sicut actus, habitus et species, quia de talibus potest haberi sciencia, quia sunt vera encia realia habencia predicata per se perseitate primi modi et secundi ; nec per ‘ens in anima’ intelligo esse-cognitum – quod esse capit objectum in anima, sicut alias dicitur ; nec etiam intelligo aliquid derelictum in objecto cognito per actum intelligendi, sicut sunt respectus rationis et intenciones secunde, quia de talibus est consideracio logice. Sed per esse ‘ens in anima’ intelligo esse quod significat copulari predicatum cum subjecto, que exprimitur per hoc verbum ‘est’ cum predicatur tercio adjacens, et hoc est illud esse quod fit per conposicionem et divisionem intellectus.

30 Ex hac elicio unam affirmativam : quod subjectum sciencie realis est unum verum ens, saltem prime intencionis. Cujus ratio est quia sciencia realis concludit passionem realem de subjecto, passio autem non est maioris entitatis quam subjectum.

35 Nec intelligo quin aliqua sciencia possit esse de ente diminuto et non reali essencia, cum tale ens possit habere predicata primi et secundi modi ; verumtamen talis sciencia ‘realis’ non dicitur, propter defectum entitatis realis subjecti, sed dicitur ‘intencionalis’. Nec intelligo quod talis <sciencia> intencionalis, innata intellectui ex pluribus actibus in quo habet esse subjective, non sit vera entitas realis, licet sit de ente diminuto objective, cum sit vera qualitas de prima specie qualitatis ; sed intelligo eam non esse realem sed intencionalem denominatione ab objecto diminuto respectu cujus est, et cujus per se passiones inquit, cujusmodi est logica (ut dictum est).

40 <5> Quinta proprietas negativa est quod subjectum scibile non est ens corruptibile – hanc ponit Aristoteles primo *Posteriorum* et septimo *Methaphisice*, quia de talibus non est

sciencia nec diffinicio. Et ratio hujus dicti est ista : quia corrupto objecto corrumpitur sciencia, cum ab objecto essentialiter dependeat.

Ex hac elicio unam affirmativam, scilicet quod objectum scibile est omnino necessarium.

5 Sed oritur difficultas, quia videtur quod omne mixtum sit corruptibile, cum etiam sit generabile ; subjectum autem alicujus partis philosophie naturalis est mixtum, sicut subjectum libri *Metheororum* quod est corpus naturale mixtum ex elementis. – Hic potest dici quod subjectum scibile dupliciter potest accipi, scilicet [i] conceptum scibile complexum, sicut est conclusio demonstrationis que est objectum scibile complexum, quia sciencia est
10 conclusionis ; et tale subjectum vel objectum scibile est omnino necessarium et invariabile, et impossibile aliter se habere ; quod omnino habet veritatem de necessitate opposita falsitati, non autem necessitate opposita non-entitati, quia potest esse non-ens et non existere, sed nullo modo potest esse falsa, quia necessitas est inhenencia predicati ad subjectum, cum predicatum insit subjecto per se perseitate secundi modi – et sic talis conclusio scibilis est
15 omnino necessaria necessitate opposita falsitati, non de necessitate opposita non-entitati. [ii] Secundo aliter potest accipi subjectum scibile : pro subjecto vel objecto incomplexo, quod est subjectum passionis demonstrabilis de eodem, quod continent virtualiter totam noticiam scientificam ; et de tali subjecto fertur quod est corruptibile, quia potest desinere esse et recipere esse, vel potest dici quod est incorruptibile simpliciter et universale, quia licet
20 corrumpatur in uno, non tamen simpliciter quia remanet in alio – ymmo quod plus est, dato quod omnia singularia corrumperentur, adhuc remaneret quidditas subjecti scibilis incomplexi in esse quidditativo et potencia objectiva (sicut fertur) : licet enim humanitas et quecumque alia quidditas scibilis incomplexa corrumpatur et desinat esse quantum ad esse existencie actualis, et fiat nichil prout ly ‘nichil’ opponitur acutali existencie, non tamen prout ly ‘nichil’
25 opponitur quidditati et omni positivo, quia humanitas semper est humanitas, et animal et corpus et substancia et ens, et omnia predicata primi et secundi modi insunt ei postquam desinunt esse in existencia actuali ; cum igitur sciencia sit de objecto prout prescindit ab omni existencia actuali, et tamen tale objectum necessario habeat esse quidditativum, bene dicitur quod objectum scibile est omnino incorruptibile.

30 <6> Sexta proprietas negativa est hec : quod subjectum scibile non est ens incommunicabile. Et hanc ponit Aristoteles primo *Posteriorum* et septimo *Methaphisice* : quia in singularibus non est sciencia, quia ibi jubet Plato quiescere cum sint infinita et sub arte non cadant.

Ex hac elicio unam affirmativam : quod omne subjectum scibile est universale. Cujus
35 ratio est quod subjectum videtur habere partes vel passiones, partes dico vel subjectivas vel objectivas. Ratio etiam alia assignatur : quod <non> videtur quod singularia habeant aliquas passiones per se proprias alias a passionibus suorum universalium, quia secundum intencionem Commentatoris Averrois nulla passio reperitur in aliquo singulari quin in alio possit reperiri similis.

40 Sed oritur dubium, quia, cum singularia habeant proprias entitates et unitates numerales, et proprias diferencias quibus formaliter constituuntur et ab hiis inter se distinguuntur, et per consequens videtur quod habeant proprias passiones. Confirmatur, quia quodlibet singulare habet istam proprietatem convertibilem cum eo, scilicet distinguibilitatem

ab omni alio : propria enim distinguibilitate distinguitur, qua distinguibilitate nullum aliud est distinguibile, cum hec distinguibilitas per se sequatur differentiam propriam individuaalem.

Ideo aliter dicitur : quod simpliciter non negatur quod de singularibus potest¹ esse sciencia, sed propter eorum multitudinem et infinitatem de eis sciencia non queritur, quia tunc
5 tot essent sciencie quot² singularia si de quolibet singulari haberetur propria sciencia.

<7> Septima proprietas negativa est quod subjectum scibile non est ens demonstrabile, ymmo est omnino indemonstrabile : hanc ponit Aristoteles primo *Posteriorum*, ubi dicitur quod ‘oportet presupponere de subjecto quid est et quia est’ : hinc est quod ‘nulla sciencia probat suum subjectum, sed presupponit ipsum’. Racio ad hoc est quod demonstratio est de
10 prioribus – in sciencia autem nichil est prius subjecto, cum subjectum virtualiter contineat totam noticiam sui habitus.

Ex hac elicio unam propositionem affirmativam, scilicet quod subjectum est primo notum in sciencia.

Sed hic oritur unum dubium : si subjectum sit omnino indemonstrabile in illa sciencia
15 cujus est subjectum, et in quacumque alia. – Hic potest dici quod in alia sciencia posset demonstrari esse, vel magis proprie inesse, sed³ tamen subjectum primo genere est omnino indemonstrabile : quia ‘quod-quid-est’ non demonstratur, nec illud cujus est potest demonstrari.

<De proprietatibus affirmativis subjecti scibilis>

Amplius autem de proprietatibus subjecti scibilis affirmativis est inquirendum, que
20 sunt septem.

<1> Prima est quod subjectum scibile est diffinibile. Hec probatur quia diffinitio subjecti est medium ad probandum et concludendum passionem de subjecto.

– Et si dicas quod : Diffinitio subjecti respectu passionum demonstrabilium de
25 subjecto habet causalitatem effectivam, non formalem, diffinitio autem passionum habet causalitatem formalem ; potissima autem demonstratio debet dari per medium quod habet rationem cause formalis et non efficientis, ergo diffinitio passionum que habet rationem cause formalis erit pocius medium quam diffinitio subjecti que habet rationem cause efficientis,

– hic dicitur [i] quod diffinitio passionis vel passionum non potest esse medium in
30 demonstracione, quia quot sunt passionis, tot demonstraciones, et per consequens tot media in una sciencia, quod est impossibile, quia in una sciencia non est nisi unum medium ad concludendum passionis de subjecto omnes. ‘Augentur enim, inquit Aristoteles, demonstraciones non per media in eadem sciencia, sed in post assumendo et in latus’. [ii] Tum secundo quia diffinitio passionis non continet⁴ virtualiter noticiam tocius habitus, quia

¹ potest] non potest *E*

² quot] quod *E*

³ sed] si *E*

⁴ continet] continent *E*

non noticiam subjecti nec passionis disparate. [iii] Tum etiam quia dependet a subjecto sicut passio, et sicut quantum ad entitatem, sic quantum ad intelligibilitatem.

– Forte dices: Non est necessarium quod subjectum sit diffinibile, quia sufficit quod sit habens quidditatem¹, licet non diffinicionem : de habente quidditatem demonstrabitur passio per ipsam quidditatem tanquam per medium.

– Sed illud non impedit, quia per ‘habens quidditatem’ non intelligo nisi diffinitum per istam quidditatem – nisi diffinicionem.

<2> Secunda proprietas affirmativa est quod subjectum est causatum – causatum dico causis intrinsicis. Racio ad hoc : quia diffinitum constituitur ex partibus diffinicionis quarum una est determinabilis, alia determinans, ex quibus fit per se unum perseitate primi modi. Ex hoc sequitur quod subjectum scibile erit resolubile, quia resolvitur in illa ex quibus componitur vel constituitur.

<3> Tercia proprietas affirmativa est : ‘prius quidditate scibili’, et hoc triplici prioritate, scilicet originis, et perfectionis, et noticie seu cognicionis. De primo et secundo : est manifestum quod subjectum nature est prius origine omni perfectione² attributali tam relativa quam absoluta. De tercio probatur, quoniam subjectum est illud quod primo occurrit in sciencia ; secundo quia est causa noticie passionis, quia sicut continet eam quantum ad entitatem, sic etiam quantum ad intelligibilitatem et noticiam.

<Dubia> [1] Sed hic oritur dubium, quia non videtur quod contineat passionem quantum ad noticiam incomplexam : [i] quia tunc qua ratione noticia unius, et alterius eadem ratione et omnium, et sic sequitur quod, noticia de rosa accepta per sensum aliquem – sicut per visum –, possent agnosci omnes passionis rose ; et ulterius sequeretur quod aliquis non habens olfactum posset habere cognicionem de odore rose ex quo cognosceret substanciam rose que continet per se virtualiter noticiam illius passionis – illud secundum consequens est impossibile secundum Aristotelem primo *Posteriorum*, ubi dicit quod deficiente sensu deficit sciencia circa illum sensum, alias cecus posset habere scienciam de coloribus. [ii] Secundo etiam probatur quod subjectum non contineat noticiam passionis, quia sunt multe passionis relative que cognosci non possunt nisi cognitis terminis : noticia etiam terminorum non continetur virtualiter in subjecto – palam autem quod nec noticia talium passionum.

<Responsio> Ad ista potest dici : [i] ad primum quod subjectum continet virtualiter noticiam incomplexam omnium passionum per se, sed conceptus de rosa acceptus per visum non est conceptus proprius quidditativus rose, quia sunt accidentia rose, sicut color, qualitas et quantitas – non possunt causare conceptum proprium de rosa, cum non contineant³ eam virtualiter nec formaliter, sed tantum causant⁴ conceptum communem et indistinctum ; et ideo non oportet quod per talem conceptum de rosa acceptum per visum possit carens olfactu habere noticiam de odore. Dicitur etiam quod odor non est per se passio rose (sed per accidens), sed odorabilitas ; subjectum autem non continet noticiam passionis per accidens, sed passionis per se. [ii] Ad secundum potest dici quod per se passionis relative possunt agnosci absque hoc quod cognoscantur eorum termini distincte, sicut possunt per se – ut fertur

¹ quidditatem] quantitatem E

² omni perfectione] et omni perfectione E

³ contineant] contineat E

⁴ causant] causat E

– existere sine terminis et etiam cognosci, sicut mobilitas mobilis potest cognosci sine motore et motu – et de hoc alias prolixior fiet sermo.

[2] Secundum dubium oritur : si subjectum contineat passionem quantum ad inherenciam passionis ad subjectum, quia aliquibus visum est quod non, sed ipsamet est causa inherencie ejus ad subjectum sicut fundamentum est causa relacionis ejus quam fundat ad terminum. Ad istud dicitur quod subjectum continet illam inherenciam vel mediate vel immediate, quia sicut subjectum est causa immediata passionis, sic erit et causa mediate inhenrecie passionis ad subjectum.

<4> Quarta proprietas affirmativa est ista : quod subjectum scibile est posterius ex natura rei medio, licet sit prius predicato in conclusione. Racio est quia totum est posterius partibus, et magis proprie constitutum constituentibus et diffinitum diffinitione. Sed de prioritare et posterioritate cognitionis quid sit prius notum, saltem cognitione confusa, constitutum¹ vel constituencia, diffinitum vel principia diffinitiva, pro nunc sub dubio relinquatur, quia de hoc posterius erit sermo.

<5> Quinta proprietas affirmativa est quod quidditas scibilis est in subjecto scibili. Probat quia est ejus propria passio convertibilis cum eo, et per se secundo modo predicabilis de eo et per consequens necessario ; nec subjectum reperiri potest sine sua propria passione, nam subjectum est causa non tantum proprie passionis sed inherencie passionis ad subjectum, et non tantum in agnosci, sed in entitate. – Dices : Per rationem solis demonstrabile est de sole quod sit calidus, et tamen non est in eo caliditas formaliter.

<6> Sexta proprietas affirmativa subjecti scibilis est quod quidditas scibilis de subjecto est idem realiter cum subjecto. Hoc probatur [i] quia omnino est inseparabilis a subjecto et necessario inest, nec potest non in esse, cum per se insit ; alias conclusio demonstrationis posset esse falsa, cum tamen habeat necessitatem oppositam falsitati (ut prius fuit dictum). [ii] Tum etiam quia predicatum quod inest alicui, sive subjectum existat sive non exista[t]², videtur esse idem cum illo quando actualiter existit – sic est de propria passione scibili.

– Sed dices quod passiones elementorum sunt realiter distincte ab elementis, cum sint insensibiles et remissibiles, et forte ab elementis separabiles.

– Potest dici quod non proprie passiones elementorum, sed sunt bene accidentia inseparabilia per naturam a subjectis.

<7> Septima proprietas affirmativa est quod quidditas subjecti scibilis est formaliter distincta a subjecto et ex natura rei, sicut mobilitas a mobili. [i] Tum quia sunt contenta sub diversis predicamentis, ergo distinguitur secundum suas rationes formales et quidditativas. [ii] Tum secundo quia nichil demonstratur de seipso omnino idem. [iii] Tum quia magis distinguitur passio a subjecto quam medium a subjecto, et tamen est ibi aliqua non-ydemptitas. [iv] Tum etiam quia si essent idem formaliter, quidquid per se primo diceretur de uno, per se et primo diceretur de alio.

¹ constitutum] et constitutum *E*

² exista *E*

– Sed forte dices : Nunquid potest haberi de eodem omnibus modis idem conceptus quidditativus et conceptus denominativus, et per conceptum quidditativum poterit denominari idem conceptus denominativus de seipso ?

– Respondeo quod, in demonstracione, cuilibet conceptui, sive complexo sive incompleto, correspondet aliquid ex natura rei – alias esset ficticii, nisi per tales aliquid rei conciperetur. Aut ergo idem, et tunc synonymum, aut non-idem et distinctum, et tunc propositum : nam si conceptui diffinicionis et predicati¹ ejus et diffiniti non corresponderet omnibus modis idem ex parte objecti sed aliquid distinctum, ergo et conceptui quidditativo et qualitativo, et qualitativo passionis, ex parte objecti correspondet aliquid distinctum. Sed tu concedis quod alicui per se passioni subjecti scibilis necessario convenit non esse idem formaliter et quidditative cum subjecto, ergo pari racione quelibet passio demonstrabilis de subjecto est non-idem illi aliqua non-ydemptitate ex natura rei.

<In quo differant subjectum sciencie, noticie et intellectus>

Sed quia hic frequenter fit mencio de subjecto scibili, inquirendum est in quo differunt subjectum sciencie, noticie et intellectus.

<1> Potest dici quod subjectum sciencie proprie dictum, quod est subjectum passionis in commune demonstrata, est subjectum proprie scibili habens omnes proprietates tam affirmativas quam negativas, quia est subjectum scibile, diffinibile, resolubile, constitutum ex pluribus distinctis ex natura rei constituentibus ipsum et prioribus ipso, per se inclusis in eo perseitate primi modi.

<2> Sed quid intelligis per subjectum noticie? – Dicitur quod : Subjectum cui immediate inest aliqua per se passio perseitate secundi modi que non potest demonstrari de ipso a priori subjecto et predicato, quia tale subjectum est quidditas omnino simpliciter simplex, nec diffinibile nec resolubile in aliqua priora constituencia ipsum subjectum, quorum unum sit determinabile et aliud determinans ; sic dicitur subjectum noticie quod per se vocatur subjectum passionis immediate in tali subjecto formaliter existentis. Tales autem quidditates simpliciter simplices, habentes per se passiones de secundo modo, esse est verum et necessarium, sicut posterius ostendetur.

<3> Sed quid intelligitur per subjectum intellectus ? – Intelligitur subjectum principiorum, quia ‘sicut sciencia est conclusionum, ita intellectus est principiorum’ ; subjectum autem maioris vel minoris, in quibus subicitur diffinitum et diffinico predicatur, vel pars diffinicionis, dicitur subjectum intellectus, quia habitus generatus ex pluribus actibus de talibus principiis dicitur intellectus.

<Conclusio capituli>

Et quia ista ars est universalis et transcendens, ad ipsam pertinet tractare de communissima, et per consequens de proprietatibus subjecti scibilis in universali que per se sibi insunt et omni subjecto scibili. Et quia intellectus poterit faciliter predictas proprietates ad

¹ predicati] predicatui *E*

suum propositum applicare, et cum aliquis inquiret de subjecto methaphisice, naturalis philosophie et cujuscumque alterius sciencie, videat diligenter si alique de predictis proprietatibus sibi repugnent, quia si sic est, illud quod assignabatur pro subjecto illius sciencie non est subjectum ; si autem omnes sibi convenient, scias illud esse subjectum¹.

5 Poteris ergo faciliter videre si subjectum quod est sibi assignatum sit subjectum scibile vel non, ymmo si sit subjectum noticie immediate vel intellectus, nec oportebit te revolvere multos libros, quia quod queris poteris faciliter reperire.

<De primo subjecto>

10 Nunc autem, dicto de subjecto in universali, et primo de subjecto in universali sicut ars ista requirit, primo nunc inquiremus de primo subjecto nature, postremo autem de subjecto primo sciencie.

<1> De primo subjecto nature [1] dicuntur ista : [i] primo quod necessarium est dare primum subjectum nature – hoc probatur quia alias esset processus in infinitum in subjectis. [ii] Secundo quia aliquid sic est subjectum quod est in subjecto, aliquid sic est in subjecto quod nullius est subjectum, ergo aliquid sic est subjectum quod nunquam est in subjecto – 15 illud autem est primum subjectum. [iii] Tercio quia in ordine essentiali est devenire ad unum primum, ergo in ordine essentiali dependencie ad subjectum. [2] Secundum dictum est quod est dare aliquod subjectum in natura primum primitate adequacionis respectu alicujus passionis, sicut risibilitas in humanitate tanquam in subjecto primo adequato, sicut Aristoteles accepit primo *Posteriorum* : primum est illud quod per se primo et adequate inest per 20 rationem ejus omnibus aliis, et quod sibi inest in quantum tale. [3] Tercium dictum est quod est aliqua passio cujus non est dare primum subjectum nature primitate adequacionis, ita quod primo sibi insit convertibiliter, et per rationem ejus omnibus, sicut est unitas et² plures passionis alie entis, sicut dicitur inferius quando de passionibus entis fiet sermo.

25 <2> Nunc de primo subjecto sciencie est inquirendum, si est dare primum subjectum in scienciis.

[1] De quo sit ista prima conclusio : quod in genere scienciarum est dare unum primum subjectum. Racio hujus dicti est ista : secundum ordinem scienciarum est ordo 30 subjectorum in scienciis ; est autem ordo in scienciis, quia methaphisica est prior omnibus aliis ut in principio hujus libri fuit dictum, et magis posterius inquiretur ; ergo oportet subjectum methaphisice esse immediate primum subjectum omnium primitate originis et nature, cum sit principium intrinsecum per se cujuslibet subjecti scibilis alterius sciencie. Quid autem sit illud in ultimo tractatu hujus libri primi ostendetur.

[2] Secunda conclusio sit ista : quod in genere scienciarum est dare unum primum 35 subjectum primitate perfectionis. Habet autem sciencia hujusmodi primitatem a subjecto, ergo subjectum ejus erit primum primitate perfectionis.

– Que autem sit illa ?

¹ subjectum] objectum *E*

² et] est *E*

– Dicitur quod illa in qua prima intelligencia ponitur pro subjecto : est enim prima intelligencia hac primitate prima, cum sit perfectionis infinite et mensura omnium perfectionum.

5 [3] Tercia conclusio : quod in qualibet sciencia est dare unum subjectum primum
primitate adequacionis, scilicet cui per se et primo inest passio et convertibiliter, et per
racionem ejus omnibus partibus subjectivis, sed non est dare unum subjectum primum
primitate perfectionis in qualibet sciencia, quia partes subjective alicujus primi subjecti
10 primitate adequacionis sunt eque prime primitate perfectionis, cum possint tales partes plures
esse equales perfective – sicut si de homine esset sciencia, homo esset primum subjectum
primitate adequacionis, nullum tamen esset subjectum primum primitate perfectionis in illa
sciencia, quia inter individua ejusdem racionis non est ordo essentialis perfectionis ;
verumptamen est secundum opinionem Aristotelis sed non meam, quia anima Christi et anima
Iude non sunt equalis perfectionis. Si tamen est aliqua sciencia cujus est dare primum
15 subjectum primitate adequacionis sicut aliquod genus subalternum vel generalissimum, in tali
sciencia est bene dare subjectum primum primitate perfectionis, quia partes subjective illius
subjecti primi primitate perfectionis habent essentialem ordinem in perfectione, cum sint
diverse species contente sub illo genere, et inter illas sit ordo essentialis perfectionis ; non sic
autem in sciencia in qua species specialissima ponitur subjectum primum primitate
adequacionis.

<Quid sit primum subjectum in qualibet sciencia>

20 Est autem diligenter inquirendum, habito quod in qualibet sciencia sit dare unum
primum subjectum, quid sit illud subjectum in qualibet sciencia. Sunt quinque opiniones seu
modi disparati assignandi primum subjectum in qualibet sciencia.

<1> Primus modus est iste : quod in qualibet sciencia illud est primum subjectum
quod est primum illa primitate triplici que est prius dicta, scilicet primitate originis,
25 perfectionis et cognicionis, sicut fuit dictum superius in tertia proprietate affirmativa subjecti
scibilis – fuit enim ibi dictum quod subjectum scibile est prius quidditate scibili hac triplici
primitate. <Contra> Sed contra istum modum assignandi primum subjectum sciencie arguitur
quia, licet in qualibet sciencia sit dare unum primum subjectum primitate originis, perfectionis
et cognicionis respectu quidditatis scibilis, non tamen respectu omnium que in illa sciencia
30 declarantur, quia non respectu parcium subjectivarum : pars enim subjectiva prior est
primitate perfectionis quam sit ejus subjectum primitate adequacionis, sicut inferiora sunt
priora suis superioribus. Tum eciam quia pars subjectiva est prior primitate perfectionis, ut
fertur a pluribus. Non ergo bene assignatur subjectum sciencie primum illud quod est primum
hac triplici primitate, quia iste tres primitates non compaciuntur se in eodem, quia quod est
35 primum primitate originis est posterius prioritate perfectionis, sicut inclusum est imperfectius
in includente.

<2> Secunda assignacio primi subjecti sciencie dicitur : quod illud est primum
subjectum sciencie quod est unum genus cognoscibile quod appropriat sibi unum modum
40 abstractionis in scienciis specificum. Racio hujus dicti est ista : quia diversitas abstractionis in
scienciis facit aliud et aliud genus cognoscibile ; quantumcumque cognoscibilia sunt pauca,

quantumcumque autem multa, si habeant unum modum abstractionis, faciunt unum genus et cognoscibile. Sciencie autem diversificantur secundum illud primum genus solum, ideo proprie vocatur unum genus solum unum genus cognoscibile quod in se et in suis partibus et in proprietatibus suis parcium habet unum modum abstractionis, et per consequens appropriat sibi unum modum specificum cognoscendi. Accipit enim principia sua intellectus aliquando per experientia sensuum sicut in naturalibus, vel per abstractionem ymaginacionis sicut mathematici, vel per actum intellectus differentem sicut in methaphysicalibus, vel per actum intellectus reflexi sicut in logycalibus, et sic diversificantur sciencie secundum diversum modum abstrahendi et accipiendi principia ; ergo concluditur quod primum subjectum sciencie erit unum genus cognoscibile quod sibi appropriat unum modum specificum abstractionis.

<Contra> Sed ista assignacio [1] licet sit possibilis et contineat veritatem secundum modum abstractionis intellectus convicti, non tamen intellectus simplicis, quia non intellectus separati : intelligencia autem separata non accipit principia sciencie ex experientia sensuum, nec per ymaginacionem abstractionis et fantasie, sed directe per actum intellectus, ergo in tali intellectu non fiet distinctio scienciarum per modum abstractionis ; et tamen in scienciis respectu cujuslibet intellectu oportet assignare primum subjectum, ergo iste modus est insufficiens assignandi primum subjectum. [2] Tum eciam quia, sicut idem objectum potest per diversas potencias vel sensaciones apprehendi – sicut sunt sensibilia¹ communia –, sic per diversas abstractiones et per diversos modos abstractionis, et sic idem subjectum et objectum pertinebit ad diversas sciencias, et sub eadem ratione respectu ejusdem passionis – quod inconveniens est apud te.

<3> Amplius autem assignatur tercio loco aliter ratio primi subjecti sciencie sic : illud dicitur esse primum in sciencia subjectum quod primo virtualiter continet totam noticiam habitus, et a nullo dependet in continendo. Primum enim subjectum virtualiter continet noticiam primi predicati, quia per se formaliter primo modo includit illud, sicut diffinitum includit diffinicionem formaliter ; subjectum autem et predicatum primum virtualiter continet noticiam tocius habitus, quia subjectum continet noticiam sui medii et passionis, et sic virtualiter continet quia a nullo dependet in continendo. Tale primum subjectum in sciencia assignatur.

– Sed nec iste modus assignandi primum subjectum sciencie videtur esse sufficiens, nec continet in omnibus veritatem. Certum est enim secundum Philosophum (primo *Posteriorum*) quod eadem sciencia est tocius et partis, ut trianguli et ysochelis ; veritatem autem noticie de passionibus parcium non continentur per se et primo virtualiter in ratione tocius, sicut risibilitas non continetur virtualiter in animalitate, sed tantum potencialiter ; ex continencia autem potenciali non potest intellectus deduci in noticiam veritatum potencialiter contentarum, sed que insunt partibus per rationem propriam non per rationem tocius cognoscuntur.

