



La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno I, n. 1, 2014

Dino Buzzetti - *Per Noctua*

Stefano Caroti - *Nicole Oresme and Modi Rerum*

Simone Fellina - *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*

Andrea Strazzoni - *On Three Unpublished Letters of Johannes de Raey to Johannes Clauberg*

Henri Krop - *Dutch Philosophy During the Heyday of Liberalism (1848-1870): Opzoomer and Burger jr. Devotees of Spinoza*

Nausicaa E. Milani - *L'Art de penser nella logica del Système di Régis: quadro sinottico*

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

DIRETTORE

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

EDITOR

Andrea Strazzoni (Erasmus Universiteit Rotterdam)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Université Paris-Sorbonne)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO I, N. 1, 2014

CONTENUTI:

p. I Dino Buzzetti - *Per Noctua*

STUDI

p. 1 Stefano Caroti - *Nicole Oresme and Modi Rerum*

p. 28 Simone Fellina - *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico Della Mirandola*

p. 66 Andrea Strazzoni - *On Three Unpublished Letters of Johannes de Raey to Johannes Clauberg*

p. 104 Henri Krop - *Dutch Philosophy during the Heyday of Liberalism (1848-1870): Opzoomer and Burger jr. Devotees of Spinoza*

NOTE

p. 132 Nausicaa E. Milani - *L'Art de penser nella logica del Système di Régis: quadro sinottico*

p. 205 Abstracts

ISSN 2284-1180

PER NOCTUA

DINO BUZZETTI

La circolazione delle idee e la diffusione della conoscenza costituiscono una delle principali finalità della ricerca. Il conseguimento di tali obiettivi è però da qualche tempo seriamente ostacolato da fattori economici che nell'opinione comune vengono solitamente considerati inevitabili, ossia dai costi delle pubblicazioni e dalle limitazioni gravanti sul finanziamento della ricerca. Ciò pone gravi impedimenti alla pubblicazione dei risultati dell'attività scientifica e laddove questo primo ostacolo possa essere superato, l'attuale stato di cose reca serio pregiudizio alla loro circolazione a causa della lievitazione dei prezzi dei prodotti editoriali a tiratura necessariamente limitata. Ora, queste circostanze incidono in modo particolarmente acuto sulla pubblicazione e la sopravvivenza delle riviste scientifiche in campo umanistico.

Che queste questioni vengano sollevate nella presentazione di una nuova rivista destinata a ospitare documenti e studi legati all'attività di ricerca riguardante la storia della filosofia non dovrebbe essere giudicato fuori luogo o quanto meno irrilevante. Le nostre discussioni teoriche e culturali «sono oggi profondamente vincolate – commercialmente, economicamente, istituzionalmente»¹, ci ricorda in una lezione recente Jerome McGann. E già

¹ JOHN J. MCGANN, *Culture and Technology: The Way We Live Now, What Is to Be Done?*, «New Literary History» 36/1, 2005, pp. 71-82: p. 72, traduzioni a cura dell'autore.

nel 2002, il presidente della Modern Language Association, in una lettera indirizzata ai membri dell'associazione scriveva:

il nocciolo del problema – che oltrepassa il nostro campo di studi e si estende ad altre discipline quali la filosofia, la musicologia e l'antropologia – è di natura sistemica, strutturale ed economica. Costrette da vincoli finanziari, le università non sono state in grado di garantire un adeguato sostegno, tanto ai bilanci delle biblioteche, quanto alle case editrici universitarie. Sotto la pressione delle ristrettezze di bilancio e dell'esplosione dei costi delle riviste mediche, scientifiche e tecniche, le biblioteche hanno risposto con tagli nell'acquisto dei libri. E le case editrici universitarie, che subiscono severe perdite finanziarie per effetto di questa riconversione negli acquisti delle biblioteche e per una generale diminuzione nella vendita dei libri, hanno reagito tagliando il numero di libri che pubblicano annualmente in certi campi.²

Ma il problema non riguarda «solo la pubblicazione dei libri» e «dobbiamo prendere atto che un problema analogo, altrettanto acuto in ogni suo aspetto, esiste per la pubblicazione dei periodici». Ora, «ognuno sa» che «la tendenza non si invertirà» e che «gli studiosi stanno producendo una quantità sempre maggiore di materiali, trasmessi a un sistema di distribuzione con capacità sempre più ridotte di garantirne la pubblicazione»³. Che fare allora? In un intervento sulla rivista della Association for Research Libraries, John Unsworth sosteneva che «la soluzione a questa crisi è, puramente e semplicemente, quella di raggiungere un pubblico più ampio»⁴, un obiettivo che si può raggiungere sostanzialmente attraverso la pubblicazione e l'accesso gratuito sul Web. «Forse», aggiungeva Unsworth, «se si fa questo, gli studiosi prima troverebbero un pubblico e poi un editore, invece del contrario»; e

2 STEPHEN GREENBLATT, *A Letter to MLA Members*, «The Chronicle of Higher Education», July 2, 2002, on-line review chronicle.com/article/A-Letter-to-MLA-Members/46144.

3 JOHN J. MCGANN, *Culture and Technology*, cit., p. 76.

4 JOHN UNSWORTH, *The Crisis in Scholarly Publishing in the Humanities*, «Association of Research Libraries bimonthly report» 228, 2003, pp. 1-4: p. 3.

«forse in un mondo come quello il rischio dell'editore sarebbe inferiore, perché sarebbe già stata assicurata la domanda». Senza dubbio, poi, «in questo mondo sarebbe ancora possibile praticare la *peer review*» e «sarebbe del tutto chiaro perché dovremmo ancora mantenerla indipendentemente dalla decisione di pubblicare»⁵.

Da parte di molti, dunque, si comprende che «la pubblicazione in rete di materiali di ricerca è la risposta naturale e inevitabile a questo problema generale», un risultato che non sarà tuttavia raggiunto finché «gli studiosi e i formatori non siano pronti non solo a consultare materiali archiviati in rete – cosa che viene già fatta in misura sempre crescente – ma a pubblicare e a praticare in rete la *peer review* – a portare avanti la maggior parte del loro lavoro didattico e di ricerca in forma digitale»⁶.

La pubblicazione di *Noctua* raccoglie questa sfida e nonostante la «diffusa, profonda e affatto comprensibile resistenza istituzionale a tale cospicuo cambiamento nei comportamenti legati all'attività di ricerca»⁷ si colloca meritoriamente nel novero delle pubblicazioni digitali che già praticano questa forma di diffusione in rete. Infatti, nonostante il numero non trascurabile delle riviste ad accesso aperto (*open access*) pubblicate in Italia⁸, ancora limitati paiono gli effetti del sostegno istituzionale previsto dalle clausole sull'accesso aperto inserite negli statuti di diversi atenei. Ben diverso appare il panorama internazionale, dove molte tra le più importanti istituzioni praticano con convinzione una politica di sostegno all'*open access*, come «canale preferenziale per la libera disseminazione dei risultati delle ricerche finanziate con fi-

5 *Ibid.*, pp. 3-4.

6 JOHN J. MCGANN, *Culture and Technology*, cit., p. 76.

7 *Ibid.*, p. 77.

8 Cfr. wiki.openarchives.it/index.php/Riviste_italiane_OA.

nanziamenti pubblici»⁹. Sia sufficiente qui ricordare che il 12 febbraio 2008 la Faculty of Arts and Sciences della Harvard University, la più ricca università del mondo, ha votato una mozione con cui «si impegna a disseminare i frutti del proprio insegnamento e delle proprie ricerche nel modo più ampio possibile»¹⁰ e raccomanda ufficialmente ai suoi ricercatori di pubblicare i propri scritti in riviste ad accesso aperto. A commento di questa deliberazione il rettore dell'università affermava che

lo scopo della ricerca universitaria è la creazione, la disseminazione e la conservazione della conoscenza. A Harvard, dove tanta parte delle nostre ricerche è di importanza globale, siamo investiti di una responsabilità capitale nel distribuire i frutti del nostro sapere nel modo più ampio possibile.¹¹

Esattamente negli stessi termini si è poi espresso, il 3 marzo 2009, anche il corpo docente del Massachusetts Institute of Technology, approvando con voto unanime una risoluzione in cui «si impegna a disseminare i frutti del proprio insegnamento e delle proprie ricerche nel modo più ampio possibile»¹². Di nuovo, a questo proposito, si rivelano del tutto pertinenti le argomentazioni di Jerome McGann, che già qualche anno prima scriveva che per promuovere la transizione al digitale, «i problemi centrali sono di natura istituzionale e politica, non di natura tecnica e nemmeno, in senso stretto, economica»¹³.

9 Portale per la Letteratura scientifica Elettronica Italiana su Archivi aperti e Depositi Istituzionali, www.openarchives.it/pleiadi/open-access.

10 Harvard University Library, Office for Scholarly Communication, osc.hul.harvard.edu/hfaspolicy.

11 *Ibid.*, osc.hul.harvard.edu/policies.

12 Scholarly Publishing @ MIT Libraries, libraries.mit.edu/scholarly/mit-open-access/open-access-at-mit/mit-open-access-policy/.

13 JOHN J. MCGANN, *Culture and Technology*, cit., p. 78.

Tuttavia, il problema non riguarda soltanto la *pubblicazione* dei risultati dell'attività di ricerca, ma riguarda anche e soprattutto la *produzione* di risorse e le aggregazioni di fonti e di dati in forma digitale. La ricerca praticata con metodologie digitali, la *digital scholarship*, «impostata, espletata e diffusa in forme digitali», piaccia o non piaccia, costituisce nondimeno una prospettiva «inevitabile», e se pure non sappiamo ancora bene come affrontarla, di fronte a questa prospettiva «non abbiamo scelta»¹⁴. Ma

il complicato processo di portare a termine e di sottoporre a *peer review* ricerche svolte in forma digitale (*digital scholarship*) nelle discipline umanistiche è impedito perché oggi non abbiamo praticamente alcun sostegno professionale istituzionalmente riconosciuto per questo tipo di lavoro,¹⁵

tanto che «eccellenti progetti di ricerca accessibili in rete sono costituiti da entità più o meno atomizzate che sono tenute in vita dall'intraprendenza di individui o di gruppi isolati»¹⁶. Accanto alla pubblicazione dei risultati della ricerca, anche la loro produzione con procedure e metodi digitali appare dunque una priorità ineludibile e impone una più solerte attenzione istituzionale.

Tanto basti per salutare un'iniziativa che nel promuovere la pubblicazione digitale di materiali essenziali allo sviluppo della ricerca contribuisce in ogni caso direttamente o indirettamente, come per assuefazione alla novità della forma, alla transizione inevitabile dell'intero contesto della ricerca in un ambiente nuovo e promettente di risultati inaspettati e originali.

14 *Ibid.*, p. 77.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 78.

DINO BUZZETTI

PRESIDENTE AIUCD

ASSOCIAZIONE PER L'INFORMATICA UMANISTICA E LA CULTURA DIGITALE

STUDI

NICOLE ORESME AND *MODI RERUM**

STEFANO CAROTI

Among the precious treasures poured out by prof. De Rijk's *Logica Modernorum* we can find also texts referring to a theory that has been wholly developed in the XIVth century: the *modi rerum*, whose close relationship with the *complexe significabile* was noticed by Gabriel Nuchelmans¹ and which have probably some resemblances with what *Ars Meliduna* holds about the meaning of the *enuntiabile*². Oresme's commentary on the *Physics*³ is a very in-

* This paper was prepared and sent to the International Conference «30 years *Logica modernorum*» held in Amsterdam in November 1997 in honour of the late prof. Lambertus M. de Rijk . I was invited to contribute with a paper to the Conference, but I was not able to be present, because of serious problems in my Department. I should like to express my gratitude to the Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, where I spent 10 months as Resident Fellow from September 1996 till June 1997 working at the transcription of Oresme's commentary on the *Physics*. I am also grateful to Zenon Kaluza for his precious remarks.

1 GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Propositions. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company 1973 (North-Holland Linguistic Series, 8), chaps. 15 and 16, and pp. 274-276 in particular for *modi rerum*.

2 LAMBERTUS M. DE RIJK, *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terminist logic, II, 2: The Origin and early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum 1967, p. 357; cf. NUCHELMANS, *Theories of the Propositions*, cit., p. 209, where the position defended by the *Ars Meliduna* is labelled as 'reist'.

3 In collaboration with Henry Hugonnard-Roche, Jean Celeyrette, Edmond Mazet and Stefan Kirschner I am preparing the edition of this commentary. S. Kirschner has published the questions on books III-IV and some of book V (6th-9th) (STEFAN KIRSCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles. Kommentar mit Edition der*

teresting witness of the *modi rerum*-theory, which have not yet received the attention it deserves⁴. Oresme makes recourse to the *modi rerum* in very important occasions, such as in discussing the nature of accidents, of *privatio*, of motion, of place; we cannot, nevertheless, unfortunately find in his commentary an explicit and thorough presentation of this theory. The analysis of the contexts in which it is used, however, not only consents to appreciate its philosophical relevance, but also provides some indications of Oresme's possible sources. Through *modi* or *dispositiones rerum* Oresme is able to avoid a commitment either to a realist or to a terminist ontology, to use traditional labels.

In this paper I shall consider Oresme's polemical use of *modi rerum* (1.),

Quaestiones zu Buch 3 und 4 der aristotelischen Physik sowie von vier Quaestionen zu Buch 5, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 1997 (Sudhoffs Archiv. Beihefte, H. 39). This commentary has been preserved only by one manuscript (Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, ms. 7-6-30), discovered by Guy Beaujouan, see GUY BEAUJOUAN, *Manuscrits scientifiques médiévaux de la Bibliothèque Colombine de Seville*, in: *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences (Ithaca 26 VIII-2 IX 1962)*, Paris, Hermann 1964, p. 633; see also STEFANO CAROTI, *La position de Nicole Oresme sur la nature du mouvement* («*Questiones super Physicam*», III, 1-8). *Problèmes gnoséologiques, ontologiques et sémantiques*, in «*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*» LXI, 1994, pp. 303-385: p. 304, n. 1. On the importance of the *Physics* commentaries of this period see EDITH D. SYLLA, *Aristotelian Commentaries and Scientific Change: The Parisian Nominalists on the Cause of the Natural Motion of Inanimate Bodies*, in «*Vivarium*» XXXI, 1993, pp. 37-83; EAD., *Transmission of the new physics of the fourteenth century from England to the continent*, in STEFANO CAROTI and PIERRE SOUFFRIN (eds.), *La nouvelle physique du XIVe siècle*, Firenze, Olschki 1997 (Biblioteca di Nuncius. Studi e testi, XXIV), pp. 65-110, see also STEFANO CAROTI, *Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele*, in STEFANO CAROTI (ed.) and JOHN E. MURDOCH (intr.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze, Olschki 1989 (Biblioteca di Nuncius. Studi e testi, I), pp. 177-226. See now: NICOLE ORESME, *Questiones super Physicam (Books I-VII)*, ed. by S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner, E. Mazet, Leiden-Boston, Brill 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 112).

4 I have dealt with this topic in Oresme's discussion on motion, see CAROTI, *La position de Nicole Oresme sur la nature du mouvement*, cit., pp. 335-342; STEFANO CAROTI, *Oresme on Motion (Questiones super Physicam III, 2-7)*, in «*Vivarium*», XXXI (1993), pp. 27-33. See also JEAN CELEYRETTE and EDMOND MAZET, *La hiérarchie des degrés d'être chez Nicole Oresme*, in «*Arabic Sciences and Philosophy*» VIII, 1998, pp. 45-65, KIRSCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik*, cit., pp. 38-41.

trying to set it in the larger context of both his ontology (3.) and his epistemology (4.). Oresme's challenge to either a realist or terminist ontology by means of *modi rerum* conceals probably an attack to William Ockham; Oresme refers explicitly to Ockham concerning exclusive propositions, but I think that on many other occasions the polemical target of Oresme's criticism can be reasonably identified in William Ockham⁵ or in some unnamed followers of the Venerabilis Inceptor (5.). Some hints are reserved also to the possible sources of Oresme's *modi rerum* (2).

1. The polemical use of *modi rerum* resorts clearly from the three different meanings of 'accidens' in the 5th *questio* of the first book («Utrum ens sit univocum ad substantiam et ad accidens»)⁶. *Accidens* can be viewed as: a) a *vera forma inherens substantie*; b) a term denoting a particular state of the substance⁷; c) a *modus* or *dispositio rei* (Oresme does not use these words in this context), which can be expressed through the infinitive "aliquid tale esse" (for quality) or "tantum esse" (for quantity)⁸. We do not find here any hint neither to *modi rerum* or to *complexe significabile*, which is, however, presented in its

5 See *infra*, n. 39 for a not better specified *glossa occamica*.

6 ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 31-39.

7 Or even a substance in the case of accidents of the category of quality; Oresme deals with this problem elsewhere, see below.

8 «Secundo, notandum quod accidens potest ymaginari tripliciter: uno modo quod sit vera forma inherens substantie, sicut forma substantialis, licet non intrinsece, ita quod sit vera essentia demonstrata divisibilis et extensa ad extensionem subiecti et proprie significabilis nomine substantivo, sicut ymaginantur de albedine. Secundo modo, quod accidens nullo modo preter animam sit alia res ab ipsa substantia subiecta, sed solum sit ipsa substantia taliter se habens, secundum quod de ea dicuntur diversa predicata, et sic accidens non esset aliud a substantia nisi predicatum, et isto modo dicunt aliqui de quolibet accidente excepta qualitate. Tertia via alia est, et posset ymaginari quod accidens non esset proprie forma extensa vel inherens secundum primam viam, nec solum substantia vel predicatum vel terminus iuxta secundam viam, sed esset aliquid tale esse aut tantum esse. Verbi gratia quod albedo non esset aliud quam album esse, quod proprie significaretur per nomen concretum et isto infinitivo 'esse' et per nomen adiectivum», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., p. 34.

linguistic form. This passage is all the same very important, because what in other parts of the commentary is labelled as *modus* or *dispositio rei* is introduced here as a third solution which permits to bypass either a realist or a terminist view of accidents. The generic reference to the *aliqui*, who maintain that the accidents, with the sole exception of those in the category of quality, are only terms, is clearly to a position identical with Ockham's.

In the 15th *questio* of the first book, concerning the denotation of the term *privatio* («Utrum privatio sit ens»⁹) Oresme proposes again a threefold distinction, but we do not meet here with an opposition between realist and terminist solutions, at least not in a clear cut way as in the above quoted passage on accidents. The first position relies upon the difference between *significatio* and *connotatio* and does not plead for the existence of a special thing denoted by the term '*privatio*'. *Privatio*, in fact, stands for (*supponit pro*) matter, and connotes that it has not a suited form¹⁰. According to the terminist view *privatio* is nothing but a *propositio*, which must be true when a natural change occurs¹¹.

9 *Ibid.*, pp. 112- 118.

10 «Primus modus est quod privatio est aliquid, quia est materia privata, ita quod hec nomina 'materia', 'subiectum' et 'privatio' supponunt pro eodem, sed tamen 'privatio' connotat aliquid, scilicet subiectum carere forma que nata est esse in ipso. Et ideo universaliter ista nomina <sunt> sinonima: 'privatum' et 'privatio', 'cecum' et 'cecitas', et sic de aliis [...]. Ista potest probari, quia hec videtur intentio Aristotelis, quia dicit quod materia et privatio sunt unum in numero et differunt ratione. Et exponitur, id est diffinitione exprime<n>te quid nominis, quia, licet hec nomina idem significant, tamen non unum connotant. Secundo, frustra fit multitudo ubi sufficit paucitas. Et per hoc probatur primo *huius* quod principia non sunt plura tribus, quia sufficiunt; modo omnia possunt salvari ponendo tantum duo principia, sicut patet ex solutione argumentorum, que omnia solvuntur per tales expositiones et connotationes nominum», *ibid.*, p. 113.

11 «Secundus modus est quod privatio non est materia, immo proprie non est privatio, sed, si dicatur esse principium, hoc est pro tanto quod hoc nomine intelligitur quedam propositio copulativa, quam oportet esse veram; et est ista: 'subiectum est et quedam forma non est in subiecto quam natum est habere'. Et ideo non est aliud dicere privationem esse principium, nisi quod ad transmutationem naturalem requiritur quod hec copulativa sit vera, ac si hoc nomen causa brevitatis poneretur loco istarum propositionum», *ibid.*

The arguments against the two first solutions, collected in two conclusions, prepare the explicit formulation of the third one, which, according to Oresme, «magis concordat dictis Aristotelis et etiam sensui naturali et etiam dictis antiquorum»¹²; for this solution *privatio* is not matter but «materiam privatam esse aliquo»¹³. Even though this solution does not apparently differs from the first, they can not be confused: in the first solution the denotation is matter, while in this one it is a *conditio privativa* of matter itself. I think that we are facing here a different situation from that we met in the discussion about accidents: to stress the difference between his and the first solution, Oresme is ready to admit that *privatio* can be viewed as an accident, contrary to what he maintains in the 13th question of the first book, and in neat contrast with his effort to reduce all the categories but substance to *modi rerum*, as we shall see below. In this context Oresme is evidently arguing against two different aspects or levels of what for him is a terminist point of view, which he at any rate distinguishes carefully, so much so that they are presented as distinct solutions.

The virulence of the arguments against the first position induces to assume that it is Oresme's true polemical target: according to him, in fact, to maintain the sinonimity between *cecus* and *cecitas* is not only contrary to logic, but also destroys the differences between Plato and Aristoteles¹⁴. The

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 116. «Tertia conclusio est quod privatio est subiectam materiam privatam esse aliquo vel aliquid simile. Et ita dico de qualibet privatione, sicut tenebra, malitia, deformitas et quecumque similia. Et hec est intentio Augustini in *Encheiridion*. Et tale quid potest dici 'ens privatum' vel 'accidens privativum' aut 'condicio privativa'».

¹⁴ Oresme quotes the commentary of Averroes, where Plato is accused for having confused matter and privation: «Et sit prima conclusio contra primum modum. Et est ista quod materia non est privatio, sed subiectum. Probo sic, quia sequeretur quod ista essent synonyma: 'privatum', 'privatio', 'cecum', 'cecitas'. Consequentiam ipsi probant, sed consequens est contra Aristotelem in *Postpredicamentis*..sed .cecus dicitur homo, cecitas vero homo nullo modo dicitur. Et ideo, sicut homo non est cecitas, ita nec materia

identification between *privatio* and *materia*, moreover, is very dangerous also on the moral level, because it seems to foster a very different idea of evil than Augustine's, and it does not permit to discriminate between *natura*, which as a God's creature is good, and *malitia* which is a privation¹⁵. The second position has not, however, less dangerous implications, because if privation is nothing, corrupted things can be continuously regenerated¹⁶.

In the fourth argument against this solution Oresme asks if the meaning of the proposition which denotes *privatio* is something or nothing at all¹⁷; in his reply he states that it can not obviously be nothing, because propositions and terms have a meaning which is granted by extra linguistic entities¹⁸. The

privatio est. Secundo, sic: si ita esset, sequitur quod non esset differentia inter positionem Aristotelis et positionem Platonis de principiis rerum naturalium. Consequens est expresse contra Aristotelem, qui nititur improbare Platonem. Probo consequentiam per Commentatorem commento 79 et etiam 78 ante, qui dicit expresse quod Plato deficit in hoc quod posuit quod materia est privatio, et non ponebat differentiam», *ibid.*, pp. 113-114.

15 «Quarto, arguo generaliter de quacumque privatione, sicut de turpitudine, de malitia, cecitate etc., et suppono quod cecitas non est aliud quam hominem esse cecum, aut malitia quam hominem esse malum, nisi in casu ubi est unus habitus. Tunc arguitur sic: illa distinguuntur et non sunt idem, quorum unum est bonum, antiquum, cognitum et dilectum, et aliud per oppositum est malum et novum, ignotum et oditum. Modo sic est quod natura hominis homicide est bona, antiqua, cognita et dilecta, et tamen homicidium vel esse homicidam vel cecum vel aliquid tale in casu potest esse et debet esse <oditum> et malum, ignotum et talia», *ibid.*, p. 114. Oresme is quoting the *Sententia LXV* of Prosperus' of Aquitania *Sententie ex Augustino*, see PROSPERI AQUITANI, *Opera (Expositio Salmorum, Liber Sententiarum)*, Turnhout, Brepols 1972 (CCSL, LXVIII A), p. 273.

16 «Secundo, ratione Commentatoris [...] nisi esset aliquid, sequitur quod corruptum iterum posset generari, quod habetur pro impossibili. Consequentia patet, quia post eius corruptionem omnia essent sicut erant ante, puta materia et agens, quia, si privatio nihil fuisset, nihil esset minus quam ante», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., p. 115.