– Sed huic instancie ab assignante sic rationem primi subjecti potest sic faciliter responderi : quia Philosophus, quando dicit quod eadem est sciencia tocius et partis ut trianguli et ysochelis, intelligit quantum ad per se passiones tocius, quia ad eadem scienciam pertinet demonstrare habere tres de triangulo et ysochele, quod per idem medium probatur de

¹ sensibilia] sensibili E

utroque ; sed non intelligit quod sit eadem sciencia trianguli et ysochelis quantum ad per se
passiones proprias ysochelis que sibi per se et primo insunt, quia tunc esset eadem sciencia
entis et cuisulibet entis quantum ad passiones proprias cujuslibet entis, et sic non esset nisi
una sciencia – in eadem sciencia licitum est descendere sub subjecto, sed sub predicato
5 descendere prohibitum est omnino. Hec igitur instancia contra assignacionem est exclusa.

– Aliter igitur ostendetur quod predicta assignacio in omnibus non continet veritatem :
quia subjectum primum sciencie non videtur continere virtualiter totum habitum – quia, si fiat
descensus sub subjecto et non sub predicato, ad eadem scienciam pertinebit, et tamen primum
subjectum non continet virtualiter noticiam subjecti contenti sub eo quando fit descensus sub
10 subjecto, sicut triangulus non continet noticiam ysochelis. Amplius autem, si primum
subjectum sit illud quod primo virtualiter continet noticiam tocus habitus methaphisici,
sequitur quod pars subjectiva – scilicet Sortes – erit primum subjectum, quia formaliter
includit ens, et per consequens ejus noticiam et suarum passionum virtualiter continet.

<4> Quarta assignacio primi subjecti sciencie est ista : Illud vocatur primum
15 subjectum sciencie cui inest prima passio ; secundum autem subjectum dicitur prima passio,
que est subjectum sue proprie passionis, et sic illa propria passio secunda habet passionem, ita
erit subjectum ; sic consequenter de aliis.

<Contra> Sed nec iste modus videtur conveniens nec sufficiens, quia ista subjecta sic
assignata non videntur ad eadem scienciam pertinere – conclusio namque scientifica de
20 inherencia passionis prime ad subjectum et conclusio de inherencia secunde passionis ad
suum subjectum proprium non probatur nec demonstratur per idem medium, sed ad diversa,
quia cum medium demonstracionis sit diffinico subjecti ; alia autem est diffinico primi
subjecti et secundi subjecti, ergo et alie sciencie cum ibi per media demonstracionis
augeantur.

<5> Amplius autem est quinta et ultima assignacio primi subjecti, que talis est :
primum subjectum sciencie dicitur per comparacionem ad secundum. Primum autem
subjectum vocat Aristoteles – et alii philosophi qui de primo subjecto loquuntur – cui primo et
per se inest passio et convertibiliter in quantum tale universaliter, sicut accipit Philosophus
aliquid convenire alicui in primo *Posteriorum*, capitulo de universali : ut primum subjectum
30 de habere tres est triangulus, cum per se primo et convertibiliter et in quantum tale
universaliter inest ‘habere tres’ per racionem ejus omnibus aliis ; secundum est ysocheles,
tercium emodicus ysochelis ; – sic assignat primum subjectum ‘cui primo et per se inest
passio convertibiliter et universaliter et in quantum tale’.

Hec dicta sunt de racione et assignacione primi subjecti in universali, secundum quod
35 ars ista requirit – que universalis est et transcendens –, et intellectus tuus habere potest
racionem primi subjecti sciencie ad quodlibet primum subjectum, sciencie cujus faciliter
<postest> applicare.

<De racione subjectiva>

De racione subjectiva est aliquid inquirendum, et primo negative et secundo
affirmative.

<1> Quinque proprietates negativas de ratione subjectiva premittamus. [1] Prima quod non est aliquid per se superius ad subjectum, quia superius non est ratio inherendi passionem cum subjecto : sicut in sciencia que est de homine, ratio subjectiva non est animalitas, quia non est ratio inherendi medium demonstrandi risibilitatem de homine. [2] Secunda proprietas negativa est quod ratio subjectiva non est aliquid per se inferius ad subjectum, quia passio que in alia demonstratur sciencia non oritur de propriis principiis illius inferioris ad subjectum, nec inest sibi per se primo et convertibiliter ac universaliter : sicut sensibilitas non inest animalitati per humanitatem, quia potest reperiri animal sensibile sine humanitate, ergo humanitas non est¹ ratio subjectiva sensibilitatis² respectu animalis. [3] Tercia proprietas negativa est quod ratio formalis non est aliquid contractum per differentiam accidentalem, quia illud esset unum per accidens. [4] Quarta proprietas negativa est quod non est aliquid contractum per differentiam essencialem, quia tunc illud subjectum cum illa differentia essencialem contractiva ipsius esset ipsum inferius, sicut animal rationale est ipse homo (bene tantum habet dicere ‘animal inquantum rationale’ sicut ‘homo inquantum homo’). [5] Quinta proprietas negativa est quod ratio formalis subjectiva non est aliqua ratio attributalis vel passionalis que inest subjecto primo et per se perseitate secundi modi, [i] cum non faciat cum subjecto unum per se conceptum (loquendo logyce, non methaphisice). [ii] Tum secundo quia eadem ratione qua una passio attributalis esset ratio subjectiva, et alia, cum eque inmediate se habeat ad subjectum. [iii] Tum tercio quia nulla passio attributalis potest esse ratio inherencie omnium passionum demonstrabilium de subjecto, cum in subjecto sint³ multe passiones disparate que nullum habent ordinem essencialem ad invicem.

<2> Amplius autem, affirmative procedendo, de rationali formali subjectiva sunt tria dicta brevia. [1] Primum dictum est quod ratio formalis subjectiva est prior omni passione attributali demonstrabili de subjecto. Ratio hujus dicti est ista : quia mediat inter passionem et subjectum, cum sit medium concludendi passionem de subjecto et causa inherencie passionis ad subjectum. [2] Secundum dictum est quod est perfectior omni passione demonstrabili de subjecto. Ratio hujus dicti est ista : quia ipsam continet virtualiter, a priori, et conceptibiliter, et entitative seu realiter. [3] Tercium dictum, loquendo universaliter de ratione formali subjectiva realiter secundum quod ars ista requirit, se habet ad subjectum sicut abstractum ad concretum, sicut humanitas ad hominem, que non differunt nec formaliter nec realiter ex natura rei sed solum differunt ratione, quia ‘abstractum’ est nomen impositum ad significandum quidditates prout connotat prescisionem ab omni predicato posteriori per accidens et per se secundo modo, sicut ‘equitas est tantum equitas’ – ly ‘tantum’ excludit ab omni posteriori predicato, sive per se sive per accidens, sed non ab omni predicato priori, quia non ab omni predicato per se primo modo. Sed ‘concretum’ est nomen impositum ad significandum penitus quidditatem, sed non cum tali prescisione, nec connotat predicata sic prescisa per abstractum, sed est indifferens ad predicata per se et per accidens. Sic abstractum et concretum <different> in connotato et obliquo, sed omnino sunt idem in recto. Ratio ergo formalis subjectiva se habet ad subjectum sicut abstractum ad concretum, et quia ars ista est universalis, inquirens de ratione formali subjectiva in communi, que omni ratio formali

¹ humanitas non est] non humanitas est *E*

² sensibilitatis] sensualitatis *E*

³ sint] sunt *E*

subjective subjecti cujuslibet sciencie convenit, intellectus applicet illa ad suum propositum, et si sibi convenient omnes ille proprietates negative et affirmative, bene est assignata ratio formalis subjectiva ; si autem in aliquo deficient, jam non est bene assignata – sunt autem in arte quedam principia que debent cuilibet convenire.

5

<De subjecto methaphisice>

Postremo autem in ultimo tractatu hujus libri primi *Methaphisice* stabilire oportet subjectum hujus methaphisice : quid est illud, et quidditatis omnino primo prime per se – primitate predicacionis – per se principia intrinseca (si que sunt) et per se passiones querimus.

10 Ideo ens inquantum ens necessarium est stabilire pro subjecto et pro primo subjecto hujus artis, et entitas est ratio formalis subjectiva.

<An proprietates negative subjecti sibi convenient>

Adhuc autem magis explicite tractande sunt ille proprietates septem negative subjecti applicande, et videndum per ordinem si aliqua sibi deficiat : iste est artificialis modus inquirendi naturam subjecti in hac arte – tu consimiliter in aliis scienciis facias, nichil penitus omittendo de necessariis proprietatibus ad subjectum, incipiendo autem per ordinem ab istis
15 proprietatibus negativis. Palam autem quod sex sibi conveniunt : <1> prima quod ens inquantum ens non est aliquod prohibitum, quia tunc omne per se contentum sub ente inquantum ens esset ens prohibitum, quia quidquid per se includit aliquod prohibitum necessario est ens prohibitum. <3> Tercia¹ proprietas negativa est quod non repugnat sibi non esse aliquod unum per accidens, quia tunc omne per se includens ens inquantum ens esset ens
20 per accidens. <4> Quarta proprietas negativa sibi non repugnat (non esse ens in anima), quia ens inquantum ens est una quidditas ut prescindit ab omni esse in anima, indifferens ut dicitur inferius ad ens in anima et ad ens extra animam. <5> Quinta proprietas negativa sibi non repugnat (quod <non sit> corruptibile) : ens non² potest esse omnino nichil prout ly ‘nichil’ opponitur tam actuali existencie quam eciam quidditati. <6> Sexta proprietas negativa sibi
25 non repugnat (scilicet quod non sit demonstrabile), quia cum ens inquantum ens sit omnino prima quidditas, ipsa <non> est demonstrabilis a priori. <7> Septima proprietas negativa sibi non repugnat (scilicet quod non sit incommunicabile) quia ens est omnibus universaliter communicabile, nec est aliud³ quod possit.

<De univocitate entis inquantum ens>

30 Restat ergo diligenter inquirere de secunda proprietate negativa si repugnet enti inquantum ens : secunda autem proprietas negativa subjecti in communi est quod subjectum non est equivocum sed univocum.

¹ tertia] secunda *E. Même décalage pour les suiv.*

² non] nec *E*

³ aliud] aliquid *E*

Et primo de ente est ponenda una brevis distinctio, et postea membra divisionis sunt exequenda. <1> ‘Ens’ autem est nomen quod potest imponi ad significandum omne positivum quod est extra nichil, sive sit ens reale sive rationis, sive sit directe in predicamento, sive per reductionem, sive extra predicamentum. <2> Alio modo possumus loqui de significato hujus nominis ‘ens’ prout est impositum ad significandum non omne positivum quod est extra nichil, sed ad significandum unam determinatam rationem seu quidditatem connumerabilem contra alias rationes et quidditates. De significato igitur ‘entis’ prout accipitur primo modo est primo inquirendum, si possit esse univocum an non, postea inquiretur de significato ejus in secundo.

10 <Primo modo> De significato entis primo modo accepti sunt quinque conclusiones.
<1> Prima sit ista : quod ens sic acceptum non est univocum, et per consequens non potest esse subjectum hujus methaphysice nec cujuscumque alterius sciencie. Arguo igitur sic : omne univocum dicit aliquam rationem unam determinatam connumerabilem et contrahibilem contra alias derterminantes ; sed ratio entis sic accepti non dicit unam rationem
15 determinatam connumerabilem et contrahibilem contra alias, nec unam quidditatem nec unum positivum, et ideo non est univocum. Minor propositio probatur, quia cum significatum entis, ut dictum est, sit omne positivum et omnis ratio et¹ quidditas, quero per quid posset contrahi et determinari ; non per aliquod positivum, quia contraheretur per seipsum vel per aliquod sui, cum sit omne positivum ; aut contraheretur per nichil, quod est impossibile. Tum, cum ens sic
20 acceptum sit nomen ad significandum decem predicamenta (videlicet substantiam, qualitatem, et sic de aliis), per ista contrahi non potest, cum contrahens semper sit extra rationem et significatum contrahibilis : nam si ‘animal’ esset impositum ad significandum omne positivum quod est infra genus animalis in quolibet contento sub eo, ut animalitate, racionabilitate, vel equinitate (et sic de omnibus contentis infra genus animalis), animal non
25 esset univocum ad ista, quia significatum animalis non posset contrahi ; si enim animal contraheretur, quero per quid : non per rationale nec irrationale, quia ista sunt significati ‘animalis’, cum tu dicis quod ‘animal’ significat omnia que sunt infra genus animalis. Eodem modo conformiter est dicendum de substantia, id est de hoc nomine ‘substantia’ : quod si esset impositum ad significandum omne positivum quod est infra genus substantie, non
30 posset esse univocum illis contentis, cum diceret omnes rationes eorum, nam ratio substantie contracta per aliquid inferius non contraheretur per aliquid additum, sed coincideret cum contrahente in idem re et racione quidditativa. Exemplum : ponamus quod *a* sit impositum ad significandum centum lapides – quid addunt duo illorum lapidum ad illum centenarium ? nichil penitus : jam enim essent centum et duo lapides si aliquid adderent. Sic, si substantia
35 contraheretur per aliquid quod clauderetur infra suum significatum, non contraheretur per aliquid additum, sed coincideret cum illo per quod contraheretur in idem, licet non convertibiliter et adequate, sicut nec totum coincidit cum parte adequate et convertibiliter – sicut nec duo lapides illius centenarii coincident cum illo centenario convertibiliter et adequate, semper tamen est verum dicere quod illi duo nichil addunt ad illum centenarium,
40 nec in re extra, nec in conceptu quantum ad racionem objectalem : nam si intellectui tuo obiciantur primo centum lapides objective, patet manifeste quod nichil secundo intellectui obicitur objective, sed illud idem, licet non convertibiliter et adequate. Sic autem est de

¹ et] est *E*

ratione entis in ista significacione, prout est impositum ad significandum omne positivum : quod non est contrahibile per aliquid additum nec in re extra, ut patet per exemplum de centum lapidibus – quid enim adderent homo et asinus ad omne positivum extra animam ? – Patet quod nichil, cum claudantur infra ambitum positivi, nec addunt aliquid in conceptu, quia
5 si omne positivum quod obiciebatur primo intellectui, si postea obicitur homo et asinus, nunquid tunc obicitur aliquid quod prius non obiciebatur ? – Patet quod non, sed illud idem, licet non convertibiliter et adequate.

Ex hiis omnibus concluditur quod ens in ista significacione non potest esse univocum, cum non sit contrahibile per aliquid additum, ymmo coincidit cum omni positivo re et ratione
10 (ut visum est), nullo penitus addito, sicut pars nichil addit ad suum totum. Patet etiam quod ‘ens’ non dicit aliquam rationem determinatam connumerabilem contrahibilem contra alias que sunt extra rationem ejus, cum ratio sua et quidditas claudat omnem rationem infra se, cum significatum ejus (ut dictum est) sit ‘omne positivum’. De ista significacione entis loquitur Porphyrius in libro de *Quinque universalibus*, ubi dicit « Si quis omnia encia vocet
15 equivoce, nuncupabit », et in hoc verum dicit accipiendo ens ut sic impositum est ad significandum omne positivum ; similiter sic utebatur Aristoteles contra Parmenidem et Mellissum, quando dicit quod ‘primum principium omnium contra eos est quod ens multipliciter dicitur’ ; similiter in 8^o, ubi dicit quod ens ‘descendit in substantiam et accidens nullo penitus addito’, et in pluribus aliis locis.

<2> Secunda conclusio sit ista : quod ens in ista significacione non habet aliquas
20 passiones proprias. Hoc probatur quia omnis passio est extra rationem quidditativam diffinitivam subjecti, cum sit posterior subjecto origine, natura et perfectione, tum etiam quia subjectum ponitur in ejus diffinitione ut additum ; nichil autem potest esse extra rationem entis (ut dictum est), nec ratio entis potest alicui addi, nec aliqua possunt sibi addi, cum ens
25 significet omnia, et sua ratio et quidditas sit omnes rationes et quidditates.

<3> Tercia conclusio sit ista : quod ens non habet differencias contrahentes. Hoc
probatur quia contrahens semper est extra rationem contrahibilis, sicut differencia est extra
30 rationem generis : differencia enim per se non includit genus, sicut actuale non includit potenciale, nec forma materiam ; nulla autem differencia potest esse extra rationem entis, ut dictum est, ergo ens non potest habere aliquas differencias contrahentes.

<4> Quarta conclusio sit ista : quod ens predicatur quidditative de omnibus
passionibus, accipiendo ‘predicari quidditative’ et ‘formaliter’ prout predicatur idem de
seipso, nullo penitus addito, licet non convertibiliter et adequate. Ratio autem entis in ista
35 significacione est idem cum omnibus passionibus, quia non habet passiones, ut dictum est in secunda conclusione hujus capituli, sed predicatur quidditative de suis omnibus passionibus omnium inferiorum, et de illis passionibus de quibus inquit Aristoteles in sua *Methaphisica* quas convenienter enti in quantum ens attribuimus, licet non enti in ista prima significacione, sed in secunda – ut statim videbitur –, cujusmodi sunt unum, bonum, verum et sic de aliis.

<5> Quinta conclusio quod ens in ista significacione predicatur quidditative de ultimis
40 differenciis, ymmo universaliter de omnibus differenciis. Hec probatur sicut quarta : nulla enim differencia potest esse extra rationem entis sic accepti, et ista significacione utebatur

Aristoteles in 3^o *Methaphisice* sue, cum arguit ‘genus non predicatur de aliqua differentia, ens predicatur de differentiis, ergo ens non est genus’. Palam autem quod in maiori non accipiebatur predicari realiter et ydemptice tantum, sed formaliter et quidditative, alias propositio ejus esset falsa, quia genus bene predicatur de differentia realiter, cum eadem
5 realitate reantur ; ergo accipiebat ibi predicari quidditative, sic quod ratio differentie, cum sit actualis et determinans et contrahens, necessario oportet quod sit extra rationem generis, cum sit potencialis, determinabilis et perfectibilis a differentia, ergo similiter in minori accipiebatur predicari quidditative et formaliter, cum dicitur quod ‘ens predicatur de differentiis suis’.

10 Iste enim quinque conclusiones sunt posite de significacione entis primo modo accepti. Cum igitur occurrerit quod proponetur tibi questio de ente, diligenter videas quod tuus intellectus sit distinctus primo de significato entis, ut scias de quo significato propositiones intendit querere, et tu eciam respondere, quia secundum significatum entis in quo questionem recipies, oportet te dicere consequenter. Et ad ista duo significata sequuntur opposita et
15 diversa, sicut videbis clarius cum de secundo significato inquiremus.

<Secundo modo> Nunc autem de ente in secunda significacione est inquirendum, prout est impositum ad significandum unam rationem determinatam connumerabilem contra alias rationes contrahentes, si sit quidditas univoca an non. Et <1> prima inquisicio que occurrit circa entis univocationem sic accepti est si quidditas entis sit quidditas univoca ad decem
20 predicamenta, <2> secunda an sit univoca enti reali vel rationis, <3> tertia an prime intelligencie et omnibus aliis intelligenciis et omnibus entitatibus, <4> quarta an predicetur quidditative de suis propriis passionibus, <5> quinta an predicetur quidditative de suis propriis differentiis contrahentibus ipsum. Hiis enim discussis, erit materia de univocatione entis sufficienter explicata.

25 <1> Pro prima inquisicione sit [i] ista prima propositio quod quidditas entis est univoca decem predicamentis. Ratio hujus dicti est ista : [i] quia sibi competit ratio diffinitiva predicati univoci superius positi, scilicet quod ‘nomen est commune et ratio substancie secundum illud nomen est eadem’ – ens autem predicatur de decem predicamentis secundum unum nomen et secundum rationem unam et eandem, ergo fertur quod sit univocum. [ii] Tum
30 secundo quia predicamenta accidencium possunt causare in intellectu aliquem conceptum de substancia vel de per se incluso in substancia, ergo oportet quod illud inclusum in substancia contineatur in illis vel virtualiter, quod est falsum, vel formaliter, et sic est propositum, quia illud inclusum erit idem in substancia et accidente, cum sit formaliter et quidditative inclusum in utroque. [iii] Tum eciam quia intellectus certus de quolibet positivo quod est in
35 predicamento – quod est ens –, dubius tamen est in quo predicamento existat ; ergo quidditas entis de qua intellectus est certus cum eam concipiat est alia a quidditatibus predicamentorum de quibus dubitat si eque concipiat, aut non est eis communis et eadem, quia si postea¹ illas quidditates predicamentorum distincte de quibus erat dubius concipiat, manet idem conceptus quidditatis entis qui prius erat, ergo eadem quidditas concipitur nunc quam prius
40 concipiebatur ; aut quidditas entis una que prius² erat indivisa ut prescindebat a quidditatibus

¹ postea] non leg. E

² q. e. u. q. p.] p. q. e. u. q E

predicamentorum de quibus erat dubius, igitur nunc cum concipiat eandem quidditatem entis, concipiet eam unam et indivisam in illis quidditatibus predicamentorum postquam de illis quidditatibus sit certus ; ergo illa quidditas entis est eis univoca et inclusa in ipsis.

<Dubia> Sed hic oriuntur multa dubia. [i] Primum : quod predicamenta non erunt primo diversa sed differencia, quia aliqua indistinguencia, quia in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, nec erunt simpliciter simplicia sed resolubilia. [ii] Secundum dubium : quod non erunt predicamenta generalissima, cum supra sit aliquod quidditativum superveniens, sicut quidditas entis (sicut dicis), cum per se primo modo predicetur de ipsis quidditative. [iii] Tercium dubium est quod, cum ens predicetur quidditative de decem predicamentis in quid et in plus, quomodo poteris evadere quod non sit genus ? [iv] Quartum dubium est per quem modum descendit in decem genera, et per quid contrahitur : an per modos intrinsecos, an per differencias essenciales ? Ad utrumque enim sequitur magnum inconveniens, ut dicitur. [v] Quintum dubium : quia videtur quod omne individuum generum accidentium sit per se et esencialiter dependens a substantia, unde dependencia aptitudinalis est demonstrabilis de eo, ergo nullum individuum ejusdem rationis potest esse in substantia et accidente ; si autem ens esset univocum substantie et accidenti, individuum entis in substantia et accidente ejusdem rationis esset, et per consequens quidquid esset demonstrabile de uno esset demonstrabile de altero, et ultra, si dependencia essencialis esset demonstrabilis de individuo entis quod est in accidente, et de individuo entis quod est in substantia erit demonstrabile. Idem argumentum potest fieri de independencia entis individui in substantia : quod erit demonstrabilis de individuo entis quod est in accidente.

<Responsiones> Ad ista dubia est ordinate respondendum. [i] Ad primum, cum dicitur quod ‘predicamenta non erunt primo diversa, nec simpliciter simplicia sed¹ resolubilia’, respondeo quod predicamenta esse primo diversa potest intelligi dupliciter : [a] vel quod in nullo sint idem encia, nec in aliquo ex natura rei conveniencia – et sic non est concedendum, quia necessario conveniunt in isto predicamento univoco, scilicet in quidditate entis, et ideo nec sunt simpliciter simplicia nec omnino irresolubilia. Sed potest dici quod habent conceptus simpliciter simplices, quia illa que immediate includunt habent conceptus simpliciter simplices, sicut primum contrahibile et primum contrahens ; dicuntur eciam simpliciter simplicia respectu inferiorum que resolubilia sunt in conceptus iterum resolubiles. [b] Secundo possunt dici primo diversa quia primis omnino differenciis primo diversa sunt constituta et diversa.

[ii] Ad secundum dubium, cum dicitur quod ‘non erunt generalissima, cum habeant super se predicatum quidditativum –sicut ens – generalius ipsis, si ens non poneretur esse genus ad decem predicamenta’, faciliter responderetur [a] quod essent genera generalissima, licet non predicata generalissima, quia nullum genus superveniens haberent licet aliquod predicatum communius vel generalius haberent. Utrum autem ens habeat rationem generis ad .x. predicamenta statim patebit in solucione tercii dubii. [b] Aliter autem dicuntur generalissima quia sub genere generalissimo immediate contenta, et nullum genus subalternum includencia, sed tantum genus generalissimum.

¹ sed] nec E

[iii] Ad tertium dubium, cum dicitur quod, ‘cum ens predicetur quidditative de decem generibus et in quid, et in plus se habeat, difficile erit evadere quin sit genus’, dicitur quod licet sit difficile, tamen non est impossibile nec prohibitum nec contradictionem includens. Ad
5 cujus evidenciam debes diligenter advertere quod ratio quidditativa generis habet istas
necessario sequitur finitas tanquam gradus ejus seu modus intrinsecus ; [b] secundo quod
habeat rationem partis potencialis et conponibilis cum differencia actuante et perficiente ;
omne enim predicamentum et per se contentum in predicamento necessario est finitum ; ex
hoc sequitur quod nullum infinitum ponitur in predicamento cum non habeat rationem
10 partis – verum est de infinito simpliciter quod non habet rationem partis simpliciter, ut
habetur in secundo libro *Theologie*, capitulo de infinito – : solum enim finitum potest esse
pars alicujus totius, nullum enim [in]finitum potest habere rationem partis, quia totum est
maius sua parte, infinito nichil est maius ; illud enim quod ex se nec est finitum nec infinitum
non potest habere rationem partis, ergo sola finitas per se consequens aliquam quidditatem
15 stat sibi quod potest habere rationem partis, et per consequens quod potest habere rationem
conponibilis et potencialis seu conponibilitatis et potencialitatis ; ens in quantum ens non
determinat sibi finitatem nec infinitatem, nec perseitate primi modi nec perseitate¹ secundi
modi, nec tanquam modum ejus intrinsecum necessario consequentem rationem ejus
in quantum ens, sed omnino prescindit et abstrahit a finitate et infinitate que sibi per accidens
20 insunt sicut modus, vel sicut aliquid contrahens contrahibili ; ex hoc patet manifeste quod ens
non potest habere rationem generis.

Sed adhuc remanet difficultas, quia [a] cum per te quidditas contrahibilis per
differencias esenciales, que secundum suam rationem formalem determinant sibi finitatem
tanquam gradus ejus intrinsecum et aliquid consequens et annexum necessario rationi ejus
25 formali, habeat proprie rationem generis, [b] cum enti finito (eciam secundum te) quod est
commune decem predicamentis ista convenient, sequitur quod decem predicamenta habebunt
aliquod genus superveniens. Licet ergo tu possis evadere quod ens in quantum ens non sit
genus ad decem predicamenta propter carenciam gradus finitatis quem sibi non determinat²,
ens tamen finitum commune ad decem predicamenta erit genus ad decem predicamenta. –

30 Responsionem quere :

Ens enim dividitur in ens quantum et in ens non-quantum ; ens quantum dividitur in decem
predicamenta ; ens non-quantum postea dividitur in ens finitum et ens infinitum ; ens autem
finitum dividitur in decem predicamenta.

– Et si arguas quod, si ens finitum et limitatum dividatur in decem predicamenta,
35 quomodo salvare poteris quod relacio non sit finita formaliter vel infinita, cum per se includat
(secundum te) ens finitum et limitatum ?