17 «Quarto, secundum illum modum dicendi, hoc nomen 'privatio' est loco unius propositionis copulative; tunc quero utrum sic esse sicut ipsa significat sit aliquid, et <si sic> habeo propositum. Si nihil, tunc dimittatur pro nihilo, sicut prius», *ibid.*, p. 115.

18 «Et arguo sicut Augustinus: impossibile est cecitatem esse nisi sit oculus, et impossibile est iniustitiam esse nisi sit homo iniustus; igitur tale debet dici aliquid. Consequentia patet, quia, si nihil esset sicut chimera, tunc nihil requiritur ad hoc quod propositiones vel voces illud significant», *ibid.*, p.115.

reference to the meaning of the proposition is very important, because it can provide a possible source of the *modi rerum*.

We have so far considered passages where the *modi rerum* are introduced in a threefold distinction concerning respectively the meanings of *accidens* and of *privatio*¹⁹; in the questions of the third book of the *Physics*, where the denotation of the term '*motus*' is discussed, we face a more complex situation, where five different solutions are presented²⁰. Having already dealt with this topic elsewhere, in this paper I limit myself to stress the difference between Oresme's own solution and the *mobile*-theory.

Together with the realist -- which is considered the worst -- and the terminist view (according to which motion is nothing), we can find here a third solution, the *mobile*-theory (which is also Ockham's), praised by Oresme for not introducing new things in order to explain motion. The difference between this solution and the *modi rerum* one, supported by Oresme, is clearly identified in a different opinion as far as the meaning of the expression *aliter se habere* is concerned: «quia ymaginatur quod taliter se habere non sit nisi res sic se habens»²¹. This statement seems to point out that the differ-

19 For other threefold distinctions see CAROTI, *La position de Nicole Oresme sur la nature du mouvement*, cit., pp. 313, 337, 340.

20 *Ibid.*, pp. 12-27.

21 «Prima que dicit quod motus nihil est: capiendo 'aliquid' pro eo quod vere est aliquid, concedendum est, sicut dicit Aristoteles quod accidens non est ens, sed est entis [...]. Secunda, que dicit quod motus est multa, licet parum valeat, tamen veritas est quod ad hoc quod motus sit, oportet multa esse, quia indivisibile non movetur. Tertia, que dicit quod est mobile, quia ymaginatur quod taliter se habere non sit nisi res sic se habens, secundum hoc habet apparentiam, quia etiam ista condicio vel fluxus non est tale superadditum, sicut multi ymaginantur, nec est res separabilis quacumque virtute [...]. Quarta, ponens quod est acquisitum, etiam est vera, quia <motus> uno modo capitur pro acquisito, sed falsa est in eo quod negat aliam acceptionem. Alia, que ponit quod est fluxus ad modum unius forme distincte, sicut esset albedo vel anima vel aliquod tale, est omnium pessima; tamen si intelligatur quod non sit talis forma vel talis res, sed modus vel condicio ipsius mobilis, tunc est verissima et probabilior et faciliior inter omnes, et concordat dictis Aristotelis et philosophorum», *ibid.*, pp. 340-341 .

ence between the two solutions relies on a more clear cut distinction between a state of affairs, a condition of the *mobile* (the *modi rerum*), and the *mobile* itself.

This difference can be linguistically rendered through the distinction between *res sic se habens* or *res aliter se habens* and *rem taliter* (or *sic*) *se habere* or *rem aliter se habere*, a distinction that sometime is used by Oresme to illustrate the divergence between his *modi rerum* and the terminist point of view. An allusion to the ontological status of what is rendered through expressions including adverbs like *aliter* and *qualiter*²² consents a more precise appraisal of this distinction: the '*taliter*', '*qualiter*' or '*aliquo modo esse*' do not exclude a denotation of what is expressed through the linguistic forms in which they are used, contrary to what defended in the discussion on motion by the *mobile*-theory, where only the *mobile* is the denotation of the term *motus*. The diminished ontology of such properties or states of affairs do not prevent from acknowledging the difference, as clearly intended by Oresme in opposing the *modus rei* to the *res aliter se habens*. Both positions are, at any rate, very resolute in opposing a realist point of view, with Oresme assuming a more reductionist atti-

22 In the 19th question of the first book («Utrum cuiuslibet transmutationis principia sint contraria», *ibid.*, pp. 143-151): «Ultimum dubium est quia videtur quod privatio non sit contraria forme, quia dicit Aristoteles quod privatio est per se non ens, igitur generatio dicitur transmutatio de non esse simpliciter. Et si privatio esset, ipsa esset causa appetitus sue corruptionis, quod est contra Aristotelem, quia omne ens diligit se permanere. Respondeo quod 'esse simpliciter' potest esse equivocum: uno modo dicitur esse simpliciter, id est principaliter et non secundum quid; et illo modo privatio est non <esse> simpliciter et per se non ens. Alio modo simpliciter, id est universaliter, sic quod non ens simpliciter, id est nullo modo ens; et sic privatio non est non ens simpliciter, sed est ens aliquo modo, ita quod ly 'aliquo modo' dicitur esse determinatio diminuens, sicut possemus dicere 'taliter', 'qualiter'. Ideo dicit Aristoteles quarto *Metaphysice* quod privationes <et> negationes quodammodo esse dicimus; similiter cum dicimus quod generatio est de non esse simpliciter, potest dici quod forma nullo modo erat ante; vel quod est de privatione, que non est ens simpliciter, sed secundum quid et quodammodo», *ibid.*, pp. 149-150.

tude concerning accidents, thanks chiefly to the *modi rerum*. The basic antirealist attitude of both positions could make the appraisal of such a philosophical divergence a knotty question, but I think that we have enough evidence either of the polemical use of *modi rerum* or of the polemical target itself.

2. A very similar distinction is to be found in a passage from John Buridan's commentary on the *Analitica priora*, where he records the different meanings proposed for the proposition «hominem bibere vinum». What I have labelled as *modi rerum* theory corresponds to the second position, for which the meaning of the proposition is identified with a *complexe significabile*²³. An authoritative witness about the close relationship between *complexe significabile* and *modus rei* comes from Albert of Saxony's commentary on the *Physics*, in a passage of the 3rd question of the third book («Utrum figura sit res distincta a re figurata»)²⁴, where he points out that in his time it was customary to refer to *modus rei* as to *complexe significabile*.

Complexe significabile, however, can not be considered the only possible source for the *modi rerum*. In the 6th question on the fourth book («Utrum lo-

23 «Aliqui dicunt quod hoc non est nisi una propositio ita quod haec oratio 'hominem bibere vinum' supponit pro illa propositione 'homo bibit vinum'. Alii dicunt: 'hominem bibere vinum' est quoddam significabile complexum correspondens ex parte rei huic corruptibili propositioni 'homo bibit vinum'. Et alii dicunt quod 'hominem bibere vinum' non est aliud quam homo taliter se habens ad vinum. Alii autem dicunt quod est quoddam accidens inhaerens homini ut taliter se habeat ad vinum», MARIA E. REINA, *Il problema del linguaggio in Buridano. II. Significazione e verità*, «Rivista critica di storia della filosofia» XV, 1960, pp. 141-166: pp. 160-161, n. 18. See also NUCHELMANS, *Theories of the Propositions*, cit., p. 248. This corrects what I have wrongly assumed in my article, CAROTI, *Oresme on Motion*, cit., p. 338.

24 «Esse figuratum et figuratum non sunt res distinctae, saltem sicut substantia et substantia, vel sicut accidens et accidens, vel sicut accidens et substantia, quamvis forte bene posset sustineri quod distinguerentur sicut res et modus rei, quem quidem modum rei nunc temporis vocamus significabile complexum», BENOIT PATAR, *Expositio et Quaestiones in Aristotelis «Physicam» ad Albertum de Saxonia attributae*, Louvain-La-Neuve, Louvain, Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Editions Peters 1999 (Philosophes Médiévaux, XL), p. 317.

cus sit spatium interceptum inter latera continentis, quod esset vacuum si non esset ibi locatum»)²⁵, before replying to a list of *dubia*, the first of which concerns the ontology of place, Oresme reminds the different meanings of the term '*ens*'. In this context he mentions only two of them: the former which can be expressed through absolute or connotative terms, *complexe* or *incomplexe significabilia* or with other categorematic terms, the latter through syncategorematic terms, like the adverbs '*ubi*' or '*ibi*'²⁶. Following this distinction, one seems entitled to agree with the theory according to which '*locus*' is nothing, because it can be considered neither a substance nor an accident, for being expressed *propriissime* through an adverb such as '*hic*' or '*ibi*'. Oresme, however, conforms himself to the received opinion for which place is something, defining this something as an *aliqua conditio*²⁷.

25 ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 456-464.

26 «Pro solutione primorum argumentorum notandum <est> quod '*ens*' dicitur multipliciter, ut patet primo *huius*, et ad propositum dupliciter: uno modo pro eo quod potest nominaliter significari sive absolute sive connotative, sive complexe sive incomplexe, sicut '*homo*', '*album*', '*albedo*' etc. et per pronomen demonstrativum significari dicendo '*hoc*' vel '*illud*' vel per reciprocum vel per relativum identitatis aut diversitatis, dicendo '*ipsum*', '*aliud*', '*idem*', '*diversum*' etc. Et tale dicitur substantia, sicut materia aut forma aut compositum; vel etiam accidens, sicut forma accidentalis vel conditio rei vel taliter se habere vel quocumque <modo> (I shall come back later on this identification between *accidens* and *conditio*, which is another term for *modus rei*). Sed alio modo dicitur '*aliquid*' valde large, quod non est significabile per nomen nec demonstrabile <per> pronomen [...], nec complexe nec incomplexe, sed solum syncategorematice per adverbia, sicut demonstrando '*hic*' vel '*ibi*'», *ibid.*, p. 461; see also ZÉNON KALUZA, *L'oeuvre théologique de Richard Brinkley O.F.M.*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» LVI, 1989, pp. 202, ff., 240-243, 272, n. 77.

27 «Secundo, sciendum quod pro veritatibus habendis licitum est fingere ista esse entia [...]. Et ideo talia possunt appellari nominaliter, dicendo '*locus*', '*vacuum*' etc.; et minus <im>proprie in obliquo, dicendo '*in loco*'; et propriissime adverbialiter, dicendo '*hic*' vel '*ibi*'. Ex hoc sequitur <tertio> quod aliqualiter bene dictum est quod locus nihil est, quia nulla res est locus, nec substantia nec accidens, sed quia videtur universaliter negari, ideo non bene sonat, quia non est sicut chimera aut hircocervus. Immo potest syncategorematice significari et assignari, et etiam esse in loco vel esse alicubi est aliqua conditio, et ad hoc movetur res naturaliter, ut sit hic vel ibi. Ideo melius est dicere quod est spatium», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 461-462. Oresme seems more hesitant in replying to the *dubium* in which it is asked whether place is a substance or an ac-

In this context we can find only some more or less clear allusions to the connection between syncategorematic terms and *modus rei* (Oresme uses here *condicio*); we must be grateful again to Albert of Saxony, who in his commentary on the *Ars vetus*, confirms openly this connection (and even that between *modus rei* and *complexe significabile*)²⁸.

Another possible source of Oresme's *modi rerum* theory can be traced in the discussions about relations; it is Oresme himself to prompt this hypothesis, when in the 11th *questio* of the first book («Utrum in qualibet specie sit dare maximum naturale») ²⁹ he proposes a fourfold distinction among natural beings, where *relationes* and *accidentia insensibilia*, the most imperfect beings, are

cident, even though he uses again the term *condicio*: «Tunc ad primam, cum queritur: 'vel substantia etc.', dico quod non est substantia nec accidens, nec est aliquid proprie, sed est illud quod denotatur <per> 'hic' vel 'ibi'; tamen melius posset dici accidens quam substantia, et forte est illud quod intelligitur per predicamentum 'ubi'. Et cum dicitur: 'omne accidens est in subiecto', dico quod ista condicio que est 'esse in loco' bene est in subiecto, et est accidens, vel per predicationem vel per inherentiam, quia accidit rei quod sit in tali loco vel hic vel ibi; tamen illud quod denotatur <per> 'hic' vel 'ibi' non est in aliquo, sed aliquid est in illo. Et ita forte diceretur de tempore, quia hoc non est accidens inherens», *ibid.*, p. 462. In the 17th question of the fourth book («Utrum tempus sit ab anima», *ibid.*, pp. 535-541. Oresme has a similar attitude concerning time: «Ad primum, potest concedi quod est accidens non inherens, sicut una forma, sed illud quod significatur per predicamentum 'quando' et sua inferiora, que sunt adverbium temporis. Ideo dicitur quod heri est aliquando et hodie est aliquando; et non sequitur, ergo est aliqua res. Et propter hoc Aristoteles non nominavit talia predicata per nomina nec vocavit ea 'res' nec 'ens' etc. Bene tamen conceditur quod accidit rei esse in tali tempore, et ideo esse tunc est accidens rei», *ibid.*, p. 540.