– Ad hoc autem potest dici quod aliquid dici ‘formaliter finitum’ vel ‘infinitum’ potest
habere duplicem intellectum : [i] uno modo quod finitas et infinitas consequuntur tanquam
gradus et modus intrinsecus formale constitutum alicujus, [ii] vel quod consequuntur
40 potenciale contrahibile per se inclusum in eo. Exemplum : homo posset dici formaliter finitus
vel quia finitas per se et formaliter consequeretur rationale tanquam modus intrinsecus ejus,

¹ perseitate...perseitate] perseitatem...perseitatem E

² determinat] determinant E

quod est formale constitutum hominis alicujus [i], vel quia consequeretur naturam generis, utpote animalitatem, vel utrumque [ii] – sic omnia predicamenta esse¹ ‘finita formaliter’, prout finitas se tenet ex parte potencialis contrahibilis et per se quidditative inclusi in ipsis [ii], est omnino necessario concedendum, sed predicamenta esse ‘finita vel infinita formaliter’
5 prout finitas consequitur formalem differentiam constitutivam cujuslibet predicamenti [i] quantum ad tria prima genera est concedendum – scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem –, sed quantum ad quartum genus relacionis omnino est negandum ; de aliis sex generibus sub dubio relinquitur, quia forte idem est judicandum de aliis respectibus extrinsice advenientibus sicut de relacione ; predicamentum ergo relacionis bene est ‘formaliter finitum’
10 quantum est ex parte potencialis [ii], sed non est ‘formaliter finitum’ quantum est ex parte differentie formalis ipsum contrahentis et dividens [i], descendendo per differentias usque ad ultimam differentiam individualem.

– Et si dicas quod : Differentia constitutiva predicamenti relacionis, vel quecumque alia differentia generis divisiva vel constitutiva in illo genere, non habet secundum suam
15 rationem formalem finitatem vel infinitatem tanquam modum ejus intrinsecum. Quomodo poterit componere cum genere quod contrahit et habere rationem partis, nec <esse> componibilis cum aliquo, nisi rationem ejus formalem per se consequatur finitas ? Per hoc enim dixisti quod entitas non habet rationem generis, cum non habeat rationem partis propter carenciam finitatis que per se non consequitur eam tanquam modus intrinsecus ejus,

– his potest dici quod conceptus relacionis proprie non est compositus ex pluribus
20 partibus, cum formale constitutum ejus non habeat rationem partis, licet sit resolubilis in contrahibilem et contrahentem : quia licet ejus potenciale sit contrahibile et componibile quantum est ex se et habeat² rationem partis, non tamen formale constitutum ejus. Et hinc est forte quod philosophi posuerunt quod relacio non componebat cum aliquo – sicut ‘album simile’ non est compositum magis quam ‘album’ : et ratio est quia ly ‘relacio’ ex parte
25 potencialis sit finita et per consequens componibilis, non tamen ex parte constitutivi formalis. Quodlibet enim genus in quantum includit principium potenciale finitum et limitatum est finitum, non autem in quantum includit differentiam, nisi tantum tria genera³.

[iv] Quartum dubium de contractione entis ad decem prima predicamenta non impedit.
30 Cum enim queritur ‘Per que contrahitur ens ?’, dicuntur ista tria per ordinem : [a] primum, quod contrahitur per aliquid additum, quia semper contrahens est extra rationem et extra naturam contracti, sicut differentia extra rationem generis et naturam, et est aliquid additum (quia nichil contrahit se). [b] Secundum dictum : quod non contrahitur per modos intrinsecos primo et per se, quia – sicut alias dicitur – illi non variant speciem et rationem formalem
35 constituti, contrahencia autem decem predicamentorum variant rationem formalem ipsorum, cum sint genera diversa. [c] Tercium dictum : quod ens contrahitur per differentias formales que sunt per se divisive entis et constitutive decem predicamentorum.

[v] Quintum dubium non concludit, cum dicitur quod ‘individuum entis in substantia et in accidentibus sunt ejusdem rationis, et per consequens, si unum est dependens

¹ esse] essent *E*

² habeat] habet *E*

³ sc. substantia, quantitas, qualitas

essencialiter, et aliud, quia habebunt passionem ejusdem rationis – ergo vel ambo individua erunt dependencia essencialiter, vel independencia esencialiter. Ad istud dubium respondetur, et sunt tria dicta. [a] Primum : quod quidditas entis per se inclusa in accidente non dependet esencialiter a substantia sicut accidens a subjecto, sicut nec aliquod superius
5 est subjective in suo per se inferiori. [b] Secundum dictum : quod individuum entis, sive in substantia sive in accidente, abstrahit ab ‘esse in se’ et ab ‘esse in alio’, sicut et ipsa quidditas entis. [c] Tercium dictum : quod non est universaliter verum quod quidquid per se inest perseitate secundi modi, et quidquid est demonstrabile de uno individuo, et per se inest <et> est eciam demonstrabile de alio ejusdem rationis, quia non est verum necessarium nisi
10 quantum ad illa predicata que per se insunt ratione ejus¹ quidditatis eis communis, et que per se insunt illi quidditati communi et primo ; multa autem predicata secundi modi insunt eis ratione proprie difference individualis, nec oportet quod talia predicata et per se passiones sint eis communes, sicut² nec difference individuales ex quibus tales passiones oriuntur. Sic in proposito potest dici quod dependencia essentialis ad substantiam potest per se inesse
15 individuo entis in accidente ratione difference individualis proprie que non inerat divisioni entis in substantia, licet ista individua sint ejusdem rationis, quia talis dependencia non inest ratione predicati communis, sed ratione difference contrahentis.

Ista igitur quinque dubia contra univocationem entis ad decem predicamenta sunt exclusa, ergo concluditur quod ens inquantum ens est univocum ad illa.

20 [2] Ens inquantum ens dicit unam rationem determinatam connumerabilem contra alias – sit hec una propositio secunda. Hec namque probatur ex prima, quia ex quo est quidditas univoca decem predicamentis in qua conveniunt, et in eis est alia quidditas in qua differunt, sequitur necessario quod hec ratio non sit ista, sed numeratur contra alias.

– Et si dicas quod : Hoc nomen ‘ens’ est impositum ad significandum ‘omne positivum quod est extra nichil’, et quidquid continetur in quolibet predicamento, et non ad
25 significandum ‘unam quidditatem connumerabilem contra alias’,

– potest dici quod non oportet multum contendere in nominibus sed de significatio nominum tantum : nam et si ens sit impositum secundum *a* ad significandum ‘omne positivum quod est extra nichil’, potest tamen secundum *b* imponi ad significandum unam
30 quidditatem determinatam modo jam dicto. Et si fiat vis de hoc nomine ‘ens’ et nolueris³ quod ista ‘quidditas determinata et prescisa et connumerabilis contra alias’ vocetur ‘ens’, vocetur ‘*b*’ vel ‘quidditas prima et communissima’ que sit reperibilis univoce in eo quod est extra nichil, quia de conceptu communissimo univoco est sermo.

35 [3] Ad hanc secundam propositionem statim sequitur tertia, scilicet : Distinctio ex natura rei stat cum ydemptitate reali. Prima namque concessa habetur secunda, ideo ab univocatione entis ad investigandum distinctionem formalem est incipiendum : habito enim quod aliqua plura univocantur in aliqua quidditate communi et distinguuntur in suis

¹ ratione ejus] ejus ratione *E*

² sicut] sive ? *E*

³ volueris] nolueris *E*

rationibus propriis, ergo necessario inter illud commune et illa propria ratione erit aliqua distinctio vel non-ydemptitas.

[4] Ad istas tres priores propositiones sequitur quarta, scilicet quod ens inquantum ens potest habere aliquas proprias passiones que sunt connumerabiles contra rationem entis, distinctas ex natura rei ab illa.

[5] Amplius autem sequitur quinta propositio ex istis, scilicet quod ens inquantum ens habet diferencias contrahentes, quia nullum predicabile de pluribus ‘in quid’ descendit in illis nisi per aliquid contrahens : cum de se non sit¹ hoc, ideo necessario oportet quod per aliquid additum fiat hoc.

Sed oritur ex dictis dubium magnum : si primi conceptus determinantes sint per alios conceptus constituti per se determinabiles, sic quod ex illo primo determinabili et alio ipsum determinante constituatur unum aliquod per se. – Ad istud dubium respondetur primo sic quia, si sic ponatur, tunc sequerentur ista inconveniencia : primum est quod iste conceptus sic constitutus non esset inclusus in aliquo predicatum, cum non includeret per se primum contrahibile alicujus generis nec per se predicacionem entis inquantum ens, quia sicut ens non predicatur ‘in quid’ de primo contrahente, sic nec de determinante illius primi determinantis, ergo nec de constituto ; ergo ille conceptus resolutorius constitutus ex duobus determinantibus constituet per se unum genus generalissimum et unum aliud predicamentum a decem predicamentis Aristotelis, cum non haberet supra se aliquod predicatum superveniens ; ideo nullo modo posset includi infra coordinacionem alicujus predicamenti. Idem videtur de quacumque alia diferencia contrahente, ideo concluditur quod nulla est contrahibilis per se, sed per accidens. – Forte dices quod continetur sub predicamento, quia formale constitutum predicamenti includit².

<2> Ens inquantum ens est quidditas univoca enti reali et enti rationis, et per ens rationis non intelligo ens in anima, sed ens quod habet esse-cognitum in cognoscente, vel aliquod derelictum et sequela talis esse. Hoc probatur quia primum principium ita verificatur sub distinctione de ente rationis sicut de ente reali, ergo subjectum primi principii – quod est ens inquantum ens – reperitur in ente reali sicut in ente rationis, quia non reperitur propria passio sine suo subjecto ; ‘esse vel non-esse’ est propria passio per se disjuncta entis inquantum ens.

Utrum autem ista passio disjuncta ‘esse vel non-esse’ de quolibet habeat pro subjecto adequato quidditatem entis inquantum ens ut prescindit ab omni alia quidditate, et ab omni posteriori, et ab omni positivo an non, dubium est, sed hujusmodi dubium solvere non est presentis speculationis, sed differatur usque ad tractatum de passionibus entis disjunctis ; forsitan enim ibi dicetur quod subjectum adequatum et convertibile primi principii et aliorum passionum disjunctarum non est quidditas entis inquantum ens ut prescindit ab omni posteriori : quia sicut passiones entis – ut ibi dicetur – et alie passiones posteriores fundant

¹ sit] fit ?

² voir s’il y a la suite dans un autre manuscrit

propriam bonitatem, unitatem et veritatem, sic fundant hanc passionem disjunctam affirmationem vel negacionem, scilicet ‘esse vel non-esse’ ; igitur ista ratio de univocacione primi principii non concludit sufficienter univocacionem primi subjecti.

Ponatur igitur aliter ens esse univocum enti reali et enti rationis, scilicet per illas tres rationes per quas fuit probatum quod esset univocum decem predicamentis : per illam de conceptu certo et dubio, per viam etiam contradictionis, et cognicionis – quia quodlibet objectum reale extra potest causare aliquem conceptum de ente rationis, ergo oportet quod contineat aliquid per se inclusum in ente rationis vel virtualiter, quod est falsum, vel formaliter, quod est propositum.

<Dubia> Sed hic oriuntur dubia. [1] Primum : quod ens rationis est ens diminutum et secundum quid, ens reale est verum ens et simpliciter ; [2] secundum : quod in ente reali nichil includitur quod sit minoris perfectionis quam ens rationis, quia semper inclusum est minoris perfectionis quam includens ; [3] tertium dubium : quia tale ens rationis abicitur a consideracione methaphisici, quod non fieret si ens esset¹ univocum enti reali et enti rationis.

Ad ista dubia per ordinem respondetur. [1] Ad primum, cum dicitur quod ‘ens rationis est diminutum et ens secundum quid in comparacione ad ens reale’, dicitur quod licet differentia contrahens ens ad ens rationis sit aliquid diminutum et imperfectum respectu differentie contrahentis ens ad ens reale, ipsa tamen quidditas entis ut prescindit ab illis contrahentibus eque perfecta est in ente rationis sicut in ente reali, cum sit una penitus indivisa in ambobus – sicut, licet differentia contrahens ens ad accidens sit diminuta respectu differentie contrahentis ens ad substantiam, tamen quidditas entis ut prescindit ab illis contrahentibus eque est perfecta in accidente sicut in substantia, cum sit penitus indivisa. [2] Secundum dubium non concludit. Supponit enim unum falsum : quod ‘nichil per se sit inclusum in ente reali quod sit minoris perfectionis quam ens rationis’, quia sicut non repugnat substantie aliquid per se includere quod sit minoris perfectionis quam relacio, sicut ens inquantum ens quod est imperfectius ipsa relacione (sicut inclusum suo includente), sic in ente reali aliquid potest per se includi quod erit minoris perfectionis quam ens rationis. [3] Ad tertium dubium, cum dicitur quod ‘ens rationis abicitur a consideracione methaphisici’, responditur quod hoc non est propter univocacionem entis ad ens reale et rationis, sed quia methaphisicus est artifex universalis et transcendens atque primus philosophus, ideo per se passiones entis inquantum ens inquirens, abicit a sua consideracione – et bene – omnia contenta per se sub ente quantum ad eorum per se proprias passiones, quia ad ipsum non pertinet inquantum methaphisicus demonstrare per se passiones nisi entis inquantum ens, et demonstrare per se proprias passiones inferiorum sub ente non pertinet ad eandem scienciam – ut dicitur inferius, libro secundo hujus *Methaphisice*, capitulo de subalternacione scienciarum ; ergo abicit a sua consideracione – et bene – ens rationis quantum ad suas passiones proprias, non autem quantum ad passiones entis inquantum ens que insunt per se non primo.

¹ esset] esse *E*

<3> Amplius autem de ente inquantum ens, si sit predicatum univocum prime intelligencie et omnibus aliis : an hoc contradictionem implicet perscrutandum est. Ens inquantum ens esse univocum primo simpliciter et omnibus posterioribus nullam includit contradictionem, ymmo verum necessarium, sicut fertur : hoc probatur per easdem rationes
5 per quas probata est univocatio entis inquantum ens ad decem prima genera, specialiter per illa de causacione noticie de prima intelligencia in intellectu nostro, que fit a natura sensibili – seu causatur, quia conceptus entis potest causare –, per quam intelligo aliquid positivum in prima intelligencia ; ergo oportet quod illud positivum in natura sensibili sit contentum vel virtualiter vel formaliter, non virtualiter ut patet, quia nichil continet virtualiter quod sit in
10 deo, ergo formaliter – et sic propositum. Idem dicendum est consequenter de omnibus transcendentibus – sicut entis passionibus –, de substantia, et de aliis pluribus que predicantur univoce, secundum nomen et secundum unam rationem formalem se tenente ex parte rei, de prima intelligencia et de omnibus aliis positivis – intelligo uniformiter secundum illam ydemptitatem de qua dictum est supra quomodo ratio univoci debet esse una in suis
15 univocatis.

<Dubia> Sed hic oriuntur multa dubia. [1] Primum est : Per quem modum potest contrahi quidditas entis ad primam intelligenciam ? [2] Secundum : quia videtur quod prima intelligencia non est simpliciter simplex, ymmo composita, cum sit resolubilis in conceptum potencie contrahibile et actuale et contrahentem. [3] Tercium dubium : quia ista quidditas
20 entis, cum sit prior natura ipsa prima intelligencia et sit de se indeterminata passive ad sua posteriora, non determinatur ad aliquod illorum per se nisi ab aliquo priori determinante ipsam, quia non potest seipsam determinare cum sit mere indifferens ad omnia sua posteriora, nec ab aliquo simul cum ea, nec ab aliquo posteriori potest determinari – ergo oportet quod determinetur ab aliquo priori prima intelligencia et omni alio per se contento sub ente ; nichil
25 autem est prius prima intelligencia et quidditate entis, cum sit communissima. [4] Quartum dubium oritur ex parte necessitatis prime intelligencie : quidditas enim communis prime intelligencie et aliis aut de se est necesse-esse, aut de se non est necesse-esse ; si sit necesse-esse, tunc in quolibet erit necesse-esse, ergo in quolibet positivo includetur aliquid quod erit necesse-esse – quod est impossibile ; si autem dicas quod ex se non est necesse-esse, cum sit
30 parcialiter constitutiva et per se inclusa in prima intelligencia, sequitur quod prima intelligencia non erit ex se necesse-esse, quia constitutum non est magis necesse-esse quam constituencia. [5] Quintum dubium oritur ex dictis aliis : quia videtur quod si quidditates transcendentibus – sicut sunt passionibus entis – univoce insunt prime intelligencie et aliis, cum tamen aliquę illarum sint in genere accidencium per se, et per se includant accidens, sequitur
35 quod in prima intelligencia erit formaliter aliquid accidens.

[1] Ad primum dubium, cum queritur per quem modum contrahitur ens ad primam intelligenciam, dicitur quod non contrahitur prescise per aliquem modum intrinsecum – sicut per infinitatem – excludens omne aliud essentialiter contrahens. Racio hujus dicti sit ista : quia modi intrinseci – sicut finitas vel infinitas – non variant rationem formalem
40 constitutorum per ipsam ; prima autem intelligencia, per se includens ens per se ad ipsum contractum, formaliter distinguitur ab omni alio ad quod ens contrahitur, ergo oportet preter finitatem et infinitatem dare aliquam differenciam essencialem per quam ens contrahitur ad

primam intelligenciam, cujus differentie essenciales constitutive prime intelligencie consequatur per se et necessario infinitas tanquam modus ejus intrinsecus ; ex ista igitur differentia essentiali infinita contractiva entis et ex ipsa quidditate entis constituitur prima intelligencia, formaliter et quidditative distincta ab omni alio ad quod ens contrahitur, ut dictum est.

[2] Ad secundum dubium, cum dicitur ‘quod prima intelligencia non esset simpliciter simplex’, responditur quod simplicitas habet quinque gradus : [i] primus ut simplicitas opponitur mixtioni, [ii] secundus ut opponitur conposicioni, [iii] tertius ut opponitur conponibilitati, [iv] quartus ut opponitur pluralitati, [v] quintus ut opponitur non-ydemptitati.

[i] Prima intelligencia est simplex simplicitate opposita mixtioni, et eciam [ii] simplex simplicitate opposita conposicioni, quia non est aliquid in se¹ conpositum – quia ubi conpositum, ibi pars et totum, et actus et potencia ; in prima autem intelligencia non est aliquid quod habeat rationem partis et potencie.

– Et si dicas : Nonne² est ibi quidditas entis contrahibilis – et per consequens <habens rationem> potencialis et partis – et differentia essentialis contrahens, ex quibus duobus tanquam ex partibus constituitur prima intelligencia ?,

– jam ad hoc responsum est supra, respondendo ad illud dubium si ens erat genus ad decem predicamenta : ibi enim fuit declaratum quod illud non potest habere rationem partis quod per se non determinat sibi finitatem ; et quia quidditas entis per se non determinat sibi finitatem, non potest habere rationem partis nec potencie ; ita sicut ibi non, ita nec hic contrahitur ad primam intelligenciam. Ulterius : ista differentia contrahens ens ad primam intelligenciam non potest habere rationem partis cum sit infinita ; infinito autem repugnat ratio partis, quia totum est maius sua parte, nichil autem infinito est maius, et per consequens ratio potencie sibi repugnat. Dato igitur quod prima intelligencia sit constituta ex quidditate entis et tali differentia infinita, non tamen debet dici conposita, ergo simplex simplicitate que opponitur conposicioni.

[iii] Tercio, est simplex simplicitate que opponitur conponibilitati, quia sicut nec non est conposita conposicione ‘ex hiis’, sic eciam non est conposita conposicione ‘cum hiis’ propter carenciam potencialitatis et <rationis> partis ; [iv] quarto, simplex est simplicitate opposita pluralitati, quia quidditas entis et ipsa differentia contrahens ad primam intelligenciam sunt indivisa et indistincta omnimoda indistinctione relativa – licet non absoluta et ultimata –, et talis indistinctio sufficit ad excludendum omnem pluralitatem extremorum ; [v] quinto, dicitur quod prima intelligencia non est simplex simplicitate opposita non-ydemptitati, quia includit aliquam (non eadem omnimoda) ydemptitate ex natura rei, scilicet <inter> quidditatem entis contrahibile et illam differentiam essencialem contrahentem, que necessario sunt non eadem aliqua non-ydemptitate, sicut contrahens est extra rationem contrahibilis sive quidditatem.

[3] Tertium dubium non impedit quin quidditas sit communis univoca prime intelligencie et aliis.

¹ se]

² nonne] nunquid E

– Et cum dicas quod : Quidditas entis est indeterminata indeterminacione passiva,
– forte hoc negaretur, et diceretur quod ipsa determinat sibi illam differentiam contrahentem ad primam intelligenciam, sicut potenciales et materiales in secunda potencia determinat sibi actuale.

5 – Et dices quod : Quidditas entis eadem ratione determinabit sibi omnem differentiam contrahentem.

– Dicitur quod : Non oportet, quia secundum principia etiam physicorum quidditates substantie predicamentalis¹ ex se determinant sibi differentias contrahentes ad intelligencias secundas et ad omnes orbis, nec oportet secundum eos quod ab aliquo activo priori determinetur, cum omnes orbis et intelligencias posuerunt² esse inproductos ; et tamen quidditas substantie predicamentalis secundum omnes ex se non determinat sibi aliquas differentias contrahentes eam ad substantias generabiles et corruptibiles, sed oportet quod ab aliquo priori active determinantur.

15 – Amplius autem, concesso quod ex se sit indeterminata passive ad omnem differentiam ipsam contrahentem, queris : A quo determinabitur ad differentiam contrahentem ad primam intelligenciam ?

– Dico quod : Ab aliquo³ formaliter posteriori – scilicet ab ipsa differentia contrahente, que ipsam formaliter determinat ad primam intelligenciam, sed a nullo priore determinatur active – sicut substantia corporis celestis determinatur ad talem figuram specificam⁴ formaliter per ipsam figuram que determinat ipsam formaliter, sed a nullo priori determinatur active, secundum quod dicunt philosophi.

[4] Amplius autem quartum dubium non concludit, cum dicitur quod ‘quidditas entis aut ex se est necesse-esse, aut ex se non est necesse-esse’, dicitur quod ‘necesse-esse’ non est aliud nisi connexio necessaria quidditatis ad esse, ita quod impossibile est ipsam aliter se habere ; et quia quidditas entis potest habere plura esse, non est aliquod inconveniens quin ad unum habeat necessariam connexionem, utpote ad primam intelligenciam, et ad plura alia esse connexionem non necessariam sed potius contingentem – sicut philosophi posuerunt connexionem necessariam corporis celestis ad corpus, et connexionem contingentem ad esse corporis mixti.

30 [5] Amplius autem ad quintum dubium est dicendum, cum dicis quod ‘eadem ratione aliqua quidditas per se est in genere aliquo accidentis – sicut bonitas, veritas, et sic de aliis communis –, <sic> est univoce prime intelligencie et aliis’, quod habes pro impossibili, quia ‘tunc aliquod accidens esset in prima intelligencia’. – Responditur quod istud dubium procedit ex defectu ymaginacionis : ymaginatur enim quod aliqua species generis sit communis prime
35 intelligencie et aliis, quod non est verum, sed univocantur prima intelligencia et alia in aliqua differentia contrahente aliquod genus et constituyente aliquam speciem, que de se nullo modo includit accidens, sicut nec differentia includit genus ; nec illa differentia est directe in genere, sed tantum principium generis vel alicujus speciei generis – de hoc autem magis explicito infra dicitur, in capitulo in quo inquiretur quomodo passiones entis sunt in genere, et

¹ predicamentalis] predicamentales *E*

² posuerunt] posuerint *E*

³ aliquo] aliquot *E*

⁴ specificam] speciram *E* (*sic*)

in capitulo in quo inquiretur si prima intelligencia est in genere vel aliquod formaliter dictum de ea.

5 <4> Ens autem univocum decem primis generibus impossibile est per se includi et quidditative predicari de suis per se passionibus. Hoc sic probatur : [i] nullum per se inclusum est convertibile cum includente ; ens autem convertitur cum suis per se passionibus, ergo etc. [ii] Secundo sic : nullum per se inferius est demonstrabile per se de suo superiori per se incluso in eo, quia quod inest alicui per accidens non est demonstrabile de eo per se ; accidit autem inferius superiori, sicut homo accidit animali ; passiones autem entis sunt scibiles de ente et demonstrabiles de eo, vel per se note et immediate de ipso, ergo non sunt inferius per se ad ipsum ens, nec ipsum quidditative includunt. [iii] Confirmatur ista ratio quia nullum inferius potest per se predicari de superiori perseitate secundi modi ; passiones autem entis predicantur de ente in secundo modo dicendi per se, ergo ipsum quidditative non includunt.

15 <Dubia> Oriuntur autem circa ista multa dubia et difficilia ad solvendum. Primum sit istud : si sic est sicut tu dicis – quod ens non predicatur quidditative de suis passionibus, sequitur, formali consequentia, [1] quod <non> predicabitur ‘in quid’ de aliquo per se contento sub suis passionibus nec per se includente primo modo suas passiones, quia diversa predicata ‘in quid’¹ non subalternatim posita non predicantur de eodem primo modo, secundum illam regulam datam a philosophis : ‘diversorum generum et non subalternatim positorum diverse sunt species et differentie’. [2] Sequitur secundo, formali consequentia, 20 quod ens de nullo per se incluso in passionibus suis predicabitur ‘in quid’, quia quidquid predicatur ‘in quid’ primo modo de incluso, et de includente, juxta aliam regulam philosophorum : ‘quando alterum de altero predicatur, quidquid predicatur de predicato, et de subjecto’. Ex hiis duabus consequentiis sequuntur tria : [3] quia si aliqua relatio sit passio entis, sicut fertur, quod relatio in communi per se inclusa in illa nec est unum de decem 25 predicamentis (primis generibus) contentis sub ente, nec contenta² per se in illis. [4] Similiter, formali consequentia, sequitur de qualitate – sicut est bonitas et veritas : quod si includant qualitatem, illa non erit predicamentum contentum sub ente ; similiter de unitate respectu quantitatis. [5] Et ulterius : cum non sit dare aliquod predicamentum actualiter de quo aliquid predicamenti illius non posset esse passio entis, sequitur quod decem predicamenta seu prima 30 genera non includunt ens quidditative, vel sequitur quod passiones entis – quecumque sint ille, sive absolute sive relative – non continentur in aliquo decem predicamentorum, quod est valde absurdum. [6] Et ulterius : cum ille passiones sint contrahibiles et communicabiles pluribus differentibus specie et genere proximo, sequitur quod constituent alia³ predicamenta et aliam coordinacionem predicamentalem a decem predicamentis (sive a primis generibus), 35 et sic habebimus plura predicamenta quam decem, ymmo tot predicamenta quot sunt passiones entis per se, passio entis per se facti, et unam aliam coordinacionem predicamentalem – quod est contra dicta a nostris progenitoribus, et est contra veritatem.

¹ quod ?

² contenta] contente *E*

³ alia] aliqua *E*

Ad vitandum autem ista inconuenientia et absurda, plures dicunt et asserunt passiones entis per se et quidditative includere ens, et species per se contentas in aliquibus generibus recipientes per se et quidditative predicacionem suorum generum, et ad rationes oppositum probantes sic respondetur. Nam, cum primo dicitur quod nullum inferius est convertibile cum suo superiori, dicunt quod differentie sunt in duplici modo : quedam non oriuntur ex propriis principiis quidditatis contrahibilis nec ex natura ipsius, et tales insunt sibi per accidens, nec demonstrabiles nec convertibiles cum tali genere, nec cum tali quidditate, nec constitutum ex ipsis, et genere est convertibile cum genere – sicut forte sunt omnes differentie opposite et inconponibiles in eodem que sunt divisive alicujus quidditatis communis ; amplius sunt alie differentie que oriuntur ex primis principiis et natura generis et quidditatis contrahibilis, et insunt sibi per se perseitate secundi modi, et per consequens convertibiliter et adequate – et tales differentie, addite illi quidditati communi, constituunt aliquod per se unum perseitate primi modi, per se includens illud commune et diversas species sub illo communi, nec obstat quin sint demonstrabiles de tali communi et convertibiles cum illo ; non tamen sic convertibiles quod de quocumque predicatur unum quidditative et aliud, sed sic quod de quocumque predicatur genus vel quidditas illa contrahibilis quidditative, et determinans denominative predicatur – sicut de quocumque predicatur ‘homo’ quidditative, predicatur ‘risibile’ denominative et in secundo modo –, et tales differentie non sunt opposite nec inconponibiles, sed tantum sunt disparate et necessario conponibiles, quia in quocumque reperitur una et omnes reperiuntur, quia ubi reperitur subjectum, ibi ejus reperiuntur per se passiones, quia simul sunt differentie divisive et constitutive et per se passiones ejusdem ; – tales sunt omnes differentie constitutive passionum entis.