28 «Syncategoremata non significant aliquam rem quae sit substantia vel accidens, sed bene significant modum rei, quod ab aliis vocatur significabile complexe. Patet hoc, nam praedicatum verificari de quolibet contento sub subiecto vel removeri a quolibet contento sub subiecto non est aliqua res que sit substantia vel accidens sed bene est modus rei et dispositio, puta subiecti vel praedicati; et sic syncategoremata bene significant aliquid, prout aliquid non solum significat existentiam rei, sed etiam modum rei», ANGEL MUÑOZ GARCIA, *Alberti de Saxonia Quaestiones in Artem Veterem. Edicion critica*, Maracaibo, Universidad del Zulia 1988, p. 500, see also pp. 71 and 82-83. See also NUCHELMANS, *Theories of the Propositions*, cit., pp. 240-2; HENRICUS A.G. BRAAKHUIS, *De 13de Eeuwse Tractaten over Syncategorematische Termen*, Nijmegen, Krips Repro Meppel 1981, pp. 488-489, n. 83.

29 ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 78-86.

labelled as *modi rerum*³⁰.

3. The introduction of *modi rerum* is very often accompanied by the reference to the different meanings of the term '*ens*'. To better appreciate the role of the *modi rerum* as far as Oresme's ontology is concerned, the most significant of these references is the fourfold scheme which follows the above mentioned three conclusions on *privatio*. The first and the most proper denotation of '*ens*', is the particular existing being, followed by the different parts of the same being (Oresme refers to them as to *essentia*), in which *albedo*, that is an accident in the category of quality, is included only to pay lip service to the common opinion (*secundum comunem viam*). The last two meanings are the weaker, and both are presented either as *complexe significabilia* or *condiciones*: the former refers to what can be expressed in an affirmative proposition like '*Sor currere*'; the latter to what can be expressed through a copulative proposition, one part of which is affirmative the other negative, like in

30 «Dicendum quod res naturales sunt in quadruplici differentia quantum ad propositum [...]. Quedam enim sunt multo imperfecta, sicut relationes seu accidentia insensibilia; et ideo aliqui dicunt quod non sunt nisi modi rerum, et alii quod non sunt nisi res ita se habentes (the distinction between *taliter esse* and *ens taliter se habens* is used here again), et ita denominantur, sicut proportio et equalitas etc., que non sunt sensibilia nisi per accidens. Alia sunt minus imperfecta et communiter dicuntur forme accidentales seu qualitates sensibiles, cuiusmodi sunt caliditas, frigiditas et consequentia formas substantiales. Sed alie sunt res <magis> perfecte sicut elementa et mixta que dicuntur imperfecta, et quedam mixta inanimata. Et alia sunt perfectiora, sicut sunt res animate etc. ut homo, bos etc.», *ibid.*, p. 79. In the 16th question on the first book («Utrum privatio sit principium distinctum a materia», *ibid.*, pp. 119-126) Oresme seems to distinguish between accidents and relations: «Multi sunt gradus entis, et aliquod illorum membrorum potest subdividi. Sunt enim quedam condiciones rerum affirmative significabiles et duplices <sunt>, quia quedam sunt absolute et per se acquisibiles per motum, sicut est albedo vel esse album, et sic de aliis; alie sunt relative, sicut similitudo, equalitas, que sunt acquisibiles per motum non per se, sed consecutive <et> per accidens, sicut patet quinto *huius*. Et illarum quedam sunt respectu presentis, sicut paternitas; alie respectu futuri, sicut potentia. Et ideo quedam est potentia coniuncta actui, qua materia potest stare cum forma; et alia est separata, qua potest recipere formam, de qua dicit Commentator quod corrumpitur in adventu forme», *ibid.*, pp. 119-120.

'Sor posse moveri et non moveri'. Oresme mentions finally a pure negative condition, expressed through a negative proposition³¹.

Only the existing particular being can be regarded as an *ens* in the fullest sense, while the pure negative condition is *simpliciter non ens*, and only with some qualification an *ens*³²; all the rest can be regarded for certain aspects as being and for others as not-being, the components of the particular existing beings included³³. In commenting this fourfold distinction of the meaning of '*ens*' Oresme is less hesitant concerning the ontological status of accidents: instead of including them in the second distinction (that of the parts of the existing particular beings) he degrades them to the third one³⁴.

31 «Pro isto est una distinctio quod 'ens' dicitur multipliciter et equivoce, sicut patet primo *huius*, et ideo impossibile est investigare veritatem qui ymaginatur 'ens' dici uno modo. Ad propositum potest esse divisio talis: quod uno modo accipitur 'ens' pro aliquo per se existente, <ut> individuum demonstratum, et sic totum de genere substantie est ens, sicut Sor; et hoc quia habet operationem proprie. Secundo modo, accipitur 'ens' pro essentia aliqua, sicut pro parte substantie vel forma <accidentali>; et sic dicuntur esse materia, forma <substantialis>, manus et albedo secundum comunem viam. Et iste modus potest subdividi. Tertio, capitur pro significabili complexe, sicut pro condicione affirmativa, sicut est Sortem currere. Quarto, pro condicione quasi hypotetica significabili affirmative et negative; verbi gratia Sor posse moveri et non moveri est quedam condicio que dicitur quies; et omnis privatio continetur sub isto modo. Ulterius posset largius extendi ad condicionem mere negativam <sicut Sor> non currere' vel intelligentiam non movere», *ibid.*, p. 116.

32 *Infra*, n. 33.

33 «Tunc notandum est quod illud quod dicitur <ens> primo modo dicitur simpliciter ens et nullo modo non ens, sicut Sor. Et illud pro ultimo modo e converso dicitur non ens simpliciter et nullo modo ens, sed omnia intermedia dicuntur quodammodo esse, quodammodo non esse. Et ne videatur fictum, probo per Aristotelem. Primo de materia, sicut de parte expresse patet primo *huius*, quod materia dicitur non ens per accidens. Item, septimo *Metaphysice* quod materia non est <substantia> nec forma, sed totum compositum. Item, <in> *De sensu* dicitur quod partes non sunt in toto nisi in potentia, et ita dicuntur quodammodo non esse. Item, primo *Politice* probatur quod pars in toto dicitur non esse, quia unumquodque quod est habet propriam operationem distinctam a toto; unde oculus non videt proprie, sed homo videt per oculum», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 116-117.

34 «De tertio, scilicet de condicione affirmativa, sicut sunt accidentia, patet expresse primo *huius*, ubi dicitur quod accidens est ens secundum quid, et substantia simpliciter; et septimo *Metaphysice*, ubi dicitur quod accidens non est ens nisi quia entis», *ibid.*, p. 117.

3.1 Oresme's decision of reducing accidents in rank is not an isolated instance in his commentary on the *Physics*: in the 5th *questio* of the first book, from which the threefold distinction of the meaning of the term '*accidens*' has been already quoted³⁵, he proposes, with some hesitation³⁶ a drastic reduction of the ten Aristotelian categories to the only one of substance³⁷. In the second conclusion of the second part of the question, where Oresme presents his solution, he states «*probabiliter et cum correctione*» that according to Aristotle an accident can not be considered a form, referring himself to the threefold distinction of the meaning of *accidens* I have previously quoted³⁸. He corroborates this statement with some arguments where he emphasizes either the difference between substance and accidents, which have no natural likeness, or the untenable consequences of a different solution as far as relations, or terms like *angulus* and *figura* are concerned.

35 *Supra*, n. 8.

36 «Sed quantum ad secundum, scilicet an substantia et accidens sint nata significare equivoce, oporteret scire quid est proprie substantia et accidens. Et sicut dicit Commentator secundo *Metaphysice* commento sexto, "ista questio fuit desiderata ab omnibus antiquis, et est difficilis valde". Item dicit Commentator secundo *Metaphysice* commento secundo: "non solum oportet reddere gratias eis qui conveniunt nobiscum in opinionibus, sed etiam aliis qui disconveniunt, quia tales exercitaverunt intellectum nostrum et fecerunt acquirere virtutem ad apprehendendum veritatem". Hoc dico pro tanto, quia in ista questione difficili volui gratia exercitii discedere ab opinionibus aliorum, non asserens quod opinio sequens sit vera, sed cum correctione aliorum», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., p. 34.

37 This reduction relies upon the analogy of the term '*ens*' when referred either to substance or to accident; here Oresme insists in quoting the seventh book of Aristotle's *Metaphysics* and Averroë's commentary on the same, a source used also in the fourfold distinction mentioned in n. 33, and in other contexts in order to stress the difference between the first and the remaining categories: «Prima (scil.: conclusio) est ista: quod '*ens*' dicitur equivoce de substantia et accidente, capiendo '*equivocum*' secundo modo pro analogo, ita quod proprie et vere dicitur de substantia, secund<ari>o de accidente. Probatur <primo>, quia illud equivoce dicitur de accidente, quod non dicitur de eo secundum propriam rationem, id est descriptionem vel definitionem propriam quid nominis, patet ex quarta propositione; sed *ens* est huius<modi> respectu accidentis, quia, si queratur quid est vere *ens*, respondetur quod est substantia», *ibid.*, p. 35.

38 *Supra*, n. 8.

The first conclusion ends with a critical reference to a not better qualified *glossa occamica*, which is the first explicit allusion to an Ockhamist position in Oresme's commentary on the *Physics*. This reference is very important because, even if the topic mentioned here seems marginal to the discussion, it follows a remark where Oresme maintains that the term '*ens*' «non significat ad placitum sed ex natura rei»³⁹. We can find, as we shall see later, the same remark when Oresme attacks the new rules proposed for the *dictio exclusiva* by Ockham in the 8th question on the first book.

From the examples quoted in this context it seems that Oresme is particularly eager to refuse to accidents in the category of quality a special condition: introducing a possible reply about relations and the terms *angulus* and *figura*, which could be considered «substantia sic se habens», he proposes to extend such solution to all the accidents and notably to *albedo*⁴⁰. That qual-

39 «Tertio, sic: si '*ens*' esset univocum, sequitur quod non esset nisi unum predicamentum, quia pari ratione qua animal est genus ad hominem et equum et predicatur de eis in quid, ita ens esset genus substantie et accidentis et predicaretur in quid de eis. Nec valet si dicatur quod predicamenta sunt voluntarie instituta, quia in omni idiomate, tam greco quam latino, assignantur decem predicamenta et tot modi significandi non convenientes in aliquo communi; et ideo signum est quod hoc nomen '*ens*' non significat ad placitum, sed ex natura rei. Et ideo dicebat Porphirius quod "si quis omnia '*entia*' vocet, equivoce nuncupabit". Nec valet glossa occamica qua diceretur quod '*ens*' dicitur equivoce de multitudine collectiva et de re una, quia manifestum est quod hoc non est ad intentionem Porphirii nec Aristotelis; et pari ratione '*homo*' diceretur equivocum, quia participatione multitudinis, quod non est», *ibid.*, pp. 35-36.

40 «Secunda conclusio est ista, quam dico probabiliter et cum correctione: et est quod de intentione Philosophi videtur quod nullum accidens est forma seu essentia secundum primam viam expositam in notabili sive primum modum. Hoc probatur primo, quia sequitur quod '*ens*' esset univocum contra primam conclusionem, quia sequitur quod forma ita diceretur de substantiali et accidentali propter naturalem similitudinem et convenientiam, quia utraque consimiliter informaret, licet una de prope etc. Etiam forma <accidentalis> esset vere ens, ut vide<bi>tur, si quis cogitet. Secundo, sequitur, ut videtur, quod tale accidens, ut albedo, secundum quod ymaginatur, esset substantia, quia proprie significaretur nomine subiectivo et esset vera essentia. Et si dicatur quod non, quia ad corruptionem eius non corrumpitur individuum subiectum, sicut ad corruptionem forme substantialis, ut anime, hoc non sufficit, quia aliquando corrumpitur aliqua substantia in aliquo individuo, et tamen illud non corrumpitur, sicut pars Sor removetur

ity is no exception is explicitly confirmed by Oresme in the following conclusion⁴¹: contrary to what he maintains either in his discussion about *privatio* or in that about motion, Oresme is here less reluctant toward the *res sic se habens*, and seems to propose an extension of this semantical device also to the category of quality. The *res sic se habens*, however, is not Oresme's own solution, which is to be found in the last conclusion, where he considers accidents *modi* of the substance, even though he does not use here the term '*modi rerum*'. This solution is granted by refusing to accidents the possibility to be expressed properly by a substantive term: they are in fact properly expressed by an infinitive with an adjective which permits to locate them inside the Aristotelian categories: «aliquid tantum esse», «aliquid tale esse», «aliquid ad aliquid esse»⁴².