Ex hoc concluditur quod ‘ens’ predicatur quidditative de passionibus constitutis per tales differentias, sicut cum ente convertibiles. Omnes ergo passiones entis habentes conceptum resolubilem includunt ens quidditative, sed non ille que habent conceptum irresolubilem – cujusmodi sunt differentie ille conponibiles et demonstrabiles, quia sunt constitutive aliarum ; prime ergo passiones entis omnino prime per se non includunt ens quidditative, sed tantum constitute per illas includunt ens quidditative. Et si ea que dicta sunt vera sunt, patet solucio ad opposita predicta.

Amplius autem est diligenter inquirendum si tales differentie immediate contrahentes ens possint esse cum eo convertibiles. Et videtur quod hoc nullo modo possit stare, [i] cum nullum constitutum ex pluribus potest esse per se passio alicujus sue partis : bonitas, que passio entis ponitur secundum modum ponendi predictum, est quid constitutum ex quidditate entis et illa differentia, ergo non potest esse per se passio entis. [ii] Tum quia totum non est demonstrabile de parte, passiones entis sunt demonstrabiles de ente, igitur etc. [iii] Tum tercio quia passio non est majoris perfectionis suo subjecto ; passiones autem entis, si sint constitute ex quidditate entis et differentia contrahibili cum ente, essent perfectiores ipso ente. [iv] Tum quarto quia, cum immediate ille differentie contraherent ens, constitutum ex illis non posset esse in aliquo decem generum, ex quo constitutum illud non includeret nisi quidditatem entis et illam differentiam ; et per consequens, cum illud constitutum esset divisibile et contrahibile per alias differentias – sicut bonitas in communi –, constitueret aliam coordinacionem predicamentalem a decem primis generibus, ymmo tot essent predicamenta quot essent

passiones entis. [v] Tum quinto quia gratis¹ videtur dictum quod tales difference divisivae et contractivae entis oriuntur ex propriis principiis entis et sunt convertibiles cum ente : quia omnis philosophia, ymmo omnis schola clamat quod differentia essentialis accidit generi, et per consequens contrahens contrahibili.

5 Nunc autem quod ultimate sit tenendum de istis passionibus entis est diligenter inquirendum. Volumus enim salvare ista quae sequuntur : [i] primum est quod iste per se passiones sunt cum ente convertibiles, sic quod de quocumque predicatur ens quidditative et ydemptice, et passiones entis denominative, vel quidditative, vel ydemptice ; [ii] secundum : quod non includunt ens quidditative, nec e converso ; [iii] tertium : quod sumus contenti de
10 decem primis generibus predicamentorum, nec plura volumus ponere predicamenta, cum non sit ponenda pluralitas sine necessitate – omnes includere omnes istas passiones entis infra ambitum istorum decem generum, vel tanquam species illorum generum, vel tanquam principia aliquorum per se contentorum in recta linea istorum decem predicamentorum. Licet ista tria sit difficile observare, non tamen videtur impossibile. Diligenter igitur advertite quod
15 iste differentiae de quibus dictum est quod sunt passiones entis in quantum ens non sunt divisivae entis in quantum ens, sed dividunt et contrahunt immediate ad genus subalternum, vel ad aliquod contentum in aliquo decem generum – exempli gratia : differentia constitutiva bonitatis, id est differentia quae est bonitas, est divisiva alicujus generis subalterni contenti sub genere qualitatis. Nec mireris si dicatur quod differentia generis subalterni sit passio entis,
20 quia videmus in aliis quod differentia constitutiva alicujus speciei in genere qualitatis, ut differentia constitutiva risibilitatis, est per se passio de secundo modo alicujus speciei de genere substantiae – utpote hominis – : sic non apparet impossibile quin differentia divisiva generis inferiori posset esse per se passio generis et² primi predicati, scilicet entis. Tales autem passiones entis quae sunt differentiae divisivae generis subalterni – ut dictum est – insunt
25 per se ipsi generi subalterni quod contrahunt perseitate secundi modi, quia per se insunt enti in quantum ens, et quidquid per se inest superiori etiam per se inest inferiori, licet non primo.

– Et si arguas quod : Quidquid est demonstrabile de superiori et per se inest inferiori³ in secundo modo, et est demonstrabile de eo ; passiones autem entis, quas tu ponis contrahere ad genus subalternum, non insunt per se perseitate secundi modi constituto ex illo genere
30 subalterni et ex ipsis, sed potius predicantur de eo per se perseitate primi modi, sicut differentia constitutiva speciei de specie,

– responditur quod iste tres regule sunt vere, prima : quidquid predicatur per se primo modo de superiori, et inferiori ; secunda : quidquid predicatur per se secundo modo de superiori, aliqua perseitate predicatur de inferiori⁴ – sed non oportet, si predicetur per se
35 secundo modo de superiori, quod predicetur per se secundo modo de inferiori, sed sufficit quod predicetur per se primo modo ; passiones igitur entis continentur sub ista regula, quia per se perseitate secundi modi predicantur de ente, et per se primo modo de inferiori contento sub aliquo genere.

¹ gratis] gratum *E*

² et] *add.* per *E*

³ inferiori] ei *E*

⁴ inferiori] inferiori\bus/ *E*

Ex hiis concluditur quod iste propositiones sunt vere, prima : quod differentia non semper accidit generi ; secunda : quod differentia que est divisiva generis inferioris per se inest generi superiori ; tertia : quod per se passio unius generis est per se differentia alterius, nec mirum, quia constitutum risibilitatis est per se passio hominis, et tamen divisivum alicujus generis subalterni contenti sub predicamento relacionis, quia videtur quod risibilitas sit quedam species et passio essentialiter relativa.

– Et si ulterius queras : Nunquid passiones entis saltem includunt aliquid quidditative ?

– Respondeo quod sicut nec ens includunt¹ quidditative, sic nec aliquid contentum sub decem primis generibus predicamentorum – sed bene in aliquibus quidditative includuntur, sicut differentie includuntur quidditative in specie –, sic nec aliquid disparatum ab ente, nec aliquid in decem predicamentis, nec breviter aliquid positivum, sed sunt² conceptus simpliciter simplices et omnino irresolubiles, sicut conceptus entis est simpliciter simplex et omnino irresolubilis.

<5> Amplius autem de ente inquirendum occurrit si quidditative predicetur de ultimis differentiis. [1] Primo sit ista propositio : ens non predicatur quidditative de suis primis differentiis immediate divisivis. Racio hujus dicti sit ista quia, si includerent ens, non includerent precise quidditatem entis, cum nichil omnino idem includit se, ergo includunt³ aliquid aliud a quidditate entis. Tunc quero de illo aut includit ens quidditative an non, si non habetur propositum ; si sic arguitur sicut prius, et sic erit processus in infinitum vel deveniemus ad aliquam differentiam que non includit ens quidditative. Tum secundo quia nulla species nec aliquid constitutum ex actuali et potenciali est per se et primo constitutiva sui potentialis ; differentia autem est per se et primo contractiva entis, ergo differentie non includunt ens quidditative. Tum tercio quia genus non includit differentiam nec predicatur quidditative de sua differentia, ergo nec ens de suis differentiis, alias si genus predicaretur de differentia animal esset plura animalia vel esset nugacio in diffinitione (Aristotelis in suis *Topicis*). Racio sui dicti est ista quia si animalitas per se esset inclusa in rationali, et etiam ibi esset in potencia ut pars essentialis potentialis, aut per se esset inclusa eadem animalitas, et tunc esset nugacio, aut alia et per consequens tunc homo esset duo animalia. Eodem modo si differentia entis contrahens ens includeret ens quidditative, sequeretur quod illud constitutum ex illa differentia et ente essent duo encia. Et si dicas ad istam quod non videtur demonstrare, quia diceretur ad rationem quod, sicut ex anima que includit substantiam quidditative et corpore quod etiam includit substantiam quidditative fit homo, et tamen homo non fit due substantie sed una, licet composita, sic ex rationali quod includit animal et sic ex animali quod includitur in homine constituitur homo, nec erit duo animalia sed tantum unum animal compositum. Similiter forsitan diceretur quod rationale includit animal, et est quid constitutum ex animali et aliquo alio – vocetur *b* –, et illud constitutum contrahet et habebit rationem differentie contrahentis respectu ejusdem animalis, ut sic totum contrahat partem, et tunc non

¹ includunt] includit *E*

² sunt] hunc *E*

³ includunt] includit *E*

erit homo plura animalia, quia non erit ibi nisi una animalitas, nec erit ibi nugacio, quia rationale non dicit precise animal sed aliquid constitutum ex animali et aliquo alio ; dicendo igitur ‘animal rationale’ non erit nugacio. Sed ista non videntur infringere consequenciam Aristotelis quando dicit quod, si genus predicetur de differencia, unum animal erit plura
5 animalia. Ad prima vero, quando dicitur quod materia et forma includunt substanciam quidditative, dicitur quod bene sequitur quod non erunt due substancie ex quo eadem quidditas est in utroque, nec erit ibi nugacio, quia materia aliquid addit ad quidditatem substancie et forma similiter. Hic autem non est de animali et rationali, quia licet secundum te rationale aliquid addat ad animal, animal tamen nichil addit ad rationale, ymmo secundum te
10 totum includitur in rationali, et per consequens est nugacio dicendo ‘animal rationale’ sicut dicendo ‘homo animal’. Per hec patet solucio as istas objectiones, quia semper ibi committitur nugacio. Ex hoc concluditur quod sicut differencie entis sunt primo diverse ab ente, sicut differencie contrahentes substanciam, corpus, et animal, et sic semper descendendo usque ad speciem specialissimam, erunt primo diverse ab illis que contrahunt.

15 [2] Secunda propositio sit ista : quod differencie divisive generis inferioris non includunt quidditative differencias divisivas superioris generis. Hoc probatur [i] quia tunc differencie dividentes non essent primo diverse sed differentes, quia aliquid esset¹ idem encia, quia in aliquo convenerent et in aliquo differerent – quod est contra Aristotelem. [ii] Tum secundo, quia tunc differencia inferior esset species contenta sub differencia superior generis,
20 nec esset per se contenta sub aliquo de decem generibus, ymmo tot essent species quot essent differencie superiorum generum. [iii] Tum tercio, quia tunc differencia generis inferioris esset bene diffinibilis, cum haberet conceptum quidditativum et qualitativum per se inclusos in ipsa. Et si dicas quod : Aristoteles dicit in 7^o *Methaphisice* quod ‘ultima differencia est tota substanciam rei’, quod non esset nisi illud includeret substancias omnium superiorum generum.
25 – Respondetur quod : Hoc dicit non quod aliquam includat, sed quia omnes presupponit.

[3] Tercia propositio sit ista : quod species specialissima, et quodlibet inferius in aliquo genere, per se includit et quidditative omnes differencias superiorum generum. Hec probatur, quia aliquid includens quidquid est quidditative² includit suum inclusum³, sicut homo quidditative includens animal per se quidditative⁴ includit quidquid animal includit ;
30 sed differencie omnium generum superiorum sunt per se incluse in proximo genere quod includitur in specie specialissima, et ergo ipsa species specialissima includit omnes differencias superiorum generum.

<Dubia> Circa primam propositioem istarum oriuntur dubia. [1] Primum est quod ens⁵ videtur predicari per se de suis differenciis ; arguitur enim Aristoteles sic in 3^o
35 *Methaphisice* sue : ‘genus non predicatur de suis differenciis, sed ens predicatur de suis differenciis, ergo ens non est genus’ in secunda figura. – Quero : Quomodo accipit ‘predicari’,

¹ esset] \esset/ E

² quidquid est quidditative] quidditative quidquid est E

³ inclusum] add. includit E

⁴ quidditative] et quidditative E

⁵ ens] est E

cum dicitur ‘genus non predicatur de suis differentiis’ ? Vel predicari realiter, et hoc non, quia tunc sua propositio negativa esset falsa que dicit ‘quod genus non predicatur de suis differentiis’, cum sit idem realiter cum eis ; aut predicari quidditative et formaliter, et tunc uniformiter debet sumi in minori cum dicitur ‘ens predicatur quidditative de suis differentiis’,
5 alias Aristoteles argueret in quattuor terminis et sumeret medium bis. – Ergo sua affirmativa est vera : quod ‘ens predicatur quidditative de suis differentiis’.

[2] Secundum dubium oritur cum dicitur quod ‘genus non predicatur quidditative de suis differentiis’. Arguitur enim sic : [i] Nullum rationale per se est animal, omnis homo per se est rationalis, ergo in prima figura nullus homo per se est animal ; conclusio est falsa, ergo
10 aliqua premissarum ; non ista : ‘omnis homo per se est rationalis’, ergo ista : ‘nullum rationale per se est animal’ erit falsa, ergo sua contradictoria erit vera, scilicet hec : ‘quoddam rationale per se est animal’. [ii] Secundo sic : Quidam homo per se est rationalis, omnis homo per se est animal, ergo quoddam rationale est per se animal in tertia figura. [iii] Tercius sillogismus talis est : Omnis homo est per se animal, omne rationale est per se homo, ergo in
15 prima figura omne rationale per se est animal. Confirmantur omnes illi sillogismi eo quod teneantur in talibus terminis sic modificatis, quia sicut ex majore et minore existentibus ex necessario sequitur conclusio de necessario, sic ex majore et minore existentibus de per se sequitur conclusio de per se. Ex hiis omnibus concluditur quod genus predicatur de suis differentiis.

Sed nec ista dubia videntur impedire propositionem primam. [1] Primum namque
20 dubium, in quo dicitur quod ‘ens predicatur quidditative de suis differentiis’ in quid, quia talis predicatio de differentiis que negatur generi attribuitur enti, non concludit : nam sicut prius dictum est, hoc nomen ‘ens’ potest imponi ad significandum ‘omne positivum quod est extra nichil’, et in tali significato concessum est quod ens predicatur quidditative de suis
25 differentiis, et in tali significato accipit Aristoteles ens 3^o *Methaphisice* sue ; sed non sic de significato entis utitur, sed ut imponitur ad significandum ‘unam quidditatem determinatam et connumerabilem contra alias’, sicut fuit superius dictum. Sic accipiendo ens, nullatenus de suis differentiis predicatur quidditative.

[2] Secundum dubium, quod probat genus predicari de sua differencia per se illis
30 tribus sillogismis cum sua confirmacione, non concludit¹. [i] Arguit enim in forma sillogismi primo sic : Nulla forma per se includit materiam, omne compositum per se includit formam, ergo nullum compositum per se includit materiam – conclusio falsa ergo aliqua premissarum ; non minor, ergo major, scilicet ista : ‘nulla forma per se includit materiam’ – ergo sua contradictoria est vera, scilicet hec : ‘quedam forma per se includit materiam’. In eadem
35 forma arguo sicut tu, et in eadem figura et in eodem modo. [ii] Secundus sillogismus est talis : Quoddam compositum per se includit materiam, omne compositum per se includit formam, ergo in tertia figura quedam forma per se includit materiam. In eadem forma arguo sicut tu. [iii] Tercius sillogismus est talis : Omne coloratum per se est quale, omne album per se est coloratum, ergo omne album per se est quale. Vel aliter et melius : Omne quantum per
40 accidens est album, omne coloratum per accidens est album quantum, ergo omne album per

¹ concludit] concludunt E

accidens est coloratum. Si tenet in terminis modificatis de per se, tenet etiam in terminis de per accidens. Similiter potest formari sillogismus et hoc sic : Omne risibile per se secundo modo est rationale ; omnis homo per se est risibilis perseitate secundi modi ; ergo omnis homo per se est rationalis per se secundi modi. Isti sillogismi non tenent in terminis modificatis, ita nec in aliis. [iii] Tercius sillogismus habet defectum in minore : cum arguit sic
5 ‘omnis homo per se est animal, omne rationale per se est homo’, ista minor est falsa, quia rationale per se non includit hominem, sed e converso. Ista bene est : ‘homo¹ per se est rationalis’, sed non ista : ‘rationale per se est homo’, quia propositiones de per se primo modo non sunt convertibiles cum tali perseitate, sicut nec propositiones de per se secundi
10 modi. Forma sillogistica non tenet sic in terminis modificatis gracia forme.

Amplius autem habet dubitationem si primum principium tenet in terminis modificatis cum ly ‘per se’, et si etiam alie oppositiones relative vel contrarie teneant in terminis modificatis et in omnibus – si tamen bene accipiuntur contradictorie opposita : ut ‘Sortes est quidditative albus’ <vel> ‘quidditative non est albus’ (ut proponatur semper negacio
15 contradictorie), non tamen ista ‘Sortes est quidditative albus’ vel ‘Sortes est quidditative non-albus’, quia prima est affirmativa de predicato finito, cui non contrariatur affirmativa de predicato infinito, sed negativa de predicato finito. Amplius autem dicitur quod nec contraria, nec relativa, nec principia tenent in terminis modificatis gracia forme, nam ‘animal’ nec est ‘quidditative egrum’ nec est ‘quidditative sanum’ ; ‘animal’ etiam nec est ‘quidditative
20 cecum’ nec ‘quidditative videns’ ; ‘album’ nec est ‘quidditative simile’ nec ‘quidditative dissimile’.

<Conclusio capituli> Ad propositum igitur videamus unde venit sermo prius² : concludamus quod quidditas entis, cum sit dictum quod sit univoca decem predicamentis, et entis reali et rationis, prime intelligencie et omnibus aliis, licet univoca non sit suis
25 passionibus et differentiis, patet ex hiis quod non sibi repugnat ratio subjecti scibilis propter secundam proprietatem (que erat quod subjectum non debet esse equivocum sed univocum). Nulla ergo de septem proprietativis negativis repugnat enti in quantum ens quin possit esse subjectum in ista methaphisica. De proprietatibus autem affirmativis subjecti scibilis est inquirendum si aliqua sibi repugnet.

**<An proprietates affirmative subjecti
enti in quantum ens conveniant>**

30 Enti in quantum ens an septem proprietates subjecti scibilis vel aliqua earum repugnet est ultra perscrutandum sigillatim de qualibet. <3> Tercia proprietas sibi non repugnat, que est quod subjectum sit prius quidditate scibili – scilicet passione demonstranda : quia ens prius est suis per se passionibus. <5> Quinta proprietas subjecti scibilis sibi non repugnat, scilicet quod quidditas scibilis sit in subjecto scibili formaliter et intrinsece, et predicatur de eo in
35 secundo modo denominative, non denominatione extrinseca sed potius denominatione

¹ homo] per se homo *E*

² prius] primus *E*

intrinsicam, quia denominans est formaliter in suo denominato. <6> Sexta proprietas subjecti scibilis, que est quod quidditas scibilis non est realiter distincta a subjecto scibili, enti in quantum est non repugnat, quia ejus per se passionem non sunt ab eo nec inter se realiter distincte. <7> Septima proprietas subjecti scibilis, que est quod quidditas scibilis sit distincta vel 'non eadem' ex natura rei subjecto scibili, non repugnat sibi, quia per se passionem entis in quantum ens sunt non-idem vel distincte ab eo, cum quidditas entis sit per se inclusa in primo modo et in quolibet predicato, et dicatur de quolibet in eo contento quidditative, passionem autem entis non, sed tantum denominative et in secundo modo. Et multis aliis viis potest hoc probari.

10 Prima autem proprietas subjecti scibilis si sibi repugnat, similiter secunda et quarta, et ideo de qualibet est inquirendum. <1> Prima omnino videtur sibi repugnare, scilicet quod subjectum scibile est diffinibile : ens autem in quantum ens non est diffinibile. [i] Tum quia diffinicio datur per priora ex natura rei, quidditate autem entis in quantum ens nulla est prior. [ii] Tum secundo, quia omnis quidditas diffinibilis est quidditas composita, nec habet
15 conceptum simpliciter simplicem – ens autem habet conceptum simpliciter simplicissimum¹ omnium. [iii] Tum tercio, quia omnis diffinicio datur per genus et differentias – ens autem in quantum ens non habet genus nec differentias priores seipso prioritate originis.

<2> Secunda proprietas subjecti scibilis, que est quod subjectum scibile est causatum causis intrinsicis, quia, cum sit diffinibile, necessario habet causas intrinsicas et principia
20 intrinsicam per que diffinitur, sibi videtur omnino repugnare, [i] quia – ut dictum est² – nichil est prius ente, ergo causam intrinsicam non habet. [ii] Tum secundo, quia est quidditas simpliciter omnino simplex. [iii] Tum tercio, quia est principium intrinsicum cujuslibet causati.

<4> Quarta proprietas, que est quod subjectum scibile est posterius medio licet sit
25 prius predicato in conclusione, videtur repugnare enti in quantum ens : [i] primo, quia ens in quantum ens non habet medium ad probandum passionem de eo, quia medium in demonstratione est diffinicio subjecti, que repugnat enti in quantum ens. [ii] Tum secundo, quia ens est prius omni medio in demonstratione, cum sit pars cujuslibet medii, quia est pars cujuslibet diffinitionis si distincte et ultimate diffiniatur.

**<Conclusio : ens non est
subjectum scibile>**

30 Cum igitur iste tres proprietates affirmative subjecti scibili sibi repugnent, quia non est diffinibile nec causatum intrinsicam nec posterius medio termino in demonstratione, concluditur ergo quod non est subjectum scibile.

**<An ens possit esse subjectum
in hac methaphisica>**

Amplius autem habet dubitationem, quia ens si non est subjectum scibile in se, non erit ergo subjectum in hac methaphisica, ymmo nec in aliqua alia sciencia. – Quid ergo erit

¹ simplicissimum] simplicem E

² est] ens E

subjectum in hac methaphisica, quia oportet omnino stabilire subjectum methaphisice hujus antequam ulterius procedamus, cum passiones hujus methaphisice inquiramus ? – Ad quod dubium respondetur sic : quod cum ars ista sit generalis, oportet igitur sibi assignare subjectum quidditatem universalem supra quam non sit alia universalior nec prior ; hujusmodi
5 quidditas non potest esse aliqua quidditas decem generum, quia talis non est universalis ad omnes quidditates ; nec quidditas prime intelligencie, cum illa non sit communis ad omnes quidditates per predicacionem ; et non invenitur alia quidditas nisi quidditas entis inquantum ens, ergo ens inquantum ens in ista methaphisica assignamus subjectum¹.

– Et si arguas : Quomodo potest hoc fieri, cum proprietates alique subjecti – ut dictum
10 est – omnino sibi repugnent ?,

– respondeo quod proprietates subjecti scibilis sibi bene repugnant, sed non proprietates subjecti absolute, unde fallacia consequentis committitur in ista consequencia ‘proprietates subjecti scibilis sibi repugnant, ergo proprietates subjecti sibi repugnant’ : arguitur enim a parte in medio ad suum totum negative, ut si argueretur ‘non est homo albus,
15 ergo non est homo’, quod non valet. Ergo ens inquantum ens est subjectum hujus methaphisice, sed non est subjectum scibile.

– Et si queras ulterius cujusmodi subjectum sit, ex quo non est subjectum scibile,

– respondetur quod est triplex subjectum ad presens : scilicet subjectum scibile, subjectum noticie inmediate et subjectum intelligencie. Subjectum scibile est necessario
20 subjectum diffinibile, quod voco subjectum quod habet omnes proprietates affirmativas superius positas ; subjectum noticie inmediate voco subjectum quod non habet aliquod prius se, sed habet conceptum omnino irresolubilem cui insunt per se passiones in secundo modo, quia inmediate sibi insunt, nec a priori demonstrari possunt de eo ; subjectum intelligencie voco subjectum principiorum, et subjectum primi predicati primi modi, et bene tale subjectum
25 dicitur subjectum intelligencie, quia intellectus est principiorum, unde habitus talis complexionis predicati primi modi respectu talis subjecti vocatur ‘intellectus’. In hoc tamen conveniunt ista tria genera subjectorum : quod subjectum sciencie est subjectum noticie, et non stricte accipiendo noticiam, sed large ; est eciam subjectum intelligencie, licet non respectu ejusdem predicati, quia non respectu predicati secundi modi sed primi modi. – Sed si
30 queras cujus est subjectum ens inquantum ens in hac methaphisica, dico quod non est ‘subjectum scibile intelligibile’ proprie accipiendo ‘intelligibile’, sed est ‘subjectum noticie inmediate’ sicut est subjectum passionis inmediate.

De ente igitur inquantum ens passiones querimus, omne autem subjectum per se primo modo includens ens est subjectum scibile. Cum volueris igitur stabilire subjectum in aliqua
35 sciencia, videas diligenter si omnes proprietates tam affirmative quam negative sibi insunt secundum exemplar quod tibi monstratum est in hac *Methaphisica*. Dictum est igitur de proprietatibus termini univoci, subjecti primi, subjecti racionis objective, et subjecti hujus methaphisice, et sic terminatur primus liber hujus *Methaphisice*. Et in secundo libro de qualitate habitus methaphisicalis est consequenter perscrutandum.

*

* *

¹ subjectum] *add.* sive pro subjecto *E*

TEXTE II. « De objecto intellectus »

La question du sujet de la métaphysique (traitée ci-dessus, livre I) va souvent, pour ne pas dire systématiquement, de pair avec celle du premier objet adéquat de l'intellect. Chez certains auteurs, comme Duns Scot, les deux termes sont superposables. Il n'en va pas de même dans la pensée de Nicolas Bonet, pour qui le sujet de la métaphysique n'est pas objet premier de l'intellect. Dans l'ordre de l'adéquation, l'objet premier de l'intellect coïncide avec l'être dans la première de ses significations (tout ce qui n'est pas rien, ou le pur représentable – cf. supra p. 724.) ; dans l'ordre de perfection, Dieu, ou la première intelligence, est le premier objet de l'intellect ; Bonet semble ne pas avoir d'opinion tranchée quant à l'objet premier selon l'ordre d'origine : dans l'ordre de la connaissance confuse, tout *x* peut remplir ce rôle ; dans l'ordre de la connaissance distincte, tout concept inanalysable peut être premier objet de l'intellect.

Post hec autem in hoc secundo libro de objecto intellectus occurrit consideracio : quid sit, an subjectum methaphisice hujus sit – scilicet ens in quantum ens – vel aliquid aliud, et quid sit illud. Objectum autem primum occurrens intellectui esse primum potest intelligi secundum triplicem primitatem objecti : est enim objectum primum primitate adequacionis, primitate perfectionis et originis.

<Primitate adequacionis>

Est igitur primo inquirendum an sit aliquod primum objectum primitate adequacionis, et quid sit illud.