3.2 The discussion about the denotation of the three Aristotelian principles of change, *materia*, *forma* and *privatio* is very important for at least two reasons: a) we can meet here with an explicit reference to *modi* or *condiciones*

manente Sorte. Item, substantia dicitur <a> per se stare: vel igitur intelligitur 'per se', id est 'solitarie', et ita nec forma nec etiam materia esset substantia; vel 'per se', id est 'vere ens', et tunc sequeretur quod albedo esset vera substantia. Ultimo, si poneretur quod accidens esset talis forma extensa et divisibilis etc., tunc multa sunt quibus impossibile esset assignare subiectum adequatum, sicut relationes, angulus et figura etc. Et si dicis quod talia non sunt nisi substantia sic se habens, tunc per eandem rationem dicerem de albedine et de quolibet accidente», *ibid.*, p. 36.

41 «Tertia conclusio [...] est ista: quod nullum accidens est substantia nec qualitas nec quantitas nec relatio etc [...]. Nec valet dicere quod qualitas distinguitur a substantia, et quantitas non vel relatio, quia omni modo per hoc per quod solvuntur rationes probantes quantitatem distingui, solvuntur de qualitate, ut patet inducendo», *ibid.*, p. 37.

42 «Ultima conclusio est quod omne accidens proprie loquendo est aut tantum esse aut tale esse aut ad aliquid <esse> aut aliquod tale, que non sunt significabilia proprie aliquo communi nec aliquo nomine substantivo. Et hoc dicit Aristoteles quasi in omnibus locis: ista predicata nominantur isto modo; et in libro *Physicorum* et undique. <Probatur primo>, quia ponatur quod Sor currat, tunc illud accidens quod est cursus Sortis, vel est quedam forma et essentia inherens, et hoc est falsum per secundam conclusionem, vel est ipse Sor sic se habens, et hoc est falsum per tertiam [...], vel est idem quod est Sor currere, et habetur propositum», *ibid.*, pp. 36-37.

rerum; b) Oresme's criticism against the second solution, which is not very far from Oresme's as far as ontology is concerned (*privatio*, in fact, is not something different from *materia*, as it is assumed in the first one) relies upon a terminist interpretation of this same position.

De tertio principali, qualiter sunt tria in transmutatione, triplex est modus dicendi. Primus est quod sunt tres vere res vel sunt tria vera entia distincta, videlicet materia et forma positiva et alia forma privativa; sed illud est contra Aristotelem, qui dicit in ultimo capitulo quod privatio est per se non ens; et dicit in sexto quod ... materia et privatio faciunt unum numero. Secundus modus est quod sunt tria nomina seu tres termini, quorum unus significat ipsam formam et alia duo subiectum, unum absolute, videlicet materiam, et <aliud> connotando privationem, scilicet carentia<m> forme, scilicet privatum <esse>. Et ideo solum sunt due res, sed sunt tres termini habentes definitiones distinctas exprimentes quid nominis, et per hoc glossantur auctoritates Aristotelis. Et hoc est quod ipse dicit, quod sunt duo numero, sed sunt tria ratione, id est definitione exprimente quid nominis. Contra illud arguitur: quamvis possit sustineri probabiliter, tamen non est ad intentionem Aristotelis; immo videtur quodammodo absurdum, et videtur quedam derisio dicere quod tria nomina sunt tria principia rerum naturalium. Sed si dicatur quod non sunt principia, sed significant principia, tunc ita bene principia significantur uno nomine, scilicet hoc nomine 'principium', aut etiam quinque nominibus scilicet 'materia' et 'potentia', 'privatio', 'forma' et 'actus' et sic de aliis. Et ideo, licet responsio fit per nomina, tamen non est de nominibus nec est questio de nominibus, sed loco rerum utimur nominibus, ut dicitur primo <capitulo> *Elencorum* ... Tertius modus est, et suppono distinctionem quod hec nomina 'res', 'ens', 'unum' sunt equivoca. Patet per Aristotelem primo *huius*, ubi dicit quod antiqui erraverunt quia indistinxerunt ista nomina. Et ideo uno modo accipitur 'ens' pro aliqua re demonstrata vere existente, sicut est homo, animal et albedo secundum communem viam. Secundo modo, accipitur equivoce et large pro modo rei sive condicione, que proprie esset significabilis per orationem vel complexe⁴³.

43 «Verbi gratia etas non est aliquid demonstratum sed est rem tantum durasse et fuisse a longo tempore, et sic de multis aliis rebus. Tunc ad propositum <dicitur> quod multo- tiens talia enuntiantur cum re<rum nomini>bus ; verbi gratia, si queratur quid requiritur ad hoc quod aliqua debeat desponsari regi, responditur quod quattuor, scilicet: sapientia, pulchritudo, nobilitas et etas et sic de aliis. Et iste sunt condiciones rerum. Ex quo patet solutio quod, cum dicitur: sunt tria principia, non est intelligendum quod sunt tria entia, sed solummodo duo et una condicio materie, scilicet materiam esse privatam, que dicitur 'privatio'. Et ideo dicit Aristoteles capitulo quinto quod quadammodo sunt duo et quodammodo sunt tria», *ibid.*, pp. 100-101.

Even though Oresme makes recourse in many contexts to connotation, it is evident from this long quotation that he prefers, and in some way opposes, to connotation his theory of *modi* or *conditiones rerum*. The only explanation that I can propose about this sort of opposition is that connotation seems, at least in this context, too narrowly connected with a terminist ontology (labelled here as «quedam derisio»), while *modi rerum* are able to assure a more reistic approach -- *modus rei* being something real and not linguistic -- without however maintaining that *privatio* is a *res* different from *materia*. If it is not too hazardous to think that Oresme associates, even though not explicitly, this position with Ockham's, his effort to reduce also quality to a *modus rei* could be viewed as a part of a wider philosophical strategy.

4. Some more evidence of either the polemical use of *modi rerum* or of Oresme's target is provided by the discussion on the object of knowledge («quid est illud quod proprie est scitum») ⁴⁴ in the 2nd *quaestio* of the first book of the *Physics* («Utrum omne scibile habens causas sciatur per illas») ⁴⁵. Oresme deals with the proper object of science, which is stated to be a *complexe significabile*, in the second part of the *questio* ⁴⁶. His solution is to be found in the third conclusion, which follows the first two, where it is

44 *Ibid.*, p. 9.

45 *Ibid.*, pp. 8-14.

46 «Tunc dico de secundo principali, quomodo aliquid potest sciri. Et pono aliquam distinctionem quod aliquid sciri vel cognosci potest esse dupliciter: uno modo proprie, et isto modo scitum <est> complexe significabile, sicut 'triangulum habere tres'. Secundo modo improprie, sed magis famose, et illud dicitur <imperfecte> sciri de quo sciuntur multe proprietates et condiciones [...]. Tunc pono unam conclusionem, quod capiendo 'scire' secundo modo, nulla res perfecte scitur sive cognoscitur. Probatur, quia sumpta aliqua re, ut puta adamante, forte sunt aliqua proprietates eius quas non scimus, et ita est de aliis rebus», *ibid.*, p. 12. See STEFANO CAROTI, *L'oggetto della conoscenza secondo Nicole Oresme* ("Questiones super Physicam", I, 2), in LUIGI BORGIA, FRANCESCO DE LUCA, PAOLO VITI, RAFFAELLA MARIA ZACCARIA (eds.), *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, II, Lecce, Conte 1995, pp. 456-649.

excluded that the object of science is either the uttered or written conclusion (concl. 1) or the mental one (concl. 2). Taking the relationship between the terms 'urina' and 'sanus' as an example, Oresme fixes a sort of hierarchy between the two different solutions in relation to science: if the mental conclusion can be regarded as the object of science equivocally, because it is the natural sign of what is known, uttered and written conclusions seem to have a much weaker connection with the object of science⁴⁷. Oresme is probably pointing out through this comparison the different ways of signifying of uttered and written propositions on one part, and mental ones on the other: the former are conventional signs of things, while the latter are natural ones. The tree last arguments of the second conclusion⁴⁸ prepare

47 «De primo, supponendo quod capitur de scientia proprie dicta, sicut illa per quam scitur triangulum habere tres. Tunc sit prima conclusio quod illud quod est proprie scitum non est conclusio vocalis vel scripta. Et si dicatur hec scita, <hoc> est equivoce magis quam urina dicitur esse sana [...]. Secunda conclusio est quod nec mentalis propositio dicitur scita proprie, sed solum dicitur scita equivoce, quia est naturale signum rei scite, sicut urina dicitur sana equivoce, quia est naturale signum sanitatis», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 9-10. The first conclusion contains four arguments: «Probo sic: quia statim sequeretur quod addisceremus res per encaustum et pergamenum et voces; immo quod homo sciret parietem vel lapidem quando sciret unam conclusionem de geometria, et sic de aliis. Secundo, confirmatur: sequitur quod ille qui sciret triangulum habere tres et nihil sciret de geometria plus, quod sciret multas conclusiones, quia illa in multis locis est scripta, et quandoque plures et quando pauciores; et quod si destitueretur de libro, sciret pauciora quam ante. Tertio, confirmatur: sequitur quod surdus et mutus non posset aliquid scire, scilicet <habere> cognitionem de geometria, quod est falsum [...]. Quarto, confirmatur: quia sequitur quod ille qui obliviscitur signa vocabulorum obliviscitur sententiam suam, quod est falsum; sufficit enim scire sententiam. Ultimo, quia nulla propositio talis dicitur proprie propositio, ideo non est scita nec scitur, ut patet, quia tunc eadem esset vera et falsa, et contradictoria essent simul vera, quia possibile est quod significet uni unum et alteri totum oppositum», *ibid.*, pp. 9-10.

48 The others are the following: «Probatum sic, quia, si esset verum, sequitur quod duo vel tres non possent idem scire, quod est impossibile et contra illud quod est communiter concessum. Et consequentia clara est, quia scitum a me esset conclusio mentalis de mente mea vel in anima mea, <et> cum ipsa non possit esse in anima alterius nec ei significare; sequitur quod non potest sciri ab aliquo alio. Secundo, confirmatur: idem non posset esse opinatum et postea scitum, cuius oppositum conceditur. Consequentia tenet, quia non potest esse mutatio nisi in ipsa anima, <et> quia scitum est <in anima> semper eodem modo, ideo oportet primo quod esset vera conclusio que esse<t> opinata, et

Oresme's solution in the third one. He distinguishes neatly between the act of knowing and the object of knowledge; the identification of the mental conclusion, considered a natural sign of external beings, with the object of knowledge compels, according to Oresme, to introduce an additional understanding about the meaning of the mental sign, which is considered superfluous and even an obstacle to science⁴⁹. That of which the mental proposition is a natural sign is viewed as the proper object of knowledge in the third conclusion:

obiectum scientie est illud quod proprie scitur et est taliter <esse> in re sicut quod lactuca sanat febrem⁵⁰.

The reply to the first *dubium* which relies upon the modal terms' function to modify propositions and not things, confirms that Oresme is resolute in dis-

postea <alia que> erit scita. Et si diceretur quod esset eadem, tunc oporteret ponere unam aliam opinionem in anima», *ibid.*, p. 10.

49 «Tertio, conclusio universalis est scientia, ergo ipsa non est scita. Antecedens patet, quia non videtur ratio quare debeat poni in anima alia scientia quam sit ipsa conclusio; probatur consequentia, quia videtur quod habitus distinguitur a obiecto, sicut est de aliis habitibus, et modo scientia est habitus et obiectum dicitur esse scitum. Confirmatur, quia obiectum cognitionis incomplexum est aliud ab ipsa cognitione, ergo etiam ita erit de cognitione complexa. Quarto, sic: si conclusio esset scita, sequitur quod homo sciret eam significare sic, et quod est ita sicut significat, et tunc rusticus non posset addiscere geometriam vel aliam scientiam, quia ipse nescit quod propositiones mentales aliquid significant nec quod sint», *ibid.* The last argument is *per auctoritatem*: «Ultimo, concordant omnes auctoritates, que dicunt quod scire est rem cognoscere et non propositionem mentalem», *ibid.*, p. 11.