<1> Manifestum autem quod non est quidditas rei naturalis, id est quidditas rei sensibilis, vel per se inclusum in quidditate sensibili. Experitur intellectus aliqua que non sunt sensibilia nec aliquid per se inclusum in quidditate sensibili sicut actum purum intelligendi, et seipsum existere, et multa alia. Racio : quia intellectus finitus et separatus intelligit plura encia immaterialia insensibilia, sicut intelligenciam primam et alias.

<2> Secundum dictum sit istud : quod objectum adequatum intellectus limitati non est ens actualiter existens. Racio hujus sit ista : quia intelliguntur illa que sunt in potencia et non encia sicut illa que sunt actu et encia, quia dictum est in hoc libro quod noticia intuitiva intellectus est objecti tam existentis quam non existentis.

<3> Tercium dictum est negativum, et est istud : quod objectum primum intellectus adequatum non est tantum ens reale ut distinguitur contra ens diminutum et ens rationis, quia encia diminuta sunt sicut intenciones secunde de quibus est consideracio loyca, sicut intelligibilia.

<4> Quartum dictum negativum sit istud : quod ens finitum, sive reale sive rationis, non est objectum adequatum intellectus finiti, quia ens infinitum – sicut prima intelligencia – potest ab intellectu finito intelligi. Et hoc est quod dicit Aristoteles in sua *Methaphisica* : quod prima intelligencia movet secundam sicut objectum amatum, et per consequens intellectum.

<5> Quintum dictum negativum est istud : quod subjectum hujus methaphisice quod stabilitum est ens in quantum ens non est primum objectum adequatum intellectus finiti, nec in movendo ad actum, nec in terminando actum. Et intelligo sic : quod quidditas entis in quantum ens, que connumerabilis est contra alias quidditates contrahentes ipsam, et constitutas parcialiter ex quidditate entis ut prescindit ab omni alia quidditate et ab omni alio passivo, non est objectum adequatum intellectus finiti. Racio hujus sit ista : quia non solum quidditas entis

movet intellectum ad noticiam sui, ymmo plures quidditates alie ut prescindunt a quidditate entis, sicut omnes quidditates posteriores quidditate entis que movent intellectum et terminant noticiam sui, sicut substantia, corpus et alia posteriora quidditate entis. Palam eciam istud ex objecto sensus particularis, utpote visus, quod ponitur esse color : non enim visus tantum videt quidditatem coloris ut prescindit ab omni colore posteriori, ymmo videt albedinem, nigredinem et posteriores colores. Sic igitur quidditas entis non premovet intellectum nec ejus terminat actum, sed plures quidditates alie, distincte ex natura rei a quidditate entis, et movent intellectum et ejus actum terminant.

– Et si arguas : Ergo nichil erit objectum adequatum intellectus finiti, ex quo ens inquantum ens non potest esse illud,

– respondeo quod ens quod est subjectum hujus *Methaphisice* nec in movendo nec in terminando est objectum adequatum intellectus, sic quod nichil aliud moveat nec terminet actum intellectus nisi precise quidditas entis ut prescindit ab omni alio, quia tunc quidditates alie non essent cognite ; sed tantum est objectum adequatum intellectus per ydemptitatem, terminando actum. Et hoc supposito quod quidditas entis sit univoca enti reali et rationis, quia si non, tunc non esset objectum adequatum per ydemptitatem, quia encia rationis sunt intelligibilia ut prius dictum est. Accipiendo tamen ens in prima significacione, non in secunda – de qua fuit dictum in libro primo hujus *Methaphisice* –, prout est nomen impositum ad significandum omne positivum quod est extra nichil, tunc est objectum adequatum intellectus, et in movendo et in terminando, negative sumendo, sic quod nichil movet intellectum nec ejus actum terminat quod non sit ens formaliter. Sed ens in tali significacione sumptum non est subjectum hujus *Methaphisice*, ut fuit dictum in primo libro.

<Primitate perfectionis>

Amplius autem est inquirendum de primo objecto intellectus primitate perfectionis.

<1> Objectum autem illud non potest esse ens inquantum ens, cum inter omnia intellecta que cadunt sub primo objecto intellectus, ens inquantum ens sit imperfectius, quia in linea predicamentali predicata priora sunt imperfectiora posterioribus et includentibus et contrahentibus illa – sicut totum perfectius est parte, et contrahens contrahibili et actuabili per ipsum. Ens autem est omnino primum¹ predicatum per se inclusum a posteriori et priori, ymmo primum contrahibile et primo diversum ab omni actu perficiente, cum non sit nisi purum potenciale methaphisicum et contrahibile ad omnem actum ; ergo ens inquantum ens est imperfectissimum ymmo imperfectius quam ens rationis et quam encia diminuta, cum sit per se inclusum in ipsis ut fuit dictum in primo libro, et per consequens pars potencialis ipsorum.

<2> Secundum dictum negativum : quod primum objectum intellectus primitate perfectionis non est quid de genere accidencium, quia, juxta intencionem et veritatem philosophicam, substantia est prior omni accidente prioritate perfectionis.

<3> Tercium dictum negativum : quod primum objectum non est aliqua substantia corporea materialis, quia imaterialis nobilior est corporea et materiali.

¹ primum] primo *E*

<5> Quintum dictum negativum : quod non est aliqua substantia inmaterialis separata finita et limitata, cum ipsa sit ab aliquo dependens in aliquo genere dependencie ; substantia autem essentialiter dependens ab alia imperfectior est illa a quo dependet et independente.

5 <5> Quintum dictum affirmativum concluditur : quod primum objectum adequatum intellectus primitate perfectionis est intelligencia omnino primo prima, cum sit simpliciter independens, infinita, necessaria, semper actu ens, actu eminenter omnia continens ; licet igitur non sit dare aliquod objectum primum intellectus primo primitate adequacionis est dare tamen primum objectum primitate perfectionis.

<Primitate originis>

10 Adhuc autem restat tercio inquirendum de objecto intellectus primitate originis : quid sit illud, an sit subjectum *Methaphisice* hujus, an aliquid posterius ipso. Duo autem ordines concipiendi apud intellectum sunt distincti, scilicet ordo confuse concipiendi et ordo distincte concipiendi.

<In ordine confuse concipiendi>

Quid igitur sit primum objectum in ordine concipiendi confuse scilicet in primis¹ intellectis², dubium est.

15 <1> Fertur enim quod primum objectum in tali ordine confuse concipiendi non est ens inquantum ens nec aliqua predicata intermedia descendendo usque ad infima, sed est ipsa species specialissima, vel ejus proprium individuum. Racio hujus sit ista : quia cause naturales approximate passo summo disposito et non inpedito causant vel producunt effectum perfectiorem quem possunt, et per consequens noticiam speciei specialissime vel sui
20 singularis, cum illa sit perfectior omnibus noticiis predicatorum superiorum. Et pono tibi exemplum : quod hec rosa singularis posita ante oculos tuos prius causabit in intellectu noticiam propriam singularis rose quam rose specificice, et prius noticiam rose quam corporis, et prius corporis quam substantie, et substantie quam entis. Alias enim sequeretur, si oporteret prius intelligere priora quam posteriora in isto ordine, quod esset magnum tempus
25 antequam possemus intelligere singulare hujus rose.

<Contra> Sed quidquid sit de questione, motiva non concludunt. Cum enim arguis quod cause naturales prius producunt effectum perfectiorem quam imperfectiorem, cum agant secundum ultimum potencie sue – dicitur quod hec propositio, si habet veritatem, quod hec erit in effectibus ejusdem rationis, non autem ubi sunt effectus alterius rationis qui non
30 habent aliquem ordinem essencialem inter se, nec in comparacione ad passum. Si enim causa naturalis habeat passum approximatum et ultimate dispositum et non inpeditum, cum contineat plures sue perfectionis effectus ejusdem rationis, et agat secundum ultimum potencie sue et quantum potest agere, necessario causabit in passo effectum perfectissimum quem continet, nec prius imperfectum quam perfectum, quia si prius imperfectum, tunc non
35 ageret secundum ultimum potencie sue. Et hoc specialiter est verum quando passum non potest simul utrumque effectum – perfectum scilicet et imperfectum – recipere, quia si utrumque effectum posset recipere, non esset necessitas quare intellectus causaret effectum

¹ in primis] *vix leg. E*

² intellectis] intellectus *E*

perfectiorem quam imperfectiorem et econverso, sed eque primo causabit utrumque. Exemplum tibi volo ponere de igne qui continet virtualiter calorem 10 graduum, 100 graduum et 1000 graduum, si habeat passum approximatum ultimate dispositum, si non impediatur, non causabit in eo primo calorem 10 graduum vel 100 prius quam 1000 graduum, sed prius
5 causabit calorem summum et perfectissimum quem poterit, cum agat secundum ultimum potencie sue ; et si causaret, tunc imperfectum non causaret. Nec intelligo quod postea causaret calorem perfectiorem, sic quod primo causet calorem 1000 graduum postea 100 et postea 10, sed tantum ibi causabit unum calorem numero, et iste calor erit perfectissimus qui possit causari a tali igne et non imperfectior. Sed si essent effectus ejusdem rationis possibles
10 simul esse in eodem passo, et possibles produci ab eadem causa naturali approximata, vel a pluribus causis ejusdem rationis quarum una contineret effectum perfectiorem quam alia, nunquid illa que continet suum effectum perfectiorem primo causabit effectum in illo passo quam illa que imperfectior ? Verbi gracia, sint due albedines quarum una sit intensa et alia remissa ; si dyaphanum sit ultimate dispositum ad recipiendum species albedinis ad hoc quod
15 inmutetur, nunquid albedo intensa prius mutabit dyaphanum, prius causando speciem perfectiorem quam continet quam albedo remissa suam speciem imperfectiorem quam continet ? Et patet quod non, sed ambe eque primo causabunt quemlibet effectum suum, cum agant secundum ultimum potencie sue, et naturaliter et necessario, nec sunt in aliquo¹ impedita.

20 De effectibus autem alterius et alterius rationis virtualiter contentis in eadem causa naturali, qui non habent aliquem ordinem inter se, nec in comparacione ad passum, non habet proprio veritatem quod prius causabit effectum perfectiorem quam imperfectiorem. Exemplum tibi pono : supponatur quod sol ranam contineat virtualiter, et virtualiter contineat vermem, et sint due nature de quibus sunt rana et vermis ultimate disposite, et virtuti solari
25 sint equaliter et uniformiter approximate – nunquid prius causabit ranam quam vermem ? Et patet quod utrumque eque primo, nec prius effectum perfectiorem quam imperfectiorem.

Sic in nostro proposito, si rosa proponatur vel obiciatur visu, non apparet aliqua necessitas quod prius causet noticiam perfectiorem, scilicet noticiam sui, quam noticiam corporis vel substancie vel entis. Tum quia iste noticie sunt simul conpossibiles intellectu, tum
30 quia sunt alterius rationis – sicut albedo, licet agat secundum ultimum potencie sue, non oportet quod causet in aere prius speciem albedinis quam coloris. Aliter dici <potest> ad racionem : quod in hac rosa singulari sunt plures cause moventes ad istas noticias, quia quidditas entis que in hac rosa includitur causat conceptum sui, et quidditas substancie conceptum sui, et quidditas rose conceptum de se, et sic de aliis ; ergo nullo modo apparet
35 necessitas quia quidditas rose primo causet noticiam de se quam entitas de se vel substancia de se, cum omnes iste quidditates agant naturaliter et necessario, et secundum ultimum potencie sue, et non sint in aliquo impedita.

<2> Secundum dictum alterius (quid sit illud quod est primo cognitum) est² istud : quod nec species specialissima, nec suum individuum, nec primum predicatum (sicut ens)
40 sunt primo cognita in isto ordine, sed primum cognitum in isto ordine est genus subalternum. Probat suum dictum per exemplum de colore respectu visus, quia illud quod primo causat est

¹ in aliquo] in aliquot *E*

² est] et est *E*

visio de colore, non visio de albedine nec de individuo albedinis, nec <de> qualitate, nec de ente, quia ista non sunt per se sensibilia ut prescindunt a posterioribus. <Contra> Sed nec istud videtur rationale esse, et omnia que dicta sunt contra primum possunt adduci contra istud.

5 <3> Tercium dictum est ejusdem¹ : quod non est ibi ordo essentialis prioritatis confuse concipiendi, ordo dico originis, sed accidit quod ens primo concipiatur, vel species specialissima, vel genus subalternum, quia si equaliter intellectui approximentur et non impediuntur, eque primo suos conceptus causabunt cum, non habeant aliquem ordinem essentialem inter se nec in comparacione ad intellectum.

<De ordine distincte concipiendi>

10 Dicto de ordine confuse concipiendi, transeundum est nos ad ordinem distincte concipiendi : quid sit primum objectum intellectus primitate originis in isto ordine.

 Fertur a quodam quod subjectum methaphisice (sit ens inquantum ens) et res prima impressione imprimuntur in intellectu – quod simpliciter verum est, ymmo necessarium est in ordine distincte concipiendi. Racio hujus est ista : quia distincte concipere est distincte et
15 explicite cognoscere omnia principia intrinseca ; cognitio igitur distincta includentis necessario presupponit noticiam omnium inclusorum, sicut noticia distincta hominis includit et presupponit noticiam animalis, et sic de aliis, semper resolvendo usque ad ens, quod tantum est distincte cognitum, cum non habeat conceptum resolubilem sed simpliciter simplicem ;
20 ergo sequitur quod ens, cum sit illud ad quod stat ultima resolutio cujuslibet diffinicionis, est primum cognitum distinctum, et ipso non cognito distincte, nichil quod ipsum includat potest cognosci distincte.

 Manifestum est autem quod ista demonstracio est particularis, et tamen debet esse universalis. Particulariter enim concludit, quia non demonstrat quod ens sit primum cognitum in ordine distincte concipiendi respectu omnium, sed respectu illorum in quibus per se
25 includitur quidditative, sed non respectu differenciarum suarum et passionum in quibus non includitur quidditative, sicut fuit conclusum libro primo, sed habent conceptus simpliciter simplices et irresolubiles sicut ens, et per consequens possunt distincte concipi absque hoc quod ens concipiatur distincte.

 Quid igitur est primum in ordine concipiendi ? Potest dici quod prout non apparet
30 quod intellectus habeat aliquod primum objectum primitate originis, sicut nec in ordine confuse concipiendi, sic in ordine distincte concipiendi, sed sunt prima objecta eque prima tali primitate, sicut illa que sunt simplicia – sicut differencie simpliciter simplices et passionis entis inquantum ens –, cum non habeant aliquem ordinem essentialem in movendo intellectum nec in terminando, in ordine distincte concipiendi nec in ordine confuse
35 concupiendi, quia confuse concipi non possunt sed tantum distincte, cum sint simpliciter simplicia et omnino irresolubilia.

¹ ejusdem] ejus E

TEXTE III. *Metaphysica*, lib. IV

Du livre IV de la Métaphysique, c'est la question de l'être et du néant qui a le plus retenu l'attention des chercheurs : à partir de Nicolas Bonet, la métaphysique deviendrait non plus science de l'être seulement, mais science de l'être et du néant – une innovation d'importance pour l'histoire de la métaphysique.¹ Ce livre étant l'un des plus courts du traité de Bonet, nous le retranscrivons ici dans son intégralité afin de permettre une vue d'ensemble des arguments. Ce qui étonne d'abord, c'est le peu d'importance (d'abord en termes de masse textuelle) que Bonet accorde à cette question de l'être et du néant dans ce livre, où elle n'est pas thématifiée comme telle, alors que Bonet se montre par ailleurs très conscient de ses innovations (métaphysique dé-théologisée, distinction entre deux sens de l'être, univocité de l'être réel et de l'être de raison). Ne serait-ce pas forcer l'interprétation que d'accorder tant d'importance à un trait auquel Bonet ne donne aucun relief particulier ? Nous proposons dans cette brève introduction une lecture personnelle de la question du néant chez Bonet, en vue d'y apporter de nouveaux éléments de compréhension.

Il apparaît à la lecture de ce texte que le principe de contradiction a exactement la même extension que les transcendants traditionnels dits « convertibles » avec l'être (mais qui ne le sont plus chez Bonet) : l'un, le vrai, le bon, et le principe de contradiction sont inhérents à tout positif sous une raison propre, ils ne sont pas convertibles avec le sujet de la métaphysique, mais ont la même extension que l'être dans son premier sens (tout positif qui n'est pas rien, cf. supra p. 724). Le principe de contradiction a donc les mêmes limites que la positivité, et la même extension que l'objet premier de l'intellect dans l'ordre d'adéquation. La situation du principe de contradiction n'a donc rien d'exceptionnel dans le corpus de Bonet : elle est la même que celle des passions simples de l'étant. Ce trait correspond à l'une des particularités importantes de la pensée de Bonet : il est une conséquence directe de la distinction entre les deux sens de l'être (ci-dessus p. 724).

Bonet affirme bien que l'opposition contradictoire oppose « le quelque chose et le rien » (ci-dessous p. 756 : « le rien lui-même est terme de la relation »), elle correspond donc à une relation entre l'étant dans sa première signification (tout positif hors du néant) et le néant, mais cette relation est une relation de raison est non une relation réelle, puisque le néant n'est rien : il n'est pas un être réel qui existe hors de l'âme, mais un pur être de raison, quoiqu'il puisse avoir un fondement dans la chose – par exemple, dans le cas de la cécité (p. 756 l. 30 – 757 l. 7). On pourrait arguer ici que, si le néant est un être de raison, alors il tombe sous le sujet premier de la métaphysique, puisque Bonet pose l'univocité de l'être réel et de l'être de raison, mais cet argument ne vaut pas : le néant n'ayant pas de quiddité, puisqu'il est irréprésentable, il n'est pas être de raison au sens où il serait un objet quidditatif existant dans l'âme ; il est être de raison au sens où il est une qualité dans l'intellect, donc une réalité purement psychique (voir sur ce point notre commentaire, p. 163-164 ; Annexe 2 p. 631 : l'être de raison auquel l'étant en tant qu'étant est univoque est l'objet quidditatif ou sa

¹ C'est l'interprétation d'Olivier Boulnois, dans *Métaphysiques rebelles*, op. cit. p. 335 sq. : « le concept d'étant en tant qu'étant porte à la fois sur l'être et le non-être : « L'être (esse) et le non-être est par lui-même une propriété disjonctive de l'étant en tant qu'étant. » *La métaphysique devient science de l'être et du non-être*. Sans doute s'agit-il ici de l'être au sens de l'acte d'être ou de l'existence. Mais la reprise de l'expression « propriété disjonctive » masque une rupture radicale : jamais la liste des propriétés disjonctives n'avait inclus autre chose que des perfections formelles, ou des quiddités. L'idée que l'existence et la non-existence puissent être signifiées par le concept d'étant avait précisément été rejetée par Duns Scot. C'est sans doute par ce biais que la preuve de Dieu peut devenir ontologique. » p. 336. Et plus loin : « Le sujet de la métaphysique est quidditatif, celui du premier principe est l'ensemble de toute représentation. Mais le principe de non-contradiction pose, à propos de tout étant, la question de l'affirmation et de la négation : il est impossible qu'une même chose, en même temps et sous le même point de vue, soit et ne soit pas. Autrement dit, un même x ne peut pas être à la fois un étant et un non-étant. Caractériser la métaphysique par le principe de contradiction, c'est du même coup définir son objet comme incluant l'être et le néant. Cette nouvelle définition de la métaphysique, comme science de l'être et du néant, atteindra, par-delà Hamlet, toute la métaphysique moderne, de Timpler à Leibniz. » p. 338.

représentation ; Annexe I p. 695 : l'intellection est une « qualité absolue »). En outre, Nicolas Bonet ne dit pas, au moins dans le livre IV, que la première passion disjonctive de l'étant est être/néant, mais affirmation/négation, ce qui n'est pas la même chose : pour tout x, l'affirmation de telle positivité entraîne la négation du néant (nihil) qui est opposé à cette positivité (ci-dessous, p. 756, l. 27-31), ce qui signifie que le néant n'est pas un terme absolu, mais une fonction relative.

5 Il reste que Bonet fait bel et bien du principe de contradiction une passion disjonctive de l'étant (ci-dessous p. 751), et non plus simplement un principe logique – le fait est d'importance, comme l'a justement souligné Olivier Boulnois. Il témoigne de « l'équivalence univoque entre le réel et le rationnel » propre à la pensée de Bonet¹, ou encore de la confusion tendancielle entre le conceptuel et le réel. La métaphysique portant sur l'étant en tant qu'étant comme être quidditatif
10 indifférent à l'existence dans l'âme et hors de l'âme, il devient en effet concevable que l'être et le non-être, au sens d'existence et non-existence, deviennent une passion disjonctive de l'étant en tant que tel – toutefois, le non-être dont il est question n'est pas un néant absolu mais une non-existence : la quiddité indifférente à l'existence est toujours, dans son être métaphysique. Plutôt qu'une science de
15 l'être et du néant, la métaphysique de Bonet serait donc une science de ce qui peut indifféremment exister ou ne pas exister, étant entendu que la non-existence ne supprime pas l'être quidditatif.

<Liber quartus>

Entis inquantum ens per se passiones querimus. Palam quod passiones entis inquantum ens quedam sunt simplices et cum ente convertibiles, quedam vero – ut fertur – sunt disjuncte ; de simplicibus autem debebat² prior esse sermo. Est autem inter ceteras entis
20 passiones disjunctas una de qua omnino erit sermo speculandus, cujus ratio sit ista : quia ista omnino est necessaria ad concludendum omnem aliam passionem de subjecto, sive simplicem sive disjunctam ; ordo ergo erit preposterus, sed necessario commutatus. Passio autem illa est primum principium complexum, scilicet 'de quolibet affirmacio vel negacio, et de nullo ambo simul'.

<De primo subjecto adequato primi principii>

25 Et primo inquirimus de ejus primo subjecto et adequato, primo dico subjecto primitate adequacionis.

<1> Palam autem quod primum subjectum primi principii primitate adequacionis non est aliquod singulare alicujus determinati generis. Racio hujus est quia primum principium non unum significat, sed pluribus convenit ; passio autem non reperitur sine suo subjecto
30 adequato, sicut nec habere tres sine triangulo. <2> Secundum dictum : quod primum subjectum non est ens decem generum aliquod unum, eadem racione : quia reperitur in omni genere. <3> Tercium dictum : quod non est ens reale ejus primum subjectum, quia reperitur in ente racionis, ut in loyca ; illa enim potest formare <primum principium> de ente racionis sicut in ente reali, ut quod 'species³ est idem cum¹ genere quod est secunda intencio, aut non

¹ *Métaphysiques rebelles*, op. cit. p. 336.

² debebat] debet E

³ species] add. que E

est idem cum eo' – altera pars necessario semper erit vera. <4> Quartum dictum : quod ens limitatum et finitum, prout est commune enti reali et enti rationis, non est primum subjectum primi principii primitate adequacionis, quia reperitur primum subjectum in prima intelligencia sicut in ente limitato : prima intelligencia namque vel est infinita in vigore, vel non est infinita in vigore – necessario altera pars erit vera. <5> Quintum dictum est quod subjectum methaphisice quod est ens inquantum ens non est primum subjectum adequatum primi principii, quia primum principium dicitur de passionibus entis inquantum ens, et de ejus differentiis contrahentibus ipsum ut prescindunt a quidditate entis inquantum ens : dato, per impossibile, quod passiones entis inquantum ens per se possent existere perseitate tercii modi, adhuc fundarent primum principium sicut nunc ; igitur non per ratione entis in eis est, quia, illa sublata, adhuc fundant ; ergo subjectum hujus methaphisice non est subjectum primi principii.

Oportet ergo ulterius inquirere quid sit ejus primum subjectum, et si habent² vel si non habent³ dissolutionem dubia que occurrunt sic dicentibus. Breviter dicendum est ergo et omnino tenendum quod primum principium cuilibet inest per rationem propriam, et non per rationem aliquam communem omnibus vel pluribus quibus inest : unde quidditas entis inquantum ens per rationem propriam fundat primum principium, similiter ejus passiones, et similiter ejus differentie ultime que sunt primo diverse, quia omni positivo ut prescindit ab omni alio positivo necessario inest 'affirmacio vel negacio et non ambe simul' respectu ejusdem predicati, nec non eciam privaciones et negaciones fundant eciam primum principium, ut est 'tenebra vel est alba vel non est alba', et 'cecitas vel est oculus vel non est oculus', et sic de aliis. Et hic concluditur quod non est dare primum subjectum unum primi principii primitate adequacionis, nec subjectum methaphisice hujus nec aliquid aliud, sed quodlibet positivum fundat ipsum per rationem propriam, ut dictum est : sive sit substantia sive accidens, ens reale sive rationis, ens finitum sive infinitum. 'Subjectum' autem 'primum' voco subjectum cui passio inest convertibiliter et universaliter, et 'primo' sicut Aristoteles accipit 'primum' primo *Posteriorum*, capitulo de universali : 'quod inest sic primo illi subjecto et per rationem illius inest cuicumque inest', quod eciam sic intelligitur : quod primum subjectum alicujus passionis sit illud quo posito, omni alio circumscripto per possibile vel impossibile, talis passio ponitur, et quo non posito et omni alio posito, talis passio non ponitur – sicut homo est primum subjectum risibilitatis, quia posito homine, omni alio circumscripto, ponitur risibilitas, et homine circumscripto et omni alio posito, risibilitas non ponitur.

Habet autem dubitacionem magnam sic ponendo, <1> primo quod passio ejusdem rationis requirit unum primum subjectum unius rationis, quia secundus modus presupponit primum. <2> Tum secundo, quia quod inest pluribus cum reduplicacione necessario inest eis per aliquam rationem communem eis. Hoc probatur quia reduplicacio reddit causam prescisam inherencie predicati, et per consequens, cuicumque inest tali predicatum, sibi inest talis causa prescisa. Exemplum : quia triangulus inquantum triangulus habet tres, et cuicumque inest habere tres, illi inest triangulus ; exemplum aliud : si homo esset homo

¹ cum] in *E*

² habent] habet *E*

³ habent] habet *E*

inquantum hic homo ut Sortes, omne quod esset homo esset hic homo qui est Sortes. <3> Dicimus tercio quia sic dicere est dimittere Aristotelem in contradictione, qui ponit 4° *Methaphisice* sue quod primum principium complexum, scilicet ‘de quolibet affirmacio vel negacio, et non simul de eodem’, necessario inest cuilibet enti per rationem entis.

5 Dissolucio autem istorum dubitatorum, licet sit difficilis, non tamen videtur impossibilis, et tenendum est quod subjectum primum adequatum primi principii non est subjectum hujus methaphisice, scilicet ens inquantum ens ut prescindit ab omni alio, sicut triangulus est primum subjectum adequatum de habere tres. <1> Palam ergo quod primum
10 dubium non concludit – scilicet quod ‘passio unius rationis requirit subjectum unius rationis, quia secundus modus presupponit primum modum’, quia primo diversa quantum ad primum modum possunt habere passiones ejusdem rationis – nam due differentie primo diverse fundant relaciones aliquas ejusdem rationis, ut distinctiones : sunt enim distincte inter se et a quolibet alio.

– Et si dicas: Iste distinctiones quibus dicuntur¹ distingui inter se et a quolibet alio non
15 sunt ejusdem rationis, sed alterius et alterius,

– non valet, quia iste distinctiones quibus distinguuntur conveniunt in relacione in communi, ergo in qualibet illarum est individuum relacionis in communi ; illa autem individua relacionis in communi sunt ejusdem rationis, et ista individua relacionis in communi fundantur in illis differentiis primo diversis ; ergo concludo quod accidencia
20 ejusdem rationis necessario non requirunt subjectum primum ejusdem rationis quod sit ratio fundandi ista, ymmo quodlibet poterit fundare per rationem propriam, similiter genus et differentia, materia et forma fundant multas proprietates relativas ejusdem rationis, et per proprias quidditates.