50 *Ibid.* «Et probatur, quia illud est scitum de quo proprie respondetur quando queritur 'quid scitur?'; et modo sic est tale, ut apparet per experientiam. Secundo, confirmatur sic: quorumcumque est notitia incomplexa et simplex, eorundem est notitia complexa postea et composita; patet statim per Aristotelem tertio *De anima*. Sed res extra cognoscuntur cognitione simplici, ergo ipsemet sunt scite et cognite cognitione complexa. Tertio, confirmatur: illud proprie est scitum quod habet causas expressas in demonstratione, sicut patet per Aristotelem; sed hoc non est propositio mentalis, sicut illa 'lactuca sanat febrem', ymmo res extra, ut notum est», *ibid.*

tinguishing between propositions as signs and what they are signs of⁵¹.

Oresme's discussion is very concise not to say compressed, and even though his fixing in the *res extra* the proper object of knowledge does not rise problems, it is not clear if what is referred to by the proposition is either a *res* or a state of affairs. From the above quoted passages -- and above all from the opposition between *taliter esse* and *res taliter se habens* -- one is entitled to solve this problem granting the latter hypothesis. As we have seen, this solution does not postulate a new special being (in the case of accidents in the category of quality it is even more reductionist than Ockham's position), and at the same time permits to avoid possible misunderstandings occasioned by the distinction between absolute and connotative terms, which, according to Oresme, could probably foster a terminist point of view. I think, however, that it is very difficult to solve this problem, because Oresme does not seem to be very concerned about semantical problems, habitually tackled in the discussions on the object of scientific knowledge.

We can however maintain that in Oresme's ontology only particular existing beings are granted, as clearly stressed also in this context. One could wonder if Oresme resorts to the formula '*taliter esse sicut significatur per propositionem*', which in other contexts is openly identified with a *complexe significabile*, drawing his inspiration from the discussions about the meaning of the proposition. Even though this is highly probable, the scanty allusions do

51 «Sed contra hoc dubitatur, quia 'scitum', 'opinatum' et sic de aliis faciunt propositiones modales, ergo habent determinare propositionem et non rem extra, sicut dicimus quod res non est contingens vel possibilis, sed propositio est contingens; et ita debet dici quod est scientia [...]. Ad primum, dico quod licet 'scitum', 'opinatum' et sic de aliis dicantur determinare propositiones, <tamen dico> quod proprie est pro significatis propositionum; et ideo dico quod sic esse in re est scitum, ita quod ly 'scitum' determinat quandam compositionem que est in re extra. Et ita dicerem de contingenti et necessario, quia Deum esse erat necessarium antequam mundus esset vel aliqua propositio», *ibid.*

not permit to identify with more precision Oresme's sources, preventing to better appreciate his convictions in the historical context of the Parisian debates in the midst of the fourteenth century.

Oresme's main target, in any case, is evidently a terminist conception of scientific knowledge. In order to avoid such a danger, he is even ready to consider the 'triangulum habere tres' an accident in the category of quality, in the reply to the third *dubium* following the above mentioned conclusions. This *dubium* is very interesting because it contains an allusion to the ontology of the expression 'triangulum habere tres', which is considered purely nothing⁵². The identification of 'triangulum habere tres' with an accident in the category of quality is, moreover, a very astute move; reminding that according to Oresme all accidents are *modi* or *condiciones rerum* which can be expressed through a *complexe significabile*, this identification could be considered as an anticipation of what will be defended in the 5th *questio*, rather than the admission of a category different from that of substance.

5. Even in his effort to reduce all Aristotelian categories to substance and *modi* or *condiciones* of the substance itself, and particularly the accidents in the category of quality, Oresme is very severe against what he holds to be a

52 «Tertio, capio illud 'triangulum habere tres'. Vel illud est idem quod triangulus, et tunc sequitur quod quicumque scit triangulum sciat ipsum habere tres, quod est falsum; sed si sit aliquid aliud, ut videtur, quia non est accidens nec aliquid tale, ergo tale non scitur», *ibid.*. In the first reply to this *dubium* Oresme makes recourse to the *vis confundendi* of the verb '*scire*' to avoid that knowing the term '*triangulus*' one knows also that it has three angles: «Ad tertium, potest dici uno modo quod triangulus est 'triangulum habere tres'; et ideo si Sor sci<r>et triangulum et igno<ra>ret ipsum habere tres, tunc concederetur <quod> 'triangulum habere tres' est scitum a Sorte, nec plus posset haberi per quamcumque formam syllogismi expositorii. Sed illa negaretur quod Sor sciret 'triangulum habere tres' a parte predicati», *ibid.*, p. 12. The second reply: «Aliter posset dici quod 'triangulum habere tres' est accidens trianguli de genere qualitatis. Sic igitur concludendo tenendum est quod est aliqua scientia de rebus et realiter et non de terminis»" *ibid.*

terminist position. On the basis of some allusions to a terminist point of view by the defenders of accidents in the category of quality⁵³ we could infer that in this case, like in the discussion concerning the object of scientific knowledge, Oresme's implicit target is William Ockham or some of his unnamed followers. Although it can not be ruled out, I think that the evidence is rather scanty, considering, moreover, that the attribution of *albedo* to the category of quality is labelled by Oresme as «communis via».

There is however an explicit polemical allusion to Ockham in the 8th question of the first book («Utrum hec sit vera: 'tantum unum est'») ⁵⁴, which might shed light on Oresme's attitude toward Ockham. In this rather technical context, the explicit criticism against Ockham refers to his supposed conviction that «homo imponit nomina ad placitum»⁵⁵. In this general censure

53 *Supra*, n. 39.

54 ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 56-61. On this topic see S. EBBESEN (1995). *Tantum unum est. 13th Century Sophistic Discussions around the Parmenidean Thesis*, «The Modern Schoolman» LXXII, 1995, pp. 175-199.

55 This objection is introduced in the discussion about the *expositio* of exclusive propositions, in which terms like '*unus*' or '*alter*' are added: «Secunda suppositio est quod quedam sunt nomina sive dictiones consignantia indistinctionem seu privationem multitudinis, sicut hoc nomen '*unum*', ut patet quinto *Metaphysice*, et '*unicum*', et quedam signa particularia, sicut '*alter*' et '*alterum*', et alia sunt que non significant taliter, sicut '*ens*' et '*homo*'. Tunc sit prima conclusio quod si dictio exclusiva addatur primis nominibus, debet exponi ut patet in hoc exemplo: '*tantum unus homo albus est*', id est unus homo est albus, et nullus alius ab isto est albus. Ex quo patet statim quod ista est falsa, si plures sint albi. Hoc probatur, sicut talia sunt probanda, scilicet per testimonium commune, quia illa est falsa de virtute sermonis que est falsa secundum communem opinionem hominum; sed ista est huiusmodi, <ergo> etc. Maior apparet ex prima suppositione, et minor est nota per se [...]. Secunda conclusio est quod si <dictio exclusiva> aliis <nominibus> addatur, debet sic exponi: '*tantum homo est albus*', id est homo est albus, et nihil est album nisi homo aut pars sui. Probatur, quia, si exponeretur aliter, sicut dicunt alii, tunc ista esset impossibilis, quia aliquid aliud (*in marg.*: opinio Ockham) ab homine est album, scilicet pars eius; sed ubi predicatum inest toti et non partibus, sufficit dicere: '*nihil est album quod non sit homo*' vel '*nihil est tale quod non sit homo*', sicut in ista: '*tantum homo est risibilis*'. Et ideo convertitur in universalem de terminis transpositis. Ex quo sequitur corollarie contra aliquos quod dictio exclusiva potest addi termino numerali, sicut: '*tantum tres currunt*' et nomini colectivo et toti integrali respectu cuiusdam predicamenti, et quod omnes tales si<n>t possibles, nisi aliquid

more precise charges against Ockham's view on exclusive propositions are summarized; from the examples Oresme quotes we can find a common element: all the exclusive propositions we find in both Oresme's commentary and Ockham's *Summa Logicae* refer to the passages where Ockham deals with an improper acceptance of the *dictio exclusiva*⁵⁶.

impediat, sicut: 'tantum homo est albus', et sic de aliis», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 56-57.

⁵⁶ As far as 'tantum homo est albus' of the quotation in the preceding footnote, see GUILLELMI DE OCKHAM, *Summa logicae*, ed. by Philotheus Boehner, Gedeon Gál, and Stephen Brown, St. Bonaventure N.Y., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University 1974 (*Opera philosophica et theologica*, I), pp. 299, 90 ff. The text of Oresme's explicit criticism against Ockham is the following: «Ex hoc iterum sequitur quod, si ponantur aliquae alie expositiones et etiam alie regule, sicut ponit Ocham (*in marg.*: opinio Ocham), ipse sunt vere, supposito quod homo imponat nomina ad placitum, sicut si poneretur quod 'tantum' excludet solummodo homines, tunc posset facere alias regulas. Item probo quod non exponatur sicut ipse dicit, et hoc semper, quia, posito quod non essent nisi duo homines solum, tunc secundum expositionem suam ista esset vera: 'tantum alter illorum est homo', et tamen uterque illorum est homo, quia exponentes essent vere, scilicet: 'alter illorum est homo et nihil aliud quod non sit alter illorum est homo'; et quod ipsa sit falsa patet per expositionem, quia numquam concederetur ab aliquo. Iterum, contra eum est aliud corollarium: quod <ex> maiori universali affirmativa et minori exclusiva concluditur particulariter in prima figura. Verbi gratia: 'omnis homo est substantia, tantum animal est homo, ergo quoddam animal est substantia'. Potest probari, quia minor convertitur in universalem affirmativam, et tunc est primus modus tertie figure; et potest probari per regulam primo *Priorum*: quidquid sequitur ad consequens, sequitur ad antecedens», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., pp. 57-58. The reference to the particular use of 'tantum' limited only to men is to: «Iuxta tertiam -- impropriam -- acceptio-nem dictionis exclusivae potest accipi tertia regula ista, quod quando dictio exclusiva additur termino universali sive aequivalenti, vel connotanti numerum vel unitatem, illa propositio est distinguenda, eo quod potest esse exclusio proprie vel improprie. Primo modo excluditur omne illud de quo non verificatur subiectum; secundo modo excluditur maior pluralitas quam illa cui denotatur praedicatum competere; et potest vocari exclusio maioris pluralitatis. Et secundum hoc ista propositio est distinguenda 'tantum quatuor homines sunt hic intus', quia supponatur quod quatuor homines sunt hic intus et non plures, tunc si fiat exclusio proprie accipiendo dictionem exclusivam, denotatur quod quatuor homines sunt hic intus, et per consequens quod lapides non sunt hic intus, et quod equi non sunt hic intus, nec asini, nec quod duo homines sunt hic intus, quia duo homines sunt alii a quatuor hominibus. Si autem fiat exclusio maioris pluralitatis, tunc denotatur quod quatuor homines sunt hic intus et non plures quam quatuor. Et tunc sunt istae eius exponentes 'quatuor homines sunt hic intus, et 'non sunt plures homines hic intus quam quatuor; et sic est vera, posito priori casu», OCKHAM, *Summa lo-*

I have quoted integrally in the footnotes the passages from Ockham's *Summa Logicae* which Oresme has in mind, because I think that a thorough confrontation between Ockham's text and Oresme's charges can bring to light what we could define Oresme's preconceived attitude toward Ockham. I mean that in his discussion about exclusive propositions Oresme's decision to attack Ockham rests more on Ockham's distinction between a proper and improper acceptance of *dictio exclusiva* than on particular doctrinal interpretations or technical solutions as far as the exclusive propositions are concerned. I should like to add that Oresme's too concise references in order to substantiate his allegations, shows that his own can be considered *ad hominem* arguments; the criticism according to which 'tantum' could refer only to men in order to save the new rules is really uncomprehensible outside the whole context, but obviously is *à propos* for charging Ockham of maintaining that terms have been conventionally imposed. In few words I think that the reason why Oresme has chosen this topic is grounded on Ockham's distinction between «primaria» and «secundaria institutio»⁵⁷ rather than on doctrinal divergences.