<2> Amplius autem nec secundum concludit cum reduplicacione cause precise. Debes enim scire quod reduplicacio potest fieri tripliciter : distinctiones namque reduplicative que sunt immediate per se primo, secundum quod ‘inquantum’ et hujusmodi, vel possunt sumi ‘reduplicative’ vel ‘specificice²’ vel ‘permissive’ (pro non-repugnancia).

[1] Sed ‘reduplicative’ = ‘dupliciter’, ut reduplicatur causa precisa inherencie predicati ad subjectum, scilicet causa precisa inclusive – scilicet includendo omnes causas
30 possibiles inherencie illius predicati ad subjectum, et in isto sensu accipitur reduplicacio ab Aristotele primo *Posteriorum*, capitulo de universalis. Et ponitur exemplum de habere tres respectu trianguli, ut cum dicitur ‘triangulus inquantum triangulus habet tres’, ibi ly ‘inquantum’ reduplicat causam precisam inherencie inclusive, et ubicumque est talis reduplicacio, ibi est convertibilitas predicati et subjecti, et si predicatum est commune
35 pluribus, oportet necessario quod subjectum sit eis commune, et quod passio insit eis per rationem communem ; et tunc in tali reduplicacione secundus modus infert primum. Potest autem fieri reduplicacio cause precise non inclusive sed exclusive, sic quod talis causa precise sumpta, omni altera circumscripta per possibile vel impossibile, adhuc esset causa precise sufficiens inherencie predicati ad subjectum ; et in tali reduplicacione, non oportet
40 predicatum esse convertibile cum subjecto, nec quod cuicumque inest talis passio per rationem communem insit, sed magis inerit cuilibet per rationem propriam, sicut ‘animalitas inquantum animalitas’ est tantum una, et ‘irracionalitas inquantum irracionalitas’ est similiter

¹ dicuntur] differunt *E*

² specificice] speculative *E*

una – hic autem ly ‘inquantum’ non reduplicat causam prescisam inclusive sed tantum exclusive.

[2] Secundo potest sumi reduplicatio ‘specificae’ – exemplum ut homo inquantum intelligens intelligit et ignis inquantum calidus calefacit, non inquantum siccus, et lignum inquantum album disgregat.

[3] Potest tertio sumi reduplicatio ‘permissive’ – exemplum ut Sortes inquantum animal vel inquantum homo est albus, quia inquantum animal et inquantum homo sibi non repugnat ; et cum ulterius arguitur quod si Sortes inquantum hic Sortes est unus numero, quod omne quod est unum numero erit Sor, non sequitur nisi quod est illud quod erit unum numero hac determinata unitate, non autem alia ejusdem rationis cum ista, quia Sortes inquantum Sortes est unus numero et hoc per rationem propriam – scilicet ratione proprie hecqueitatis ; et similiter Plato est unus numero per rationem propriam.

– Et si ulterius queras si Sortes inquantum Sortes, vel magis si differentia individualis fundet relacionem in communi inquantum talis,

– dico quod accipiendo ly ‘inquantum’ reduplicative exclusive, non tamen sequitur quod cuicumque inerit relatio in communi quod ibi sit hec differentia signata, quia – ut dictum – predicatum non est convertibile cum subjecto ubi est talis reduplicatio.

<3> Et cum tertio arguitur quod sic dicere est dimittere Aristotelem in contradictionem, patet quod non est verum, quia ibi utitur reduplicative inclusive assumendo, hic autem sumitur exclusive. Et cum ulterius addis quod in 4^o *Methaphisice* sue ponit ens inquantum ens primum subjectum primi principii – respondeo ens sumptum pro omni positivo verum est subjectum primum adequatum primi principii, sicut nos superius diximus, sed ut sic non est subjectum methaphisice, cum non dicat unam rationem, sed ens ut in libro primo hujus *Methaphisice* fuit dictum. Ens autem sumptum prout est impositum ad significandum unam quidditatem determinatam connumerabilem contra alias – quod est subjectum in hac methaphisica – non est subjectum adequatum primi principii, quia multe alie quidditates ut prescindunt ab ente fundant ipsum.

<De affirmatione et negacione>

Amplius autem habet dubitationem de terminis et extremis primi principii que sunt affirmacio et negacio, an affirmacio et negacio sint numero equales, sic quod uni affirmacioni correspondeat una negacio vel plures, et sic de aliis generibus opposicionum si tantum unum uni opponatur. Adhuc autem de comparacione istarum opposicionum adinvicem quantum ad primitatem et majoritatem erit posterius perscrutandum.

Dissolucio autem prime difficultatis dependet ex distinctione de affirmatione et negacione. Affirmacio et negacio possunt sumi dupliciter, scilicet simpliciter vel complexe ; exemplum primi : affirmacio simplex ut ‘homo’, negacio sibi opposita ut ‘non homo’ ; exemplum secundi : affirmacio complexa : ‘Sortes est homo’, negacio sibi opposita complexa : ‘Sortes non est homo’. Accipiendo ergo affirmacionem complexam et negacionem, una tantum uni opponitur, et ratio hujus dicti est quia nulli est contradictio hujus : ‘Sortes est homo’ nisi ista : ‘Sortes non est homo’, quia si variarentur termini non esset contradictio, cum contradictio sit ejusdem et unius affirmacio et negacio. Accipiendo autem

affirmacionem simplicem ut ‘homo’, non opponitur sibi tantum una negacio, unde Sorti non opponitur tantum una negacio, sicut Sortes est unus numero, sed plures sicut est unus numero, quia negacio simplex non numeratur precise ex affirmacione quam negat nec ratione termini negati, sed numeratur ad numeracionem subjecti suo modo, sicut accidentia positiva ; negacio
5 autem Sortis predicatur de omni alio a Sorte, et est in illo subjecto a quo negatur, nam lapis est non-Sortes, rosa est non-Sortes, azinus est non-Sortes, nec eadem ratione negatur Sortes a lapide, rosa et azino et omni alio positivo, ymmo negantur negaciones secundum numerum subjectorum, et non affirmacionis simplicis negate.

– Sed quid dicendum de aliis speciebus, nunquid unum tantum uni opponitur ?

10 – Dicitur quod si opposicio contraria attendatur secundum rationes quidditativas et specificas, quod una quidditas uni quidditati contrarie tantum opponitur, ut albedo nigredini ; sed si attendatur opposicio in particulari, patet quod non, quia huic albedini non tantum contrariatur hec nigredo, ymmo omnes nigredines particulares.

– De privative oppositis, nunquid unum tantum uni opponitur ?

15 – Et dicitur quod sic specificice, sed uni habitudini numero non opponitur tantum una privacio numero, sicut uni visui numero non tantum una cecitas numero opponitur, sed plures, tot scilicet quot sunt subjecta privata habitu illo ; de relacione conformiter est dicendum sicut de contrariis et de privative oppositis.

<An negacio aliqua sit incommunicabilis>

Amplius autem habet dubitacionem de extremis contradictionis : an negacio aliqua sit
20 incommunicabilis. De affirmacione, manifestum est quod aliqua est incommunicabilis, sicut affirmacio simplex prime intelligencie et differenciarum ultimarum ; de negacione autem magis est dubitabile si aliqua sit incommunicabilis. Palam autem quod una negacio pluribus est communicabilis quam alia, nam negacio inferiorum pluribus est communicabilis quam negacio superiorum, quia de quocumque predicatur negacio superioris, predicatur et negacio
25 inferioris, sed non econverso, quia negacio inferioris semper est in plus et universalior quam negacio superioris. Exemplum tibi pono : ‘non-Sortes’ est in plus quam ‘non-homo’, quia predicatur de omni alio a Sorte, ‘non-homo’ autem non ; ‘non-homo’ eciam est in plus quam ‘non-animal’, et ‘non-animal’ quam ‘non-substantia’, et ‘non-substantia’ quam ‘non-ens’. Cum ergo tu queris an sit aliqua negacio incommunicabilis, dicitur quod nulla negacio
30 alicujus predicati est incommunicabilis : nec omnium simul, quia negacio illorum communicatur prime intelligencie et enti inquantum ens, et omni eo quod non clauditur infra coordinacionem alicujus predicamenti ; negacio autem entis inquantum ens quod est subjectum in hac methaphisice non est incommunicabilis, quia communicatur omnibus differenciis contrahentibus ipsum, quia non sunt ens – saltem quidditative – ut superius
35 dictum est. Negacio autem entis accepti in prima¹ significacione pro omni positivo est omnino incommunicabilis, quia non potest communicari alicui positivo, ex quo est negacio cujuscumque positivi ; ergo negacio talis non predicatur nisi de ipsa, dicendo ‘non est non-ens’. Negacio autem entis limitati et finiti videtur esse omnino incommunicabilis pluribus

¹ prima] secunda E

positivis, quia tantum prime intelligencie convenit et de ipsa et de nullo alio positivo predicatur, quia sola prima intelligencia est ens illimitatum.

<De opposicione>

Amplius autem de omni opposicione in generali et in speciali restat perscrutacio, et primo de qualibet opposicione per se, deinde de ordine ipsarum ad invicem. Manifestum est autem quod contrarietas¹ non est idem opposicio, opposita et substractum oppositi, ymmo distinguuntur sicut similitudo, simile et substractum similitudinis : primum et tertium <sunt> unum per se, sed secundum est unum per accidens loquendo logice, quia habet unum conceptum per accidens et mediate, quia res diversorum generum includit. Potest ergo accipi opposicio formaliter, vel concretive (non contractive proprii generis sed alterius), vel fundamentaliter ; opposicio autem formaliter est ad aliud : nichil enim opponitur sibi ipsi proprie sed alteri, nam opposicio est alicujus, et ad aliud dicitur, et ideo per se in genere relacionis reponitur, sed determinative omnia predicamenta sequitur et cernat ; fundamentum autem opposicionis est omne contentum sub ente generalissime sumpto – nec intelligo quod sit dare aliquod primum subjectum adequatum opposicionis in communi, sed quodlibet fundare potest opposicionem per rationem propriam, sicut fuit dictum supra de fundamento primi principii complexi : terminus autem opposicionis in communi est omne positivum extra nichil, et non tantum omne positivum, ymmo ipsum nichil est terminus opposicionis.

– Et si queras : In quo modo relacionis ponitur formalis opposicio ?

– Dicitur quod magis proprie ponitur in primo modo quam in aliis, quia ydemptitas et diversitas ad primum modum pertinent. Opposicio autem formalis continet sub se quattuor species opposicionum, scilicet contradictoriam, privativam, contrariam et relativam. De contradictoria primo est agendum.

<1> Contradictoria est opposicio qua formaliter aliquid et nichil opponuntur², et accipitur ibi ‘aliquid’ non pro subjecto methaphisice quod est ens inquantum ens, sed prout ly ‘aliquid’ significat omne positivum quod est extra nichil, quia quodlibet positivum per rationem potest esse affirmativum extremum contradictionis : unus enim terminus contradictionis semper est aliquid positivum, et aliud semper est nichil si sit per se extremum prime contradictionis, licet permissive descendendo sub primis terminis contradictionis ‘non-homo’ posset predicari denominative tam de nichil quam de aliquid, sicut <quando dicitur> ‘homo et non-homo’ ly ‘non’ predicatur tam de nichil quam de lapide denominative. Ex hoc infertur quod contradictio non est relacio realis nec opposicio realis extra animam existens, quia contradictio formaliter est relacio³ et relacio non est realis sine termino reali, cujusmodi non sunt per se termini contradictionis, cum ipsum nichil sit⁴ : sequitur quod non est relacio realis nec opposicio realis extra animam existens, sed tantum in intellectu objective.

– Et si dicas : Ergo primum principium complexum non est extra animam, sicut contradictoria opposicio,

¹ contrarietas] *vix leg. E*

² opponuntur] *opponitur E*

³ quia contradictio formaliter est relacio] *quia contradictio formaliter, cum sit relacio E*

⁴ ipsum nihil sit] *ipsum sit nihil E*

– respondeo tibi quod extrema primi principii sunt affirmacio et negacio ; affirmacio bene est extra animam, sed de negacione si sit mere in intellectu objective, vel sequatur aliquid in re extra tanquam ejus passio nature, dubium est ; quidquid tamen ponatur, semper alter terminus oppositionis¹ est formaliter nichil, licet subtractive et fundamentaliter possit esse aliquid ; ideo sequitur quod contradictio in re extra non est relacio realis propter defectum unius rei termini, et per consequens primum principium non est realis opposicio formaliter.

Nam falsum est autem quod contradictoria alia sunt complexa alia incomplexa. Incomplexa sunt affirmacio et negacio in terminis simplicibus, sicut ‘homo et non-homo’, ‘ens’ et non-ens’ : talia autem abstrahunt ab omni tempore, et absolute sumpta sunt contradictoria ; contradictoria autem complexa sunt affirmacio et negacio de terminis conpositis, sicut ‘homo currit <vel> homo non currit’, et talia non sunt contradictoria nisi sint in eodem instanti et respectu ejusdem subjecti, non nominis tantum sed rei et nominis, cum omnibus proprietatibus veri elenchi. Contradictio complexa, si una est vera, reliqua est falsa et econverso.

Sed fertur, si una sit vera, non oportet quod reliqua sit falsa nisi in terminis necessariis, sed non in terminis contingentibus, unde ista ‘navale bellum erit cras’ nec est vera nec falsa, et hoc intelligo de futuro contingenti, non autem de preterito vel de presenti, et hoc supposito quod contingencia non habeat virtutem determinatam.

– Et si queras quid sit tenendum de futuro contingenti, an habeat determinatam veritatem vel non,

– dicitur quod in proposicionibus de futuro contingenti altera pars est determinate vera, cujus ratio est quia ad veritatem disjunctive requiritur quod altera premissarum sit vera, quia partes disjunctive sunt cause veritatis disjunctive ; nunc autem, ad hoc quod propositio habens plures causas veritatis sit vera, requiritur quod aliqua causa veritatis sit vera. Ad cujus intelligenciam est intelligendum quod propositio <potest esse>² determinate vera tripliciter, uno modo ut ly ‘determinate’ excludit possibilitatem ad falsitatem pro quolibet tempore, et sic necessarium est determinate verum ; alio prout ly ‘determinate’ excludit possibilitatem non simpliciter pro omni tempore, sed pro illo instanti pro quo propositio determinate est vera, et isto modo contingens propositio de presenti determinate est vera ; tercio prout ly ‘determinate’ excludit falsitatem, non tamen possibilitatem ad falsitatem pro illo instanti pro quo propositio est vera, et isto modo propositio de futuro contingenti est determinate vera.

De differencia autem inter contradictoria, si sit maxima distancia, an sit finita vel infinita, dubium est. Dicitur tamen quod inter omnia contradictoria non est equalis distancia, <nam inter aliqua est distancia> infinita, et inter aliqua finita, et variatur distancia secundum magis et minus secundum variacionem terminorum, quia distancia contradictoriorum sumitur secundum gradus entitatis termini positivi ; termini autem positivi contradictionis aliqui sunt infiniti, sicut prima intelligencia, aliqui sunt finiti, sicut omnia alia a prima intelligencia.

<2> Amplius autem de opposicione privativa est perscrutandum. Est autem privativa opposicio qua formaliter privacio et habitus opponuntur, ut lux et tenebra, nam licet privacio sit quedam negacio, non tamen convertibilis cum negacione, quia est in plus, et ideo extrema

¹ oppositionis] opposicio *E*

² potest esse] de *E*

privacionis non sunt tanti habitus sicut sunt extrema contradictionis, quia privacio est negacio in genere – sicut dicit Aristoteles in 4^o *Methaphisice* –, negacio autem absolute est negacio extra genus, quia potest predicari tam de ente quam <de> non-ente ut non-homo, sed privacio est negacio in genere, quia negat aliquid infra methas alicujus generis, ut cecitas negat visum, et est negacio infra methas generis animalis, et tenebra infra genus lucis. Palam autem quod opposicio privativa non est relacio realis extra animam, quia unus ejus terminus est pura negacio infra genus, sicut cecitas que nichil positivum dicit, licet connotet aliquid positivum (ut oculus animalis), sed tantum habet esse in intellectu objective, sicut contradictio. Privacio et habitus sibi oppositus non possunt simul esse in eodem, quia habent repugnanciam et impossibilitatem ex suis rationibus formalibus, cum unum extremum sit entis, sicut habitus, et aliud non-ens, sicut privacio que est negacio.

– Et si queras : Que est omnino prima opposicio privativa ?,

– dicitur quod omnino primo prima privacio¹ est indivisio que consequitur omne ens, cujus habitus oppositus est divisio, que est quedam relacio quam privat unitas et indivisio. Unde indivisio est negacio determinate entitatis, scilicet divisionis, licet concretive terminat totum ambitum entis, ymmo eciam divisionem ipsam, quia ipsamet divisio est indivisa in plures divisiones.

– Et si ulterius queras : quid² est primum subjectum adequatum opposicionis privative ?,

– dicitur quod non est aliquod subjectum primum opposicionis privative, sicut nec opposicionis contradictorie, sed quodlibet fundat opposicionem privativam fundat illam per rationem propriam.

<3> Adhuc autem de opposicione contraria restat inquirere. Est autem contrarietas opposicio realis extra animam, et non in intellectu objective tantum sicut contradictio et³ opposicio privativa, quia habet extrema realia extra animam, ut album <et> nigrum, calidum et frigidum. Est enim contrarietas formaliter sumpta relacio realis fundata super naturam specificam, et non super naturam individualement – sicut fertur –, alias due contrarietates inter duas albedines et nigredines non essent ejusdem rationis ; contrarietas autem facit differre, non tamen econverso, quia non omnia que specie differunt contraria sunt. Sed dubium est si ipse difference specificae sint ipse contrarietates aut non, et videtur quod Aristoteles in principio sue *Methaphisice* dicit quod sic. Sed tenendum est quod intellexit quod ipse difference specificae sunt ipse contrarietates fundamentaliter, non autem formaliter : sunt enim fundamentum proximum contrarietatis, que est relacio qua formaliter contrariantur ipsa contraria, sicut albedo et nigredo sunt dissimiles se ipsis fundamentaliter, sed <non> ipsa dissimilitudine formaliter – sicut homo et azinus non differunt formaliter per rationale et irrationale, que sunt eorum difference specificae, sed fundamentaliter et proximo per ipsam difference, que est formaliter relacio, differunt formaliter. Palam enim quod difference dupliciter sumatur : vel quantum ad illud quod formaliter significat, et sic importat respectum, vel quantum ad illud quod fundamentaliter denominat, et sic bene dicit naturam absolutam que est fundamentum illius respectus difference et contrarietatis.

¹ primo prima privacio] privacio primo prima E

² quid] quod E

³ et] est E

<De contrarietate>

Perscrutandum autem amplius de differentia contrariorum : qualis et quanta sit, si sit maxima et finita vel infinita, nec non de distancia mediorum ab extremis, adhuc autem et de primo subjecto contrarietatis, si quod habet, et quid sit illud. Est autem contrarietas maxima
5 differentia positiva, et dicitur ‘positiva’ propter contradictionem et oppositionem privativam, que non sunt positive propter defectum unius extremum, ut prius fuit dictum. Et ratio hujus dicti ponitur quia contraria maxime a se distant, non distancia locali nec temporis, sed distancia entitativa sub eodem genere, quia ut fertur in nulla realitate conveniunt ; unde tanta est distancia entitativa quia nichil realitatis unius est in alio, ut nichil realitatis nigredinis est in
10 albedine, et hec distancia maxima ponitur ad differentiam mediorum, que non tantum differunt ab extremis quantum differunt extrema inter se. Palam autem quod media sunt constituta ex realitatibus extremorum contrariorum – non dico quod media sunt contraria nec composita ex contrariis, quia hoc est impossibile quod contraria sint in forma medie, quia jam non essent suas species, secundum Aristotelem in X *Methaphisice* sue, quando dicit quod
15 media sunt composita ex aliquibus contrariis : intelligebat quod media sunt composita ex aliquibus realitatibus contrariorum, nam sicut mixtum nec est elementum nec ex elementis, ut habetur in fine septimi *Methaphisice* Aristotelis, sed realitates fracte et truncate elementorum, que, ut sic fracte sunt, amittunt nomen et diffinitionem elementi, licet sit aliqua porcio realitatis elementi, sic forme medie contrariorum – sicut pallor non componitur ex albedine et
20 nigredine, que realitates separate a realitatibus albedinis et nigredinis amittunt nomen et diffinitionem albedinis et nigredinis, nec sunt albedo nec nigredo formaliter, sed bene conceditur quod sunt aliquid albedinis et nigredinis.

– Et si dicas : Nunquid quidditas albedinis est simplex et invariabili esse constituens ?,
– dicitur, et bene, quod albedo et quod ejus quidditas fundantur super concursum
25 plurium realitatum, et una dempta non remanet quidditas albedinis : sicut humanitas fundatur super concursum plurium realitatum – scilicet anime et corporis –, et una dempta non remanet homo nec humanitas, sic albedo suo modo sicut dictum est. Ad compositum etiam palloris concurrunt aliqua realitas nigredinis, que non est nigredo formaliter sed aliquid nigredinis, et super concursum istarum duarum realitatum, quarum una est albedinis et alia nigredinis,
30 fundatur quidditas palloris et quidditas formarum mediarum inter contraria. Palam autem videtur quod bene sit dictum quod forme medie non sunt ex contrariis, sed ex realitatibus contrariorum, et ideo non tantum distant (loquendo phisice) media a contrariis quantum contraria a se ipsis, quia ipsa contraria in nulla¹ realitate conveniunt communi, sed media cum contrariis et media inter se in aliqua realitate vel in aliquibus contrariis conveniunt.

35 Habet autem dubitacionem si, loquendo² loyce, vel potius methaphysice, tantum distent media a contrariis quantum distant inter se. – Respondeo tibi quod nec hic nec ibi est distancia maxima, cum sub eodem genere proximo forte contineantur, quia tam album quam nigrum utrumque est coloratum, et color in albedine vel nigredine per se includitur, et per consequens albedo et nigredo minus distant loyce quam albedo et sapor, ymmo albedo et

¹ nulla] illa E

² si loquendo] sylogendo E

sapor plus distant loquendo loyce et phisice quam albedo et nigredo, et homo et azinus tantum distant loquendo methaphisice et phisice quantum albedo et nigredo. Sed dicitur quod inter contraria est maxima distancia, non absolute sed respectu mediorum, inter illa que non tantum distant sed conponuntur ex realitatibus extremorum contrariorum.

5 Manifestum est autem ex prioribus quod diffinico contrariorum est bene assignata, cum dicitur quod contraria sunt que sub eodem genere continentur, et maxime a se distant tali distancia sicut dictum est. Amplius autem sequitur in eadem diffinicoe quod in eodem susceptibili vicissim insunt, et quod simul esse non possunt, et quod mutuo se expellunt, quia
10 contraria simul in eodem esse non possunt, sicut nec contradictoria que in ipsis includuntur sicut fertur – licet dicant aliqui quod <non> habent repugnanciam ex suis racionibus formalibus, sed inconpossibilitatem intensionis et remissionis : sicut caliditas et frigiditas ex suis naturis specificis repugnant et contrariantur, sed inconpossibilitatem non habent respectu
15 ejusdem subjecti nisi racione intensionis¹ et remissionis, quia – ut asserunt – in gradu remisso possunt simul esse, sicut in tepido ; manifestum est autem quod istud opponitur diffinicoe contrariorum, que est quod contraria mutuo se expellunt, ideo nullatenus est concedendum de talibus contrariis absolutis quod eidem susceptibili simul insint.

Ad exemplum autem de tepido est dicendum, et primo sicut fertur ab aliis : quod adveniente gradu frigiditatis, corrumpitur totus calor intensivus preexistens – sed istud non videtur racionabiliter dictum esse, quia tunc quodlibet quod posset inducere minimum gradum
20 frigiditatis posset corrumpere intensum calorem. Fertur ergo ab aliis aliter quod calor potest remitti² absque hoc quod totaliter corrumpatur per frigiditatem remittentem ; sed ultra hoc dicitur quod unus gradus frigiditatis inducetur, et sic erit ibi actio corrupta ab generativa, sicut in intensione³ forme est actio generativa et non corruptiva. Aliter ergo est dicendum quod gradus inductus frigiditatis non retinet nomen nec diffinicionem frigiditatis, sed est bene
25 aliqua realitas frigiditatis, et calor intensivus prior remittetur et frangetur ; calor tamen remanens non amittit nec nomen nec diffinicionem caliditatis, et ille gradus frigiditatis prius inductus bene potest similiter stare cum calore remisso, nec ex hoc sequitur quod contraria simul insit, quia ille gradus frigiditatis, cum non sit nec secundum nomen nec secundum diffinicionem frigiditatis, non contrariatur calori nec intenso nec remisso. Ulterius autem
30 inducetur secundus alius gradus frigiditatis, et remittatur calor, et sic semper continuo frangetur calor usque ad talem gradum quod amittet nomen et diffinicionem caloris, et tunc super concursum graduum caloris et frigiditatis fundabitur quidditas que est alia species a caliditate et frigiditate, et sic semper sit scrutacio realitatum, transeundo per multa media donec perveniatur ad extremum quod maxime distat scilicet ad ipsam frigiditatem ; et sic patet
35 quod in tepido non est caliditas et frigiditas simul, sed tepiditas est una forma simplex ; licet sit constituta ex aliquibus realitatibus caliditatis et frigiditatis, non tamen ex caliditate et frigiditate. Unde ergo dicitur quod contraria mutuo se expellunt.

Amplius autem circa secundam particulam contrariorum – quod contraria mutuo se expellunt – nonnulli arguunt evidentem, dicentes quod velle et nolle, diligere et odire de objectis

¹ intensionis] intencionis *E*

² remitti] inmitti *E*

³ intencione] intensione *E*

ejusdem rationis possunt simul stare in eadem voluntate. Palam autem quod possum simul diligere Sortem et odire Platonem, sed velle et nolle de objectis ejusdem rationis ut Sortis et Platonis sunt contraria ; quod sic probatur : palam autem quod velle et nolle de eodem subjecto sunt contraria, ergo formali consequentia sequitur quod velle et nolle de omnibus
5 diversis numero ejusdem tamen rationis erunt contraria ; nam quando aliqua sunt ejusdem rationis, cuicumque contrariatur unum, et reliquum sive aliud, quia contrarietas fundatur super naturam specificam et non super naturam indivisibilem ; sed velle respectu Sortis et nolle respectu Platonis sunt ejusdem rationis, cum sint de objectis ejusdem rationis, igitur cuicumque unum opponitur, et reliquum ; sed velle <respectu> Sortis contrarie opponitur
10 nolle respectu Sortis, ergo velle <respectu> Platonis opponitur contrarie nolle respectu Sortis, sed velle respectu Sortis opponitur contrarie nolle respectu Platonis ; eciam in gradu intensionis¹ possunt simul stare in eodem, et tamen sunt contraria ut dictum est, ergo concluditur quod contraria se mutuo non expellunt ; et ulterius sequitur quod eadem ratione velle et nolle respectu Sortis poterunt in eodem simul esse, cum illa sint eque contraria sicut
15 ista.

Dissolutio autem hujus difficultatis, licet sit difficilis², non tamen videtur impossibilis. Ad cujus evidenciam debes diligenter advertere quod intellectiones objectorum ejusdem rationis non est necessarium quod sint ejusdem speciei, nec est verum : manifestum autem quod due intellectiones ejusdem objecti, ut puta albedinis unius numero, magis conveniunt
20 quam due intellectiones duarum albedinum numero diversarum, sed ista major ydemptitas non potest esse nisi ydemptitas specifica, ergo alie non sunt idem specie. Racio predicti sit ista : quia per istas duas predictas intellectiones duarum albedinum non potest intelligi una³ albedo numero sed per duas alias potest. Tum secundo quia iste due que sunt unius objecti dependent⁴ essentialiter ab illo objecto, et mesurantur ab eo, et sunt representative illius et
25 formales similitudines ejus, alie non, ergo etc. quia que sunt ejusdem rationis, a quo unum dependet essentialiter, et aliud (sicut fertur), et a quo unum mesuratur, et aliud.

Palam eciam ex hoc quod conformiter est dicendum de speciebus existentibus in intellectu, in aere, et in quocumque alio medio : quia iste que sunt unius objecti numero sunt idem specie, sed que sunt alterius sunt distincte specie. Amplius autem videtur conformiter
30 concludendum de talibus nominibus et de omnibus respectibus : quia qui sunt unius fundamenti et unius termini sunt unius rationis, que autem diversorum fundamentorum vel terminorum, vel amborum, solo numero differentium, specie sunt distincte ; variato ergo fundamento vel termino numeraliter, variatur relacio, cum una relacio essentialiter dependeat ab uno termino – unde posita hac albedine, et illa ponitur similitudo, sed si per possibile vel
35 impossibile annihilarentur iste due albedines et post redirent, essent iterum similes, et alia similitudine ; iste due similitudines bene essent ejusdem rationis, cum sint inter duo extrema a quibus essentialiter dependent, sed similitudines fundate in hac albedine et terminate ad duas alias albedines sunt alterius rationis ratione prius dicta. Conformiter dicitur de duabus

¹ intensionis] intencionis *E*

² difficilis] diffnibilis *E*

³ una] unus *E*

⁴ dependent] dependet *E*

paternitatibus in eodem patre, vel diversis respectu diversorum fratrum quia sunt alterius rationis.

Manifestum est autem quod si hec sunt vera, non concludunt ista argumenta que communiter adducantur ad probandum quod duo accidentia ejusdem speciei possunt esse in eodem, contra Aristotelem. Inducunt enim exempla: quod¹ due intellectiones duorum objectorum ejusdem rationis simul sunt in intellectu, et due species et due similitudines, ymmo mille sunt in eodem fundamento simul – patet quia non sunt rationis unius ut prius fuit dictum. Ne autem videantur sic palam deviare a progenitoribus nostris et communiter concessum a nobis, possunt que dicta sunt de pluribus intellectibus et speciebus et relacionibus habere duplicem intellectum, cum dicitur quod ‘due intellectiones duorum objectorum ejusdem rationis sunt ejusdem rationis’. Ad cujus evidenciam est intelligendum quod in objectis ejusdem rationis, ut in Sorte et in Platone, tria reperiuntur que intellectui obiciuntur considerata: primum est humanitas, secundum differentia individualis, tertium constitutum ex primo et secundo; nunc autem due intellectiones duarum differentiarum individualium Sortis et Platonis non sunt ejusdem rationis, cum sint de objectis primo diversis; intellectiones etiam due totius constituti, scilicet Sortis et Platonis, non sunt ejusdem rationis quia Sortes includit aliquid quod est primo diversum ab aliquo quod est in Platone; sed due intellectiones terminate ad humanitatem in Sorte ut prescindit ab omni posteriori, et similiter in Platone, bene sunt ejusdem rationis. Sic ergo intelligo dictum communiter concessum, quod de objectis ejusdem rationis sunt intellectiones ejusdem rationis: quod est verum uno modo et falsum duobus modis, sicut superius est expositum. Nam actus concipiendi humanitatem in Sorte et in Platone prescise, non concipiendo hecceitatem nec existenciam, nec aliquid posterius ea², sunt ejusdem rationis, sed actus concipiendi hecceitatem Sortis et Platonis vel ipsum Sortem et Platonem non sunt ejusdem rationis. Consimiliter dicendum est de actibus concipiendi quidditatem generis subalterni, et primi, et entis ut prescindunt ab omnibus posterioribus; sed actus concipiendi posteriora in quibus existit illa quidditas bene sunt alterius rationis.

<De primo subjecto contrarietatis>

Amplius autem de primo subjecto contrarietatis est perscrutandum quid sit. Aristoteles autem primum subjectum contrarietatis assignavit in suis *Predicamentis* substanciam predicamentalem: proprium inquit substancie esse subjectum contrariorum vel accidentis contrarium habentis, et obicit ibi contra se de oracione que videtur esse subjectum veritatis et falsitatis; et solvit quia falsitas non est in oracione nisi sicut in signo, quia ab eo quod res est vel non est oracio dicitur vera vel falsa. Sed quid circa hoc intelligendum est ulterius inquirendum. Contrarietas autem potest sumi ut dictum est formaliter pro ista opposicione que est quedam relacio realis, vel substracto illius relacionis. Palam autem quod, accipiendo contrarietatem formaliter, primum subjectum ejus non substanciam, sed magis substracta illius contrarietatis; et pono tibi exemplum: contrarietas que est inter albedinem et nigredinem habet pro subjecto albedinem et nigredinem, et non substanciam. Accipiendo autem

¹ quod] que E

² ea] add. que E

contrarietatem pro abstracto et fundamento, quid sit ejus primum subjectum, dubium est, quod¹ videtur quod diverse contrarietates diversa habent primo subjecta. Palam autem quod substantia corporea non est primum subjectum contrarietatis in communi, cum substantia spiritualis possit esse subjectum alicujus contrarietatis, ut odii et dilectionis, scientie et inscientie, propositionis affirmative et negative de eodem. Palam autem quod substantia spiritualis non est primum subjectum adequatum contrarietatis in communi, quia substantia corporea fundat multas contrarietates, ut calidum et frigidum, et humidum et siccum et sic de aliis ; nec etiam substantia predicamentalis est in communi subjectum primum contrarietatis (adequationis primitate de qua loquimur), quia alia predicamenta, scilicet qualitas et quantitas, et sic de aliis si per possibile vel impossibile essent² a subjecto separata, <possent fundare contrarietatem>. Manifestum est quod nec ens limitatum quod commune est ad decem predicamenta sit primum subjectum adequatum contrarietatis in communi, quia et prima intelligencia videtur posse fundare aliquam contrarietatem, ut ponere idem objectum in esse-volito vel in esse-nolito.

Restat ergo [i] vel quod ens inquantum ens quod est subjectum methaphisice sit primum subjectum contrarietatis in communi, [ii] vel quod nullum sit dare primum subjectum contrarietatis in communi, sed quodlibet ens fundat contrarietatem per rationem propriam et inquantum tale exclusive. [i] Primum non videtur concedendum, [a] quia si prima contrarietas reperiatur in diversis differentiis dividendis aliquid commune, utpote ens inquantum ens, non apparet quod ens inquantum ens sit primum subjectum illius contrarietatis, quia differentie dividentes ens inquantum ens non habent pro subjecto ipsum ens, sicut nec inferiora habent pro primo subjecto sua superiora³. [b] Tum etiam secundo, quia tales differentie prime dividentes ens inquantum ens, cum non sint accidentia, non requirunt aliquod subjectum, et per consequens nec primum subjectum. [c] Tum tertio quia differentie divisive inferioris sub ente, vel substantia, vel quantitate et sic de aliis, non habent⁴ pro primo subjecto ipsum ens inquantum ens, sicut nec pro primo diverso. Accipiendo autem contrarietatem non pro differentiis divisivis sed pro speciebus per se existentibus in aliquo decem generum, sicut sunt album et nigrum, calidum et frigidum, diligere et odire, et sic de aliis, non videtur quod ens sit primum subjectum.

Concludamus ergo quod nullum sit dare primum subjectum contrarietatis in communi cui primo insint omnes contrarietates, et per rationem ejus omnibus aliis, sed alique contrarietates requirant bene aliquod primum subjectum, ut velle et nolle substantiam spiritualem, calidum et frigidum, humidum et siccum corpus mixtum.

– Sed quid dicemus ad Aristotelem, qui asserit quod sit proprie proprium substantie quod sit ‘susceptibilis contrariorum et accidentis contrarium habentis’ ?

– Posset dici quod verum est quod substantia est subjectum ultimum, et ratio hujus dicti est ista secundum eum quia idem subjectum est motus et termini motus – sequendo principia naturalia, substantia est subjectum motus et termini motus ; motus autem semper est inter contraria. Et forte ista fuit ratio que movit eum ut fertur. Nos autem ponimus quod

¹ vel quia E

² essent] esset E

³ superiora] inferiora E

⁴ habent] habet R

prescisum subjectum motus non est substantia, ymmo posito per possibile vel impossibile quod quidditas et alia genera essent precisa a substantia, adhuc posset esse subjectum motus et per consequens forme contrarie acquisite per motum. Sicut ergo deviamus a principio Aristotelis, ita oportet deviare a conclusione : sola ergo substantia non est susceptibilis contrariorum.

<4> Ad quartam autem speciem opposicionis que relativa opposicio dicitur, accedamus. Opposicio autem relativa invenitur realis extra animam, reperitur eciam in intellectu objective. Exemplum primi : inter relaciones reales est opposicio relativa realis, quia habet fundamentum et terminum extra animam, sicut est opposicio relativa inter duas similitudines, scilicet paternitatem et filiacionem ; sed si fundamentum vel terminus sit tantum in intellectu objective, talis opposicio tantum habet esse in intellectu objective.

Habet autem dubitacionem magnam apud plures quid <sit> ipsa opposicio relativa, si est precise ipse relaciones quibus referuntur formaliter fundamentum et terminus – ut opposicio relativa que est inter patrem et filium, si sit ipsa paternitas vel filiatio realiter et formaliter, et nichil aliud, vel si sit aliqua alia relacio que dicitur opposicio relativa fundata super paternitatem et filiacionem, et que referuntur et dicuntur paternitas et filiatio opponi relative ; primum non videtur concedendum, quod paternitas et filiatio non sunt formaliter opposicio, nec due similitudines inter duo alba sunt formaliter opposita, sed denominative tantum. Sed <si datur> secundum dictum, dicitur tunc quod erit processus in infinitum in opposicionibus relativas, quia ille opposiciones fundate super paternitatem et filiacionem opponuntur, et tunc queris de illis aut seipsis opponuntur etc. Hic potest dici quod iste opposiciones non opponuntur, sicut nec contrarietates contrariantur, sed sunt quo formaliter opponitur.

– Et si ulterius queras si opposicio relativa fundata super paternitatem et filiacionem sit alia res ab ipsis, vel tantum quidditative et idem realiter, secundum principia cujusdam,

– fertur quod sunt idem realiter, quia paternitas prior est et non potest esse sine tali opposicione, sicut nec sine termino. Sed qui poneret quod nulla esset contradictio paternitatem esse sine filiacione, tunc poneret necessario quod paternitas posset esse sine opposicione relativa, et per consequens quod distingueretur realiter ab ipsa.

Concludamus ergo esse quattuor genera opposicionum : contradictio, privativa, contraria et relativa.

<De ordine opposicionum adinvicem> Et si queras de ordine essentiali istarum quattuor opposicionum adinvicem, potest dici quod contradictio est opposicio omnino primo prima, primitate a qua non convertitur¹ consequencia, quia in quocumque reperitur opposicio privativa, contraria², vel relativa, ibi eciam reperitur contradictio, ut dictum est supra in hoc quarto libro (quod quodlibet positivum, sive reale sive rationis, potest fundare primum principium complexum per rationem propriam in quantum tale exclusive) ; non autem sic de aliis tribus generibus opposicionum. Post contradictionem³, opposicio privativa sequitur, quia in pluribus fundatur opposicio privativa quam contraria et eciam relativa. Post hanc autem

¹ convertitur] *add.* non *E*

² contraria] contradictio *E*

³ contradictionem] *add.* est *E*

sequitur oppositio contraria, que in pluribus fundatur quam oppositio relativa, cum oppositio relativa precise habeat pro fundamento et termino relacionem vel respectum.

– Et queras si oppositio contradictoria per se primo includatur in omni genere opposicionis,

5 – potest dici quod non, quia tunc non essent nisi tria genera opposicionis, et quartum si contradictio esset eorum genus.

– Sed dices : Nunquid contradictio servatur in omni genere opposicionis ?

– Respondeo tibi quod pro tanto dicitur ibi salvari quia ejus subjectum et fundamentum in omni genere opposicionis salvatur, quia omne illud quod potest esse
10 subjectum, et fundamentum opposicionis contradictorie ; bene ergo dicitur quod contradictio est prima oppositio.

Gracia ergo primi principii complexi, de quo principaliter in hoc libro quarto hujus *Methaphisice* est determinatum, in tantum dictum sit de omni genere opposicionis, et sic in generali secundum quod requirit ars ista. Applica ergo primum principium complexum et alia
15 genera opposicionum ad tuum propositum in qualibet materia, sicut tibi videtur expedire. Et in hoc liber iste quartus habet finem.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Sont recensées ici les occurrences des noms propres apparaissant au moins une fois dans le corps du texte. Les noms d'auteurs n'apparaissant qu'en notes de bas de page ne sont pas pris en compte. Cet index ne concerne pas les textes – édités, transcrits ou simplement traduits – de Nicolas Bonet. Le nom de Nicolas Bonet, revenant trop fréquemment, n'y figure pas : la consultation de la table des matières est suffisante pour repérer les passages où il est question de sa pensée. Ne sont pas pris en compte les noms propres utilisés par Bonet dans ses exemples philosophiques (comme Platon et Socrate). Les occurrences dans le corps du texte sont indiquées en gras, dans les notes (bas de page ou fin de document) en caractères normaux. Les mentions isolées sont séparées par des virgules ; les séquences de pages sont signalées par l'indication de la première et de la dernière page, liées par un trait d'union. Le tiret long signale la séparation en chapitres.

Pierre ABELARD : **62-63 – 71-74.**

ALBERT le Grand : **128 – 130, 133.**

ANDRONICOS de Rhodes : **91 – 99-101.**

ANSELME de Cantorbéry : **62-63 – 71-74 – 171-172, 199, 217, 222 – 658.**

Alexandre d'APHRODISE : **113.**

Thomas D'AQUIN : **38-41, 42, 44, 47, 48 – 71, 74-84 – 98 – 111, 118-129 – 130, 133, 136, 137 – 168, 172, 174, 189, 192-194, 199, 203, 216 – 247, 253, 259, 261, 263 – 649, 660, 665.**

ARISTOTE : 8, 13 – **36, 43, 44, 48 – 62, 65-66 – 78, 80-81 – 88-98 – 99-110 – 111-124, 129 – 130-133 – 143, 144, 149, 151, 152, 154, 164 – 175, 199, 229 – 236-255, 258, 260, 262, 264, 269, 278, 281.**

ASCLEPIUS : **113.**

AUGUSTIN d'Hippone : **35-41, 45 – 53, 55-65 – 78 – 171, 192 – 252 – 662, 666.**

Pierre d'AURIOLE : **176-184 – 638, 639, 658.**

Guillaume D'Auvergne : **253-254.**

AVERROES : **130-133.**

AVICENNE : 78 – **119, 120, 127-129 – 130-134 – 147, 159, 161, 163 – 182 – 639, 642.**

Hans Urs von BALTHASAR : **54-55.**

Karl BARTH : 11.

BERANGER de Tours : **61-62.**

BOECE : 42 – 61, **62 – 119, 127.**

Olivier BOULNOIS : 12, 13, 16, **17 – 35, 45, 48 – 61, 63, 64, 68 – 71, 77, 79-80, 81, 82 – 97 – 135, 136 – 144-146, 158-159, 162-166 – 172, 175, 184, 201-202, 203, 217, 223, 233 – 252-253, 256, 258-264, 278 – 637, 638, 639, 643, 648, 654, 658, 659, 661, 663, 665, 667.**

Siger de BRABANT : **43-44, 48 – 67 – 77.**

Martin BUBER : **235, 262, 263.**

Jean BURIDAN : 44.

Bernard de CLAIRVAUX : 64 – **72-74.**

Patrizia CONFORTI : 83, **84.**

Jean-François COURTINE : **88, 90, 97-98 – 100-106, 107-108, 109 – 112, 113, 114, 116, 117, 119, 123, 124, 126, 127 – 281.**

Boèce de DACIE : **42-44 – 77.**

Gilles DELEUZE : 11, **15.**

DENYS le Mystique : **192-193 – 252 – 654.**

S. DUMONT : **88, 92, 93.**

Mircea ELIADE : **265, 283.**

Isaac de l'ETOILE : **64.**

Michel FOUCAULT : 10, **15-17 – 111, 129.**

Vital DU FOUR : **83-84.**

Jean DUNS SCOT : 9, 13, 14, **15**, 17, **18**, 19 – 45, **47**, 48 – 71, 74, **79-83** – 88, **96** – **111** – **134-136** – 144, **145**, 146, **154**, **158**, **161-163** – 168, **170-176**, **182**, 183-184, **190**, **192-196**, 198, **201-206**, **210**, **215**, 217, **220-224**, **229-232**, 233 – **242**, **245**, **249**, 253, **254**, 258, **260-262**, **267**, **273** – 636-646, 648-649, 651-655, 658-660, 662, 663, 666-668.

Henri de GAND : **47** – **71** – **133-134** – 144-145 – 203 – 660.

Odile GILON : 162-163 – 642.

Etienne GILSON : 65.

Martin HEIDEGGER : **11-12**, 13 – **95-96**, 97 – 102 – **235**, **267**.

Ludger HONNEFELDER : **133**.

Thierry-Dominique HUMBRECHT : 7, 10, 11, 14 – 78, 79 – 120, 126 – **137** – **263**.

ISIDORE de Séville : **59**.

William JAEGER : **99**, 108.

JEAN le Baptiste : **59**.

JEAN l'évangéliste : **267**, **278-279**.

JESUS-CHRIST : **5** – 79 – **54**, 57, **59** – 191 – 264, **275**, **279**.

JOB : **271**, 272.

Norman KRETZMANN : **13**, 14 – 75.

Gilbert de LA PORREE : **62**.

LANFRANC du Bec : **61-62**.

Steven W. LAYCOCK : **13**.

Alain de LIBERA : **12**, **16-17** – 43, 44 – 62, 68 – 98 – 636.

Jean-Luc MARION : **9**, 10, 14.

Hervé NEDELLEC : **83-84**.

Philippe NOUZILLE : 72, **63-64**.

Grégoire de NYSSE : 14 – **54-55**.

Guillaume d'OCKHAM : 14 – **172**.

Pierre de Jean OLIVI : **260** – 661.

PAUL de Tarse : 37 – 56, **59** – **269**, **271**.

PIE X : **5**.

PLATON : **36**, 37 – 64 – **101-110** – **113**, **116-117**, **124** – 131, 133, **134** – 647.

PLOTIN : **252**.

PORPHYRE : **62** – 100 – **252**.

PROCLUS : 78, **114**, **117**, **119**, 120 – **252**.

SALOMON : **268**.

Jean SCOT ERIGENE : 13 – **252**.

SUAREZ : 6, 9 – 80 – **133**.

Richard SWINBURNE : **13**.

SYMEON le Nouveau Théologien : **55**.

SYRIANUS : **113-114**.

Etienne TEMPIER : 45 – 66 – 79.

Paul TILLICH : **181** – 259, **265**, **275**, **280** – 650.

Jean-Pierre TORELL : **82**.

VARRON : **35**, 37 – 78.

INDEX DES NOTIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES

Sont recensées ici les occurrences des principales notions philosophiques et théologiques mises en œuvre par Nicolas Bonet et par l'auteur de ces lignes. Cet index prend ne prend pas directement en compte le texte de la Theologia naturalis, pour ne pas noyer le lecteur dans une multitude de notions que notre étude ne prendrait pas en compte. Sont concernés ici le commentaire introductif, les notes linéaires ainsi que les annexes. La présentation des notions, en français (sauf exception), respecte l'ordre alphabétique. Les parenthèses signalent les occurrences en notes de bas de page exclusivement. Les mentions isolées sont séparées par des virgules ; les séquences de pages sont signalées par l'indication de la première et de la dernière page, liées par un trait d'union. Le tiret long signale la séparation en chapitres.

- ABSENCE : (10) – 235, 236, 261, 264, 270, 283 – 639, 649, 662, .
- ABSTRACTION : 56-57 – (105) – 121 – 135, 137 – (145), 152-153, 155, 161, 163 – 179, (182), 201, (203), 216, 220, (228), 232, 233 – 244, 250, 254, 258, 260-264, 278, 283 – 636, 637, 640, 646, 649, 653-655, 660, 662, 663.
- AMOUR : 57 – 229 – 245, 246, (253), 262, 264, 267, 278-280 – 646, 660, 665, 666, 669.
- ANALOGIE : 81 – 94 – 101 – 111-129 – 134-135, 137 – (146), 159 – (198), 270, 277, 281 – 652, 665.
- Analyse : cf. Résolutive (méthode).
- ARCHEOLOGIE – foucaldienne : (11), 16-17 – 97 – biblique : 278. – aristotélicienne : 88.
- ARGUMENTATION : 57-58 – 71-82 – 148 – (199), 204 – 656, 660.
- ATHEISME : 7, 9-10 – 283.
- A PRIORI (connaissance) : 144, 149-157, 165 – (185) – 259, 264 – 637, 648.
- ARISTOTELISME, aristotélicien : (8) – (66), 67 – 95 – 104, 108 – 111-128 – 130-132 – 143, 146, 151, 157, (164) – 186 – 235-238, (240), 240-244, 246, 248-251, 253, 256, 267, 269, 281-283 – 636, 638, 639, 647, 658-660.
- CE-QUE-C'EST : 153 – 282 – 673-676.
- CATEGORIES (aristotéliennes) : (66) – 131, 136 – 148, 160-161, 164-165 – 168, 177, (181), (183), 187-190, 195-198, 220-222, 226, 230 – 237, 243 – 642-644, 646, 647, 650, 651, 662, 669.
- CAUSALITE, causes : 88-91, 98 – 100-109 – 111, 113, 118-129 – 131-133 – (144), 146, 150-151, (152), 153, 160, 162 – 176-177, 199, 210, 228, 230, 231 – 236-238, 240-245, 248-251, 257-258, 260, 275, 277, 281 – 636, 637, 639, 648, 661, 664.
- CHAOS : 283.
- CHOSE, choséité : 132, 134, (137) – 159 – 201-203, 205-207, 215, 233 – 258, 259 – 653, 655, 656 – 676.
- CLOISONNEMENT : 58 – (168), 172 – 280, 282 – 668.
- COMPOSITION : 150, 152, 160, 164 – 184-186, 189, 190, 194, 197, (198), 201, (203-204) 210-212, 215, 216, 218 – 237, 239, 257-259, 261, 269 – 642-644, 653, 656, 657.
- CONCEPT, conceptuel : 9, 11, (15) – 54, (55), 58 – 72-73, 81 – (97) – (119), 127 – 131-137 – 143-166 – 168-169, 173-175, 178-183, 186, 188-189, 192-194, 198, 201, (202), 203, 209, 212, 224, 230-233 – 238, 240, 241, 243, 248, 249, 251, 253, 254, 256- 259, 261- 264, 267, 268, 272-276, 278, 280, 282 – 636-641, 643-645, 647-655, 657-668, 670.

- CONNAISSANCE (théorie de la) : 44, 47 – 76-77, 84 – 88-91 – 112-117 – 133-135, 137 – (144), 146-147, (149), 151-153, 158-159 – 178, (191), (203), 231 – 635, 636, 639, 657, 660-662, 664. ETRE-CONNU : (146), 161-162 – 179, 214, 231 – 254, 255, 260, 263, 264 – 647, 657, 658-661, 667, 668.
- CONNAISSANCE DE DIEU : 8, 11 – 37, 41-42, (48) – 59 – 79, (81), 84 – 124-125 – 135, (136) – 162 – 170, 192, (203), 231 – 253, 270, 271 – 636, 641, 649, 656.
- CONTEMPLATION : 64, (66) – 170-171, 175-176, 181, 184, 187, 231, 234 – 244, 245, 250, 251, 267, 269-272, 279.
- CONTRADICTION (principe de) : (61) – 145, 153 – 207 – 750-765.
- CREATION, créature : 118-126 – 131, 136-137 – 154-155, 162, (163) – (185), 217, 220, 231 – 241, 252, 270-272, 274, 276-278, 280 – 636, 644 – 647, 652, 653, 657, 659 – 661, 665, 667, 669, 670.
- DECONSTRUCTION : (7), 10, 15 – 96-97.
- DEFINITION : (106) – 131-132 – 146-155, 158 – 171, 174-177, (182), (183), 184, 186, 187, (188), 189, 192, 194, (199), 202, 216-219 – 238, 239, 256-259, (265), 273 – 640, 641, 647, 648, 654, 655, 660, 661.
- DEMONSTRATION, démonstratif : 72, 75-76, 82 – 92-93 – 101, (106) – 132 – 144, 150-155, 157 – (168), 173, (184), 199, 200, 216, (230) – 239, 245, 255, 275 – 637, 648.
- DIFFERENCES TRANSCENDANTALES : 188, 218, 220, 222, 223 – 236, 237 – 643-645, 651, 669 – 686-689.
- DIMINUE (être-), existence diminuée : 146, 162 – 177-180, 185, 191 – (261) – 639, 646, 664-668 – 693-700.
- DISTINCTION, ordre de la connaissance distincte : (9) – 47 – 134 – (144), (147), 150, 152, 155, 159, 164 – 239, 248-251, 256-258, 263 – *CLARE ET DISTINCTE* : 231 – 635, 637, 541, 648, 664, 665.
- DISTINCTION FORMELLE : 136 – 186, 201, 202, (203), 209, 221, 229 – 258 – 652, 655, 659.
- ECRIT, écriture : 46-48 – 65-69 – 83.
- EMINENCE : (79) – (120), 124 – 177-184, 191, 199, (203), 224, 228, 231 – 238 – 654, 658.
- ENTITE, étantité : 153 – 176-179, (181), 197, 200, 202, (208), 209 – 277 – 662, 668.
- EPISTEME, épistémique : (8), 10-17 – 110 – 111-129 – 130, 133-137 – 151, 156, 158 – 251, 256 – 647.
- ESPECE : 251, (254), 256-258, (260), 275 – 664.
- ESSENCE : (106) – 123, 126 – (145), 161-163 – 235, 238, 240, 246, 252, 254, 255, (262), 272 – 637, 643, 647, 653, 655-661, 663, 664, 667.
- ETANT : 11-12 – (79-82) – (90), 94 – 102-109 – 113-128 – 132, 136 – 170, 175-185, 190, 193-199, 202, 203, 208-211, 220-227, 229-230, 233 – 235, 237-240, 243, 245, 254, 258, 259, 261, 264-267, 273, 276-278, 283 – 635-638, 642, 644-647, 650-653, 655-657, 663, 667, 668, 670.
- ETHIQUE : 64, 66 – 117 – 244, 246, 249, 262, (264), 268, (281) – 649.
- ETRE : (7), 10, 12 – 80-81 – 88-97 – 100-110 – 111-129 – (145), 147, 154, 160-166 – (168) 170, 173, 175, 178-181, (183), 185, 191, 194, 196-203, 205-211, 213-217, 219, 220, (222), 223-230, 231, 233 – 235, 237-239, 243-244, 246-249, 257-268, 272-274, 276-283 – 635-670.
- ETRE DE RAISON : 134 – 146, 159-165 – 243 – 646, 647, 668.
- ETRE-DANS-L'AME : 146, 161 – 639, 640, 657, 668.
- EXEMPLARISME : 116, 120-125 – 179, (181), 228 – 238, 251 – 647.
- EXEGESE : (9) – 58-69 – 70-74 – (191) – (279), 280.