I think that such a hypothesis is prompted by the philosophical context of the discussion, which is opened by a very eloquent *suppositio* in which the *virtus sermonis* is completely subordinate to the *communis usus*:

Prima suppositio est quod sermo non habet veritatem nisi ex usu loquentium, et

gicae, cit. , p. 301, 137-155. As far as the example of the second passage: «Similiter est de ista 'tantum alterum istorum est', demonstrando duo entia; nam sumpta dictione exclusiva proprie, vera est, quia utraque exponens est vera, si non sunt plura quam illa duo, scilicet Deus et angelus. Si sumatur improprie, falsa est, quia tunc denotatur quod alterum istorum est et non utrumque», *ibid.*, p. 302, 164-168.

⁵⁷ OCKHAM, *Summa logicae*, cit., pp. 297, 35; 298, 66. This obviously is not the only place where Ockham draws this distinction.

ideo illud dicitur verum de virtute sermonis quod est verum secundum communem cursum, usum et acceptionem hominum, et etiam secundum materiam subiectam⁵⁸.

This *suppositio*, expressed in terms that echo a passage of the well known Parisian Statute of 1340⁵⁹, can help perhaps to give a more precise historical framework of Oresme's attack against Ockham or Ockham's followers. I shall not insist on this very important point, however, because to my knowledge the quoted passage is the only one that could be easily related to the Parisian Statute. I am here interested rather to investigate the possibility of establishing a relationship between this open criticism of Ockham's position on a specific logical topic and the polemical use of the *modi rerum* in the above quoted or mentioned passages, in order to substantiate the impression that this same polemical use is part of a wider philosophical strategy.

The only element I can single out from the discussion on the exclusive propositions is rather generic, and is the remark that Ockham's new rules could be granted only by maintaining that «nomina sunt ad placitum instituta». This remark has of course a precise role in the 8th question, if we consider the first *suppositio*, in which the *virtus sermonis* depends strictly on *communis usus*. I think nonetheless that the introduction of *modi rerum* to face a position interpreted by Oresme as supporting a terminist point of view can be considered as a part of the wider strategy of defending the primacy of things on signs, as clearly ressorts also from the discussion on the object of knowledge. The *modi rerum* seem able to contrast efficaciously a terminist

58 ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., p. 56.

59 JOHANNES M. M. H. THIJSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1998 (The Middle Age Series), pp. 57-72; LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres 1999 (L'âne d'or), pp. 129-162.

point of view, which could be regarded as encouraging a conventionalistic view of language.

Even not considering the weak relationship between Oresme's introduction of *modi rerum* and the explicit criticism against Ockham in the 8th question of the first book of the *Physics*⁶⁰, I think nonetheless that some hints in the above quoted texts⁶¹ give some evidence either to such a polemical use or to the hypothesis that Ockham or Ockham's followers are the main target of this polemical use. If my hypothesis is not completely untenable, I think that it can be a modest, but not useless, contribution to a more documented appraisal of the philosophical debates at the University of Paris in the midst of the XIVth century.

STEFANO CAROTI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

60 We must not forget that the allusion to *glossa occamica* in the 5th question of the first book is preceded by Oresme's refusal of the conventional origin of the term '*ens*'; see *supra*, n. 39.

61 To which the following could be added: «Quinta difficultas est quomodo accidens est mobile, et est adhuc pulchrior. Ad hoc respondeo quod accidens non est corpus, sicut aliqui ymaginantur de albedine, et concedunt quod duo corpora sunt simul. Et ex hoc sequitur quod non occupat locum nec habet partes, sicut dictum est; et ideo non dicitur proprie nec moveri nec quiescere nec per se, sed per accidens. Secundo, dico quod illud moveri per accidens est secundum quid, sicut dicit Aristoteles secundo *huius* quod indivisibile non movetur nisi secundum quid. Et ideo solum dicitur moveri quia inest mobili, vel est in mobili», ORESME, *Questiones super Physicam*, cit., p. 43.

FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO: LA FILOSOFIA DELL'AMORE E LE CRITICHE A GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

SIMONE FELLINA

Inizialmente studente di filosofia aristotelica presso lo *Studium* sotto la guida di Oliviero Arduini, Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522) divenne subito fedele discepolo di Marsilio Ficino al suo ritorno a Firenze, probabilmente negli anni 1492/1493¹, proprio quando si consumava il distacco tra il *reno-*

1 Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, I, pp. 296-297. La corrispondenza tra Ficino e Cattani consta di due sole lettere, conservate nell'epistolario ficiniano, cfr. MARSILII FICINI *Epistolarum Liber XII*, in ID., *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, I, pp. 945-946, 952. La prima delle due responsive inviata il 27 settembre 1492 a Giovanni Vittorio Soderini e a Cattani sancisce con ogni probabilità l'inizio dei rapporti con quest'ultimo, forse ancora a Pisa. Come rilevato sempre da Kristeller, il nome di Cattani non figura nell'elenco originario dei suoi *familiares*, composto tra il 22 luglio e il 3 agosto 1492, ma è stato aggiunto successivamente. A testimonianza della conversione di Cattani dall'originaria formazione aristotelica alla venerazione per Platone si veda la lettera a Vincenzo Querini, scritta probabilmente nel 1503, «ego vero, mi Quirine, etsi exploratum apud me est Aristotelem magnum naturae miraculum esse, Platoni tamen iam pridem ita me addixi ut nihil unquam aeque ac Platonem coluerim. [...] Cum igitur certior factus sim te Platonis quam studiosissimum esse, mirum est quantam spem animo conceperim posse fieri ut quandoque divinissimum dogma aliqua ex parte reviviscat», FRANCISCI CATANEI DA DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera Omnia*, Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam 1563 (rist. anast. a cura di Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009), pp. 329-330. Per ulteriori dettagli biografici, si veda PAUL O. KRISTELLER, *Francesco Cattani da Diacceto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, XXII (url [http://www.treccani.it/enciclopedia/cattani-da-diacceto-francesco_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cattani-da-diacceto-francesco_(Dizionario-Biografico)/)) e per quanto riguarda l'attività di docenza del Cattani presso lo *Studium* anche ARMANDO F. VERDE, *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e Documenti, II: Docenti-dottorati*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973, pp. 218-

vator dell'Accademia e l'illustre Giovanni Pico della Mirandola. Sono gli anni che seguono immediatamente la composizione e la diffusione del *De Ente et Uno*², scritto che inaugura una progressiva presa di distanza del Conte dal platonismo ficiniano. Beninteso, i contrasti tra i due erano sempre stati fin dall'inizio all'ordine del giorno, come documentano la corrispondenza e il *Commento sopra una canzone de amore*³, ma è pur vero che le divergenze si inserivano in un quadro sostanzialmente condiviso⁴. Ora, il mirandolano veniva audacemente affermando che il *Parmenide* di Platone non conterrebbe alcun insegnamento di natura teologica, bensì soltanto una esercitazione dialettica⁵,

223.

- 2 Si veda GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di Raphael Ebgi con la collaborazione di Franco Bacchelli, prefazione di Marco Bertozzi, postfazione di Massimo Cacciari, Milano, Bompiani 2010, in particolare la *nota editoriale* di Franco Bacchelli pp. 160-171.
- 3 Cfr. i rilievi di Eugenio Garin, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi 1942 (rist. anast. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, Torino, Nino Aragno Editore 2004, con una premessa di Maurizio Torrini), I, pp. 10-18, 56-59, e naturalmente il *Commento* alle pp. 458-581; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, translated by Jayne Sears, New York-Berne-Frankfurt am Main, Peter Lang 1984 (American University studies, series II, Romance Languages and Literature, 19); FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki 2001 (Quaderni di "Rinascimento", 34), pp. 3-5, 58-59, 103-142. SEBASTIANO GENTILE, *Pico e Ficino*, in PAOLO VITI, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki 1994 (Studi Pichiani, 2), scheda 49, pp. 139-141. Il *Commento* fu redatto nell'ottobre 1486, cfr. GIOVANNI DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée 1965, p. 62 e ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED 2002, p. 230, nota 114.
- 4 Per quanto riguarda le rispettive antropologie ed epistemologie, le differenze si collocano comunque nell'alveo di un platonismo condiviso di forte impronta plotiniana e con innesti procliani, cfr. SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki (Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola"), in corso di stampa. Di diverso avviso ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima*, cit., che alla base della polemica tra Ficino e Giovanni Pico vede la scelta di due differenti indirizzi del Neoplatonismo, rispettivamente plotiniano e giamblichiano.
- 5 «His illi rationibus innituntur, quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. De ente et uno

e che sarebbe dottrina comune di Platone e Aristotele l'equivalenza dell'Uno e dell'Ente - o dell'Essere, se l'ente è preso nell'accezione di ente concreto che partecipa dell'astratto -, malgrado la diversa pretesa degli *Academici*.

Si trattava di un vero e proprio colpo al cuore della metafisica neoplatonica, investendola in pieno a partire da Plotino, il primo a riconoscere la natura teologica del *Parmenide* e a vedervi affermata la superiorità dell'Uno sull'Essere⁶, quel Plotino intorno al quale si erano appena conclusi gli sforzi di Ficino, nei panni prima di traduttore e poi di commentatore⁷. Le due affermazioni picchiane suscitarono la viva reazione di Marsilio e certamente furono all'origine - anche se forse in modo non esclusivo - della stesura del *Commentario al Parmenide*⁸. Non è un caso che al termine della lunga sequela di *rationes*

duobus locis invenio Platonem disputantem, in *Parmenide* scilicet et *Sophiste*. Contentunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni. Ego vero hoc de *Parmenide* primum dixero: neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum inveniri unde Platoni dogma istius modi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur, ut nullae extent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari *Parmenidem* Platonis voluerunt», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'Uno*, cit., p. 208.

6 Sulla lettura teologica del *Parmenide* e delle sue 'ipotesi' nella tradizione neoplatonica si veda ERIC R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly» XXII, 1928, pp. 129-142 e l'introduzione a PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par Henri D. Saffrey e Leendert G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres 1968-1997, I, pp. LXXV-LXXXIX.

7 Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Firenze, Olschki, 1937, I, pp. CXXVI-CXXVIII e p. CLVIII e SEBASTIANO GENTILE, *Pico e Ficino*, cit., scheda 44, pp. 131-133. La traduzione e il commento risultano ultimati rispettivamente agli inizi del 1486 e prima del novembre 1490. L'impegno su Plotino, come noto, non fu esclusivo.

8 La natura teologica del *Parmenide* e la superiorità dell'Uno erano già state affermate nell'*Argumentum* al dialogo contenuto nella sua edizione PLATONIS *Opera*, Venezia, Bernardino de Choris da Cremona, Simone da Luero 1491, ff. 22 r-v. Più in generale si vedano MICHAEL J.B ALLEN, *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides*, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» XII, 1982, pp. 19-44, ID., *The second Ficino-Pico controversy: Parmenidean poetry, eristic and the One*, in GIANCARLO GARFAGNINI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*, Firenze, Olschki 1986, pp. 417-455

addotte a comprovare la giustezza della posizione neoplatonica circa la preminenza dell'Uno sull'Essere, Ficino stigmatizzi l'insolenza e la superficialità del *mirandus iuvenis* e per converso, pur in altro luogo dell'opera, saluti Cattani da Diacceto quale autentico platonico⁹.

Riconosciuto dai contemporanei come il legittimo successore di Marsilio Ficino e il più illustre dei platonici del suo tempo¹⁰, Francesco Cattani intese difendere il proprio maestro, rendendo oggetto di pesanti critiche il *De Ente et Uno* e le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, pur non

(rist. in MICHAEL J.B. ALLEN, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio's Ficino Metaphysics and Its Sources*, Aldershot, Variorum 1995 (Collected Studies, 483), X), MAUDE VANHAELEN, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the Parmenides*, «Rinascimento» 49, 2009, pp. 301-339 e MARSILIO FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, Premessa, introduzione e note di Francesca Lazzarin, prefazione di Alfonso Ingegno, Firenze, Olschki 2012 (Immagini della Ragione, 15).

9 «Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem, ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisset», MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato. Volume 2, Parmenides*, ed. and transl. by Maude Vanhaelen, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press 2012 (The I Tatti Renaissance Library, 51-52), 2 vol., I, cap. XLIX, p. 234; «sed dum pulchritudinem hic divinam memoro commemorare fas est Franciscum Diacetum dilectissimum complatonicum nostrum de hac ipsa pulchritudine quotidie multa pulcherrimaque scribentem. Quem sane virum ad Platoniam sapientiam natura geniusque formavisse videntur», *ibid.*, II, cap. LXXXIV, p. 196. Cfr. MICHAEL J.B. ALLEN, *The second Ficino-Pico controversy*, cit., pp. 430-431, MAUDE VANHAELEN, *The Pico-Ficino Controversy*, cit., pp. 303, 338.