- EXISTENCE, existentiel, indifférence à l'existence : 134 – 144-148, 153-154, 161-166 – (168), 174, 178-180, (181) 186, (199), 209, 218, 229, 230, 233 – 242, 254, 267, 277, 261, 262 – 637, 639, 642, 648, 652, 657, 662, 663, 667, 668, 670.
- EXISTENCE DE DIEU : 5, 9-11, (13) – 70-72, 75-76, (83) – 131-133 – 153-154 – (168), 174, (181), (199) – 637, 638, 648, 652, 657.
- EX NATURA REI* : Cf. Distinction formelle.
- FINITUDE : 165 – 185, 195, 197, (211), 215, 220, 233 – 252 – 642, 643, 656, 657, 659.
- FOI : 5, (8-9), 11 – 37, 42-43, (44) – 53-69 – 72-74, 77-82 – 155, 157 – 169, 170, 172, 173 – 242, 267, 268, 273, 274 – 636, 667.
- FORMALITES : 19 – (147) – 179, 182, 200-209, (211), 212, 215, 220, 221, 227-230, 232 – 254, 255, 262 – 651, 653, 655, 659, 670.
- FORME, formel : 103-106 – 120-128 – 137 – 149, 153-154, 160-166 – 176, 178-180, 188, 189, 195, 198-210, 213-214, 217, 219, 224-226, 229, 231 – 251-254, 256-258, (260), 262, 263, (264), 266-268, 271, 274 – 638, 642, 643, 645, 651-655, 661-663, 667-669.
- GENRE, GENERICITE : 89-94 – (106) – 121, 126-128 – 131 – 144, 146, (149), 150, 159, 160, 162, (164) – 217, 220, 221, 223, 225-229, 233 – 237, (239), 257, 259, 265, 266 – 640-647, 650, 651, 654, 656, 669.
- IDEES platoniciennes, idées divines : 104 – 112-113, 125-126, 129 – 178-180, 183-185, 190, 191, 217, 224 – 638, 639, 647, 658, 660, 661, 667.
- IDENTITE (et non-identité) : 147 – 186, 201, (202), (203), 206, (207), 208, 219 – 251, 273 – 652-655.
- IDOLE : 9 – 55 – 137 – (264), 274 – 667.
- IMAGE, imagination, imaginer : 207 – 250-252, 254, 257, 259, 260-263, (264), 265, 269, 270, 274, 278 – 639, 647, 664, 669.
- INCLUSION : 146-162, 165 – 178, 180-184, (185), 186-189, 195, 197-200, (202), 204-206, (209), 210-213, 218, 223-225, 230 – 240, 241, 266 – 639, 642, 644, 647.
- INFINI, infinité : 82 – 136 – 144, (147), 148, 155, 160, 165 – 175, 177, (183), (184), 185, 193-207, (208), 209-212, 215-218, 223-226, 228, (233) – 252, 265, 271, 273, 275, 277 – 637, 640-646, 650-659.
- INSTRUMENTALITE (du savoir) : 54, 58-68 – 72-73,78.
- INTELLECT, objet de l'intellect, intellection : (80-81), 121-122 – 130-134 – (145), 147, 150, 152-153, 155, 158, 160-166 – 168-169, 178-180, 190, 203, 206, 207, (210), 213-214, 216, (219), 227-233 – 238, 240, 241, (242), 244-246, 250-264, 273, 275-276 – 635, 636, 638, 641, 647, 657, 658, 660-668, 670.
- INTUITION, connaissance intuitive : 208, 229-232 – 250-252, 254-257, (261), 262, 267 – 649, 662-664, 670.
- LANGAGE : 5, 7, 10-11, (16) – 35 – 116-118 – (137) – 246, 281.
- LOCUTIONS (angéliques, divines) : (70) – 274-276 – 664.
- LOGIQUE : (9) – 61-67 – 72-73 – (106) – 123, 127 – 131, 135, 136 – (146), 158, 159, 161, 164 – 182, 189 – 265-266, (280), 283 – 638, 644, 647, 650, 659, 665.
- MATIERE : 164-165 – 184, 185, 189, 190, 193, (197), 208, 210, 215, 223, 226, 228 – 237, 260, 266, 267, 276, (282) – 642, 670. MATIERE PREMIERE : 164-165 – 184-190 – 237, 266 – 642 – 691-692.
- METAPHYSIQUE : 5-20 – 47, (48) – 71, 75, 79-84 – 88-98 – 99-110 – 111-129 – 130-136 – 143-166 – 168-170, 172-175, 178, 181-182, (183), 184-185, 187, 190, 193-195, 201, 205-208, 210-212, 216, 218, 220, 223-227, 229, (230), 233 – 235-251, 253-256, (258), 261, 263, 264, 266, 267, 273, 278, (281), 282, 283 – 635-638, 642-

- 644, 646-651, 653-656, 658, 662, 663, 667-670 – 700-765.
- MODES INTRINSEQUES : 146, 162 – 195-197, 202-203, 205-206, 208, 215, 224, 230, 232, (233) – 641, 645, 652, 653, 662, 663, 667, 668.
- MYSTERE : 7, (8), (9) – 59, 66 – 73, 76-77, (79) – 231, 233 – 235, (264), 271, 272, 276, 277 – 635, 664, 665.
- MYSTIQUE, théologie mystique : (55) – 117 – 192 – (264), 268 – 654, 669.
- NATURE, naturel : 36-48 – 54-59, 68 – 70-83 – 103-107 – 143-150, (152), 155-166 – 168-177, 179-180, 182, 189, 190, (203), 207, 208, (218), 219-220, 227-233 – 238, 240-242, 254-255, 264, 268, 272, 275-277, 280, 282, 283. – 635, 638, 645, 648, 650, 651, 653, 654, 659, 660, 662-670 – 690-691. RAISON NATURELLE : 41-44, 48 – 54, 58 – 70-77 – 169-172, 233 – 241, 242, 255, 275 – 635, 636, 664, 666, 669, 670. Théologie naturelle : *cf.* Théologie.
- NEANT : 159 – 193 – 276-278 – 653, 657 – 750-765.
- NEGATION (voie de la), théologie négative : 7, 14 – (78), 79 – (106) – (120), 124 – 145-146 – 168, 174, 180, 191-194, 196, 203, 204, 210, 215-217, 233 – 256 – 638, 651, 654, 659.
- NEOPLATONISME : 111-129 – 133 – 252 – 639, 640.
- NOMS DIVINS : 137 – 168-170, (191), 192, (203), 220, 221, 233 – 273 – 638, 654.
- OBJECTITE, objectif, objectal : 135-136 – 158, (163) – 178, 180, 214, 216 – 251, (254), 256, (260), 261, 262, (263), 264, 273, 278 – 639, 640, 647, 658, 664-667. ETRE-OBJECTIF : 135-136 – 273, (260), (261) – 639, 640, 664.
- OBJET, objet de science, objet intellectuel : 10-11 – 71-73, 78-82 – 89 – (114), 122, 127-129 – 130, 132-134, 137 – 145-147, 149, 152, 155, 157, 159, 161-162, 164-166 – 168, 169, 172, 178, 187, (189), (191), 192, (210), 214, 224, 228, (230), 232, 233 – 238, 240, 241, 243-246, 250, 251, (253), 256, 257, (258), 259-264, 267, 272, 275, 277, 278, 281 – 639, 637-649, 654, 656-658, 660-665, 667, 668 – 745-750.
- ONTOLOGIE, ontologie : 5-6, (19) – 71, 82 – 90, 95 – (106), (109) – 112-117, 123, 126-129 – 133, 136 – 153-154 – 181, 183, 185, 188, 190, 194, 195, 197, (199), 200, 202, (203), 204, 206, 227, 233 – 235, 240, 257, 261, 265-268 – 273, 276, 279-283 – 640, 651, 652, 655.
- ONTOTHEOLOGIE : (13) – 95, (97) – (109) – (113) – 136.
- ORDRE DES SCIENCES : (6) – (79), 82 – 89-92 – 103, (107) – 112, 118, 122, 127-129 – 131-134 – 147-148, 152-153 – 240, 243 – 637, 650 - 671-672.
- PAROLE, parole divine, théologie de la Parole : (191), 265, 271, 273-276 – 667.
- PERFECTIONS ABSOLUES, perfections divines : 137 – 168, 175, 183-184, (198), 200, 202, (203), 206, (207), 209, 216-220, 222-223, 225-226 – 270, 275, 277 – 636, 639, 651, 653, 655, 658, 659, 660.
- PHILOSOPHIE : 8-12, 13 – 70-81 – 89-92 – 100-108, (109) – 112, 118, (120), 127 – 143, 155-157 – 173, 233 – 235, 242, 251, 265, 267-269, (280), (281), 282 – 635, 636, 650, 668, 670. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : 10-17 – 35-49 – (53), 54-68, (69) – 88-98 – 133-134, 137 – 654.
- Philosophie analytique : *cf.* Analytique.
- Philosophie naturelle : *cf.* Physique.
- PHYSIQUE, philosophie naturelle : 36-46, 92 – 100-109 – 112-113, 118, 121, 125-126 – 131-133, 136 – 155, 160, 162, 165-166 – 189 – 241, 277, 281 – 636, 637, 642, 650, 656, 658.
- PLATONISME : 36, (37-38), 40 – (55) – 101-110 – (114), 115, 119-125, 128 – (131) – 177-180, 182, 217, 225, 227 – 638-640, 647, 658.

- POLITIQUE, théologie politique : 36, 39 – 112-117, 122, 129 – 268, 282.
- POSITIF, positivité : 7, 14 – 136 – (146), 159 – 168, 174, 175, 185, 187, 189, 192, 193, 200, 201, 205, 206, 208, 216, (217), 220, 229 – 242, 245, 257 – 641, 644, 647, 648, 653, 665.
- PRAXIS, science pratique : 37 – 90 – 246, 274 – 648, 649.
- PRESENCE : (55), 109 – (258), 261, 262, 272, 273, 283 – 639, 661, 667, 668.
METAPHYSIQUE DE LA PRESENCE : 109 – 183.
- PRINCIPES (de la science) : (144), 147, 149, 151, (152), 155-156, 158 – 169, 170, 171, 173, 208, 212, (230) – 243, 247, 257 – 635, 648, 654, 660.
- PRINCIPES (des êtres) : 88-90 – 100, 104, 106 – 113, 121, 123, 126-128 – (144), 147, (149), 150-152, 158, 164 – 170, 171, 180, (183), 184, 186, 189, 190, 210, 212, 213, 215, 218, 221, (226) – 235-240, 243, 247-249, 257, 278, 279 – 648, 649, 656, 661.
- PROBABILITE, probabilisme : 156, 166 – 169, 173, 174, 220, 228 – 242, 249, 255-256, (260), 275 – 635, 638, 654, 663, 665-667, 670.
- PRODUCTION : (146), 155, 161, 165 – 177, (190), (191), 214, 220 – 256, (260), 261, (262), 276, 277 – 639, 647, 657, 658, 660, 661, 664-667, 669, 670.
- QUIDDITE, quidditatif : 47 – (120), 125 – 132-134, 136 – 144-148, 150, 152-154, 158-161, 163-166 – 169, 171, 175, 179, 181, 183, 186-189, 191, (192), 191-198, (202), (203), 206-207, 209-213, 218, 220-226, 228-233, 237, 240, 248, 253-258, 260, 261, 264, 266, 267, 271-273, 278, 282 – 635-644, 648, 649, 652-655, 657, 660-663, 665, 667, 668, 670. – ETRE-QUIDDITATIF : (145-146), 154, 161-163 – 638. SCIENCE QUIDDITATIVE : 47 – 134, 136 – 146, 153, 154, 165, 166 – 282 – 635, 636, 639, 641.
- RAISON, rationalité : 5-12 – 35-36, 41-49 – 54-63, (68) – 70-82, (83) – 144, 154-158 – 168-173, 193, 196, (199), 222, (223), 227, 233 – 241, 242, 250, 251, 255, 256, 261, 263, 267-270, 272, 275, 276, 278, 280, 283 – 635, 636, 648, 654, 660, 662, 664, 666-670 Etre de raison : *cf.* Etre. – Raison naturelle : *cf.* Nature.
- RATIONALISME : 72-74 – 155 – 171 –
- REAL, réel, réalité : 134 – (188), 194, 200-202, (203), 205-209, 214, 215, 219, 230 – 258 – 652, 653, 655, 656, 659 – 676-678.
- REALISME (des universaux) : 155, 158, 161-163, 166 – 188 – 267 – 647, 650, 662, 670 – 678-679.
- RELATION : 115, 123 – 188, 214, 219, (230), 256, 261, (262), 263, 264, 269, 272, 273 – 646, 659, 665, 666, 668 – ETRE DE RELATION : (198) – 658, 664, 666.
- RELATIVITE (des savoirs) : 43-44 – 155-157 – 242.
- REPRESENTATION : (55) – 134-137 – (144-145), 146-147, 152, 154, 158-162 – 179-180, 183-185, 190, 191, (192), 214, 216, 224, 227, 231, 233 – 238, 250-252, 254, 256-266, 270, 273, 278 – 639, 641, 647, 649, 654, 655, 657, 658, 661, 662-664, 667, 669.
- RESOLUTIVE (méthode), analyse : 47 – 127 – 132 – 143, 144, 147, 150-152, 158, 160, 164 – (186), 187, (188), 202, (209), 212, 218 – 237, 238, 240, 257, 258, 261, 264, 266, 278, 283 – 661.
- REVELATION : 37-44, 48 – 53-68 – 70-84 – 135 – 155-157 – 170-172, (231) – 242, 253, 267, 269, 270, 274-276, 280 – 635, 639, 649, 650, 664, 666, 668, 669.
- SACRALITE, sacré : 265, 267, 281, 283.
- SAGESSE : 37, (48) – 57, 59, 66, 68 – 88-91 – 101, 104, 106 – 122 – 143, 149 – 201, 202, (203), 218, 220, 222, 223 – 235-237,

- 241-244, 246-251, 256, 264, 268-272, 278-280, (281) – 660.
- SCIENCE (en général) : 5 – 42 – 58-60, (62) – 82, 84 – 88-98 – 100-109 – 111-113 – 119-122 – 126-129 – 130-133, 136 – 143-155, 157-158, 161-166 – 168, 171, 174, 175, 189, (192), 229 – 235-249, 253, 261, 264, 269, (281), 282 – 635-637, 648-651, 654, 558, 660, 670 – 701-745.
- Sciences (ordre des) : *cf.* Ordre.
- SCIENTIFICITE (critères de) : 82 – 92-94 – (101) – 130-132 – 143-145, 147, 149-151, 153, 166 – 168, 174 – 236, 248 – 648-650, 660 – 701-745.
- SECRET : 169-171, 173, 233 – 235, 265, 272, 276 – 635, 664, 666.
- SPECULATION, SCIENCE SPECULATIVE : 144, 245, 246, 251, 261, 262, 264 – 648, 649, 654, 668.
- SUBSTANCE : (8), 88-94 – 100-108 – 112-116, 121-128 – 145, 148-149, 153, 157, 160, 161, 165, 166 – 177, 183, (184), 185-187, 189-190, 192, 197, (198), 202, (209), 210, 211, 215, (218), 220-224, 226-227, (228), 229 – 237-240, 244, 246, 258, 259, 264, 278, 282 – 643, 650-652, 655, 662.
- SUJET (de la science) : (79), 80-83 – 92-93 – 127-129 – 130-133 – 144-150, 153-155, 158-161, 163-166 – 168, 174, 175, 189, 193, 194 – 245, 266, 280 – 637, 642, 648, 650, 651, 663, 667, 668.
- SYMBOLE, théologie symbolique : 192 – 276, 281-283 – 638, 654, 669.
- Théologie mystique : *cf.* Mystique :
- THEOLOGIE NATURELLE : 5-15, 20 – 36-47 – 54, 58, 69 – 70-84 – 135-136 – 143, 145, 148, 149, 153-156, 158, 165-166 – 168, 169, 172-175, 189, 192-194, 196, (199), 216, 220, 223 – 235, 236, 238, 240-242, 246, 249, 254, 263, 264, 268, 269, 272, 274, 280, 283 – 636, 638, 648, 664, 660, 666-668, 670.
- Théologie négative : *cf.* Négation.
- Théologie symbolique : *cf.* Symbole.
- TINOLOGIE : 278.
- TRANSCENDANTAUX, transcendantal : 5-6, 10, (14), 19 – 94-95 – 128-129 – 132-133, 136 – 147, 151-153, 155, 158, 162, 165 – 173, 175, 187, 188, (202), (203), 212, 218, 220, 222, 223 – 236, 237, 240, 243, 245, 249, 261, 267, 273, 278, 283 – 636, 638, 642-649, 665. Différences Transcendantales : *cf.* Différences.
- TRINITE : 41, 55, (56-57), (61), 62, (67) – 135 – 210, 218-220 – 658, 659, 665-669.
- UNIVERSAUX : 11-12 – 146, 155, 158, 162, 163, 166 – 267 – 658, 662, 670.
- UNIVOCITE : 80-81 – 125 – 135-137 – (144), 145, 146, 150, 154-156, 158-162, 166 – 173, 182, 194, (198), (203), 207, 212, 217, 220-222, 224, 227, 229, 232, 233 – G 239, 259, 276, 277 – 640, 646, 647, 652, 654, 656, 657, 659, 668, 669.
- VERBE (mental, divin) : 135 – (191) – (260), 267, 274, 275, 276, 278, 279 – 635, 658, 666-669.
- VERITE : (7-8), 10-11 – 36-44 – 53-57, 66-68 – 71-78 – 90-91 – 102, 105, 106 – 155-156, 158 – 170, 172, 173, 191, 199, 201, 233 – 237, 241, 242, 245, 247, 249, 252, 262, (264), 270, 274 – 635, 638, 654, 663, 670.
- VIE : 55-58 – 191, 192, 194, 213-214, 216 – 241, 244, 257, 260, 263, 278, 279, 280 – 635, 647, 657, 660, 664-666.
- VISUEL (catégorie du) : 104, 106, 110 – 208, 215, 229, (230), 231, 232 – 249-258, 263, 268-270, 272-274, 278, (281) – 639, 649, 661-664.
- VOLONTE : 200-202, 206-209, (210), (219) 220, 229, 231, 232 – 255, 258, 276 – 660, 664, 666, 669.

TABLE DES MATIERES

Tome premier.

INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA *THEOLOGIA NATURALIS*

TITRE	p. 1
REMERCIEMENTS.....	p.3
INTRODUCTION GENERALE.....	p.5
ETAT DES SOURCES.....	p.21
BIBLIOGRAPHIE	p.23

Première partie.

Préhistoire : les conditions d'émergence de l'œuvre

de Nicolas Bonet, p. 31

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE	p.33
Chapitre liminaire. Histoire d'un adjectif	p.35
I. DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE A LA THEOLOGIE NATURELLE. CULTURE ANTIQUE, PHILOSOPHIE ET THEOLOGIE DANS L'OCCIDENT LATIN.....	p.51
Chapitre I. <i>Spoliae Aegyptorum</i>. Le christianisme et la culture antique, des Pères à la scolastique	p.53
Section 1. De l'usage de la philosophie chez les Pères.....	p.54
Section 2.L'instrumentalité du savoir profane, V ^e -X ^e s.....	p.58
Section 3. Logique et exégèse : vers la <i>theologia</i> , XI ^e -XII ^e s.....	p.61
Section 4. Théologie VS. philosophie : la redécouverte de la philosophie antique au XIII ^e siècle.....	p.65
1. <i>Philosophie et écritures</i>	p.65
2. <i>L'institutionnalisation du savoir et l'autonomie paradoxale de la philosophie</i>	p.67
Chapitre II. La naissance de la « théologie naturelle »	p.70
Section 1. La méthode rationnelle d'Anselme et d'Abélard	p.72
Section 2. La <i>Summa contra Gentiles</i> , une théologie naturelle ?.....	p.75
1. <i>Le contenu philosophique de la « théologie » thomasiennne</i>	p.76
2. <i>Les deux ordres de connaissance théologique</i>	p.76

3. <i>Mouvement et ordre de la pensée thomasienne</i>	p.77
Section 3. La théologie métaphysique de Duns Scot.....	p.79
Section 4. Vers la <i>Theologia naturalis</i> de Nicolas Bonet.....	p.83
II. METAPHYSIQUE ET THEOLOGIE NATURELLE : HISTOIRE D'UNE SCISSION. LA METAPHYSIQUE, SCIENCE DIVINE OU ONTOLOGIE TRANSCENDANTELE ?.....	p.85
Chapitre III. Quelle histoire pour la métaphysique aristotélicienne ?	p.89
Section 1 Les ambiguïtés du corpus aristotélicien.....	p.89
Section 2. La métaphysique ou l'unité introuvable.....	p.95
<i>Schéma 1. Histoire des idées</i>	p.95
<i>Schéma 2. L'interprétation heideggérienne</i>	p.96
Section 3. Les métaphysiques : figures historiques de l'unité.....	p.97
<i>Schéma 3 – Pour une histoire plurielle des métaphysiques</i>	p.97
Chapitre IV. Les <i>Métaphysiques</i> d'Aristote : sens et valeur	p.100
Section 1. Unité et circularité de la recherche aristotélicienne.....	p.100
Section 2. Physique et méta-physique.....	p.104
Section 3. L'être et le dieu dans la pensée aristotélicienne.....	p.106
Synthèse interprétative.....	p.110
Chapitre V. Vers l'<i>analogia entis</i>. Transpositions théologiques de l'aristotélisme, des premiers commentateurs à Thomas d'Aquin	p.112
Section 1. Le commentarisme néoplatonicien et le décentrement de la question aristotélicienne de l'être.....	p.113
1. <i>Une nouvelle architecture métaphysique</i>	p.113
2. <i>Une épistémè de la participation</i>	p.116
a) Platonisme grammatical et théorie de la connaissance.....	p.116
b) Amitié, justice distributive et analogie de l'être.....	p.117
c) Cosmologie et dérivation ontologique.....	p.118
Section 2. L'équilibre thomasien ?.....	p.119
1. <i>Le platonisme de Thomas</i>	p.120
2. <i>De la reprise à la rupture : causalité et participation dans la pensée thomasienne</i>	p.124
a) L'exemplarisme du premier Thomas.....	p.124
b) Causalité efficiente et acte d'être.....	p.126
Chapitre VI. <i>Metaphysica sive scientia transcendens</i>. La nouvelle structure de la métaphysique à l'époque de Duns Scot	p.131

Section 1. Des questions nouvelles.....	p.131
Section 2. Une <i>épistémè</i> de la représentation.....	p.135
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	p.139

Deuxième partie.

La théologie naturelle de Nicolas Bonet :

étude de textes, p. 141

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	p.143
Chapitre VII. Infrastructures	p.145
Section 1. Qu'est-ce qu'une science naturelle de Dieu ?.....	p.145
1. <i>Critères de scientificité</i>	p.146
a) Les propriétés du sujet de science.....	p.147
b) Le premier sujet.....	p.149
c) Applications.....	p.151
2. <i>Relativité des vérités naturelles</i>	p.157
3. <i>De quoi parle-t-on ?</i>	p.159
Conclusion de la section 1.....	p.160
Section 2. Infrastructure métaphysique.....	p.160
1. <i>Une métaphysique de la quiddité transcendantale</i>	p.161
a) Les deux sens de l'étant.....	p.161
b) L'univocité de l'étant.....	p.162
2. <i>Un réisme des universaux</i>	p.165
Section 3. L'organisation du savoir.....	p.167
Chapitre VIII. L'individu Dieu	p.170
Préambule. La « prière » d'ouverture de la <i>Theologia naturalis</i>	p.170
Section 1. Le concept de Dieu.....	p.176
1. <i>La définition du premier moteur. Un dieu positivement définissable</i>	p.177
a) L'opinion de Pierre d'Auriole.....	p.170
b) Réfutation.....	p.180
c) Opinion propre.....	p.184
2. <i>Définition, donc composition et genericité ?</i>	p.186
a) Le premier moteur est-il composé ?.....	p.186
b) Le premier moteur est-il inclus dans le genre ?.....	p.188
3. <i>Affinement de la définition</i>	p.191

Section 2. La voie des négations : une approche précise et nuancée	p.194
1. <i>Infinité n'est pas simplicité</i>	p.196
a) L'infinité divine	p.196
b) L'être divin n'est pas absolument indivisible	p.210
c) Composition ou pluri-position ?	p.210
2. <i>Immortalité comme impossibilité de cesser de penser</i>	p.215
Conclusion de la section 2	p.217
Section 3. Les propriétés positives	p.218
1. <i>Les perfections absolues</i>	p.219
2. <i>Univocité et différences transcendantales</i>	p.222
3. <i>L'individu Dieu</i>	p.225
4. <i>l'intelligibilité naturelle de Dieu</i>	p.229
a) Primus motor inter pares	p.230
b) L'intuition intellectuelle de la quiddité divine	p.231
Conclusion du chapitre VIII	p.235
CHAPITRE IX. Regards croisés : le divin, la sagesse et l'ontologie	p.237
Section 1. Une architecture philosophique désertée par la sagesse ?	p.237
1. <i>Bonet et l'idéal aristotélicien de la sagesse</i>	p.238
a) La sagesse, science des causes	p.238
b) La science universelle	p.244
c) Sagesse et quête de bonheur	p.246
d) La sagesse, une discipline scientifique ?	p.248
<i>Conclusion du §1</i>	p.251
2. <i>La catégorie du visuel</i>	p.252
a) Le désir de voir Dieu – une théologie de la vision	p.254
b) Représenter la forme	p.258
Conclusion de la section 1	p.265
Section 2. YHWH, l'ontologie et le sacré	p.269
1. <i>La logique du Verbe</i>	p.269
a) Fondements bibliques	p.269
b) Deux logiques antagonistes ?	p.273
<i>Conclusion du §1</i>	p.281
2. <i>Le divin comme dimension de l'être et l'expérience du sacré</i>	p.282

Conclusion générale, p. 285

*

Tome II

EDITION

Principes d'édition	p.289
LIBER PRIMUS	p.295
LIBER SECUNDUS	p.328
LIBER TERTIUS	p.392
LIBER QUARTUS	p.468
LIBER QUINTUS	p.498
LIBER SEXTUS	p.539
LIBER SEPTIMUS	p.573

*

Tome III.

ANNEXES

NOTES EXPLICATIVES	p.635
ANNEXE 1. TEXTES TRADUITS EN FRANÇAIS	p.671
Texte 1	p.671
Texte 2	p.673
Texte 3	p.676
Texte 4	p.678
Texte 5	p.680
Texte 6	p.689
Texte 7	p.692
ANNEXE 2. TEXTES LATINS	
Texte 1	p.701
Texte 2	p.745
Texte 3	p.750
INDEX NOMINUM	p.767
INDEX RERUM	p.769
TABLE DES MATIERES	p.775