10 Si vedano soprattutto le biografie scritte da Benedetto Varchi ed Eufrosino Lapini, accluse rispettivamente a FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore, con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari 1561, pp. 167-207, e a FRANCISCI CATANEI DIACETII, *Opera*, cit. Si vedano inoltre le lettere inviate al Cattani dal cardinal Grimani e dal protonotaro apostolico Cristoforo Marcello, in FRANCISCI CATANEI DA DIACETII, *De pulchro libri III; accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit Sylvain Matton, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa 1986 (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 18), rispettivamente pp. 265 e 276. Nella sua *Vita Marsilii Ficini* Giovanni Corsi ne attesta la fedeltà a Ficino e lo contrappone in questo a Giovanni Pico della Mirandola, cfr. l'edizione della *Vita* in RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres 1958 (Les classiques de l'Humanisme 6), cap. XXI, p. 688.

menzionando mai espressamente il loro autore¹¹. Il *Commento sopra una canzone de amore* non fa certo eccezione, ma in questo caso si possono individuare anche importanti prestiti dottrinali.

Alla pari dei suoi predecessori, Ficino e Giovanni Pico, Cattani è infatti autore di un'organica e complessa filosofia dell'amore e il suo contributo si configura come uno dei più significativi nella trattatistica del tempo, anche se rimane ancora da saggiarne l'effettiva incidenza nel filone fortunatissimo delle discussioni d'amore¹². L'ampio sunto che Mario Equicola fece de *I tre libri dell'amore* nel suo *Libro de natura de amore* - accanto alle dottrine di Ficino e Giovanni Pico - fa forse presagire un ruolo non piccolo¹³. Nell'immediato si tenterà una prima ricostruzione del pensiero di Cattani nel contesto del platonismo fiorentino, con particolare attenzione agli aspetti metafisici della sua trattazione d'amore.

In generale, la riflessione di Cattani sembra dipendere in larga misura dal *Commento* pichiano per quanto attiene alla definizione dei concetti portanti di amore e bellezza, laddove da Ficino attinge piuttosto gli aspetti antropologici, psicologici e medici dell'amore¹⁴. L'influenza pichiana si rende subito

11 Oltre a PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 305-306, 320 e alle note dell'edizione curata da Matton, FRANCIS CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., per un'analisi più dettagliata rimando al mio libro di prossima pubblicazione.

12 Mi riprometto di tornare sull'argomento in un futuro prossimo. Sulla filosofia dell'amore nel '500 si veda EUGENIO GARIN, *Der italienische Humanismus*, Bern, Verlag A. Francke A. G., 1947, trad. it. *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, 1994⁴ (Economica Laterza, 30), pp. 133-148; PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 321-327; LUIGI TONELLI, *L'Amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1933; JOHN C. NELSON, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's "Eroici Furori"*, New York, Columbia University Press 1958.

13 La testimonianza è riportata anche in FRANCIS CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., pp. 379-383.

14 Esempi di questi prestiti da Ficino sono sicuramente la dottrina del veicolo e la relativa fisiognomica astrale (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firen-

evidente nella pretesa che dell'amore possano essere date due definizioni: in senso lato, amore è qualunque appetito; in senso proprio è soltanto il desiderio di fruire e di riprodurre la bellezza (*desiderium perfruendae et effigendae pulchritudinis*).¹⁵ Ne consegue che l'amore di Dio per le creature, così come quello che avvince le sostanze dello stesso ordine o ancora quello che porta gli enti superiori a prendersi cura degli inferiori e questi ultimi a volgersi verso la propria fonte - fino all'unione con essa nel *furor amatorius* - non possono essere detti propriamente *amores*¹⁶. Rispetto a *providentia*, *communio* e *conversio* - le quali attengono a sostanze già costituite - esiste per Cattani una forma originaria di *appetitus*, responsabile di innescare il processo di autocausalità delle ipostasi: all'emanazione, con la quale le sostanze divine risultano essere sussistenti ma ancora incomplete, segue la subitanea conversione verso il primo principio, determinando l'emergenza di un'intrinseca azione perfezionatrice che culmina nella piena realizzazione della ipostasi. In altri termini, il passaggio dall'atto primo - la condizione in cui le sostanze si trovano subito dopo l'emanazione - all'atto secondo - la *functio*, l'operazione essenziale che consegue alla perfezione sostanziale - è dovuto all'originario *appetitus* per il Bene e dal momento che ogni appetito dipende da una peculiare forma di

ze, Olschki 1987, VI, cap. VI, pp. 122-123; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 5, pp. 131-133), l'amore volgare come *mal d'occhio* (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VII, cap. IV, pp. 191-194 e capp. V-XI, pp. 195-209; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 3, pp. 118-122) e i mali dell'amore non corrisposto (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., II, cap. VIII, pp. 39-43; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 4, pp. 122-129).

15 All'origine certamente PLATONE, *Symp.* 205a9-207a4.

16 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 145 e ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, p. 44. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, cit., II, cap. 2, pp. 486-488, dove la suddetta distinzione tra i due significati di amore è addotta contro Ficino, una critica che Cattani doveva in qualche modo condividere, «Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervertendo ciò che d'amore parla».

conoscenza, è giocoforza ammettere l'esistenza di una *cognitio* altrettanto originaria avente per oggetto l'Uno¹⁷. Cattani la definisce *sensus intimus* o *sensus naturae* ed è espressamente identificata con lo sguardo rivolto verso l'alto, che gli antichi significarono con Urano/Cielo¹⁸, o ancora con la *unitas*, la facoltà suprema che consente l'unione con il primo Principio¹⁹. Grazie a questa conoscenza istintiva e innata del Bene, l'Intelletto prorompe nella *vita*

17 Cattani ha certamente qui presente la metafisica delineata da Ficino nel *Commentario al Parmenide*, «Nempe cum essentia prima omnes sibi naturales perfectiones habeat, vita vero sit intimus motus, vel actus essentiae primae, intelligentia denique sit quaedam vitae reflexio in essentiam, merito in ipsa essentiae primae natura simul vita est et intelligentia prima. [...] Summatim vero intelligibilis illa substantia, si primo sui gradu perfecta esset, per nullum appetitum converteretur ad principium et ad ipsum bonum. Necessarium tamen est ad illud entia cuncta converti. Nascitur igitur illa nondum penitus absoluta, sed ulterius a quo est effecta perficienda», MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 2, cap. LVII, pp. 56-58.

18 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 146 e soprattutto p. 164, «Singula enim statim quam sunt intimo quodam nativoque sensu praesentiunt in auctorem unde venerunt sibi esse properandum, inde bonum uberrime adsequutura. Hic quidem sensus, quem Intimum Naturaeque appellamus [...]». L'identificazione tra il *sensus naturae* e lo sguardo rivolto verso l'alto segue fedelmente un'esegesi dei miti antichi già intrapresa da Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, come si vedrà a breve. Per Giovanni Pico della Mirandola il *sensus naturae* doveva essere cosa affatto diversa, poiché in una tesi *secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* esso viene identificato con il senso del veicolo, ossia l'immaginazione, con un implicito rinvio ai fenomeni prodigiosi che secondo la tradizione neoplatonica è possibile compiere per suo mezzo, «Sensus naturae quem ponunt Alchindus, Bacon, Guilelmus Parisiensis, et quidam alii, maxime autem omnes magi, nihil est aliud quam sensus vehiculi quem ponunt Platonici», in STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary*, Tempe, MRTS 1998, p. 452-545. Sulla questione si veda STÉPHANE TOUSSAINT, *Sensus naturae, Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di Fabrizio Meroi con la collaborazione di Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki 2007 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Atti di convegni, 23), 2 voll., I, pp. 107-145.

19 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 14 (ID., *Opera*, p. 5). Sulla facoltà della *unitas* in Ficino e Giovanni Pico, cfr. SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400*, cit. Per quanto riguarda le fonti antiche, senza pretese di esaustività, cfr. PROCLO, *Theol. Plat.* I, 3; GIAMBILICO, *De myst.* I, 7, 12-8, 6; I, 15, 46, 13-15; IAMBILICHI CHALCIDENSIS in *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, edited with translation and commentary by John M. Dillon, Leiden, Brill 1973 (*Philosophia Antiqua*, XXIII), *In Phaedrum* Fr. 6 pp. 96-97; PLOTINO, *Enn.* III, 8, 9 e VI, 9, 8 e ELENA GRITTI,

e poi nella *intelligentia*, conseguendo la propria perfezione; allo stesso modo, l'anima genera il proprio *motus* essenziale, procedendo dall'originario momento della partecipazione all'Intelletto e alle *ideae* alla costituzione del proprio specifico sostanziale, le *rationes*, e pervenendo infine alla conoscenza mediante *ratio* e *intellectus* (partecipato)²⁰. Il discorso pronunciato da Fedro nel *Simposio* avrebbe ad oggetto proprio il *sensus naturae* e la dinamica metafisica che ne consegue²¹. Sia l'Intelletto che l'Anima sarebbero costituiti secondo i cinque generi sommi del *Sofista* - essere, stato, moto, identico, diverso -, e ai primi tre Fedro alluderebbe con i lemmi *chaos*, *terra*, *amor*²²: il *chaos* rappresenterebbe la imperfetta condizione di esistenza iniziale, l'atto primo; la *terra* significherebbe l'identità sostanziale nel processo di perfezionamento; l'*amor* è il processo di perfezionamento stesso - *vita* nell'Intelletto, *motus* nell'Anima - scaturito dalla conoscenza originaria del Bene e coincidente con l'appetito per il Bene. Il desiderio del Bene coincide quindi con l'autocausalità: anche Aristotele identificherebbe l'atto dell'Intelletto per sé (atto secondo) con la *vita*²³. Cattani può allora fare propria l'interpretazione che Ficino e Giovanni Pico della Mirandola avevano fornito a proposito della celebre affermazione di Fedro che vuole Amore essere il più antico tra gli dei; questi infatti altro non sarebbero che le idee, la

Proclo: Dialettica, anima, esegesi, Milano, LED 2008, pp. 307-327.

20 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 164, 149-150.

21 Cfr. *ibid.*, p. 147 e anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, pp. 44-45, dove però non è espressamente menzionato il *sensus naturae*.

22 Cfr. PLATONE, *Symp.* 178b3-8.

23 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 148-150, «Quapropter a Platone motus ponitur in Sophiste tertium elementum, ut prius sit ens, deinde status, deinde motus, id est interior actio ipsius entis, quae proprie Vita dicitur. Unde et Aristoteles in undecimo Rerum divinarum actum per se ipsius intellectus asseruit esse vitam optimam et sempiternam» (p. 148). Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 7, 1072b26-30.

cui generazione dipende dall'originaria conversione amorosa all'Uno²⁴. Certamente Cattani respinge la dottrina del *radius* divino - arrivando a criticare persino il proprio maestro Ficino - e assicura al contenuto noetico delle ipostasi dell'Intelletto e dell'Anima un'origine intrinseca, per effetto del moto di perfezionamento²⁵; nondimeno anche nel suo sistema l'amore - identificato con l'appetito per il Bene e l'autocausalità delle ipostasi - si trova a generare le *ideae*. Un confronto attento con il *Commento sopra una canzone de amore* porta a rilevare che anche in questo caso Cattani preferisca seguire Giovanni Pico, come suggerisce l'occorrenza in entrambi della citazione di Parmenide, al quale viene fatta risalire l'identificazione tra dei e idee²⁶.

Il *sensus naturae* è presente anche in quella che Cattani, seguendo Plotino, definisce seconda anima: l'Anima del mondo è infatti concepita come una sostanza completamente separata, che crea e vivifica interiormente il cosmo attraverso una sorta di irraggiamento e immagine di se stessa, la seconda anima o natura, la quale unendosi alla *machina mundi* dà vita all'*animal*, il vivente o ζῷον nella concezione di Plotino²⁷. È proprio in grazia di questa conoscenza

24 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, pp. 12-13 e V, cap. X, p. 101; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 13, pp. 501-504.

25 Cfr. Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., pp. 339-340; ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, pp. 49-50. Discuto dettagliatamente della questione nella monografia su Cattani.

26 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, p. 6) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 148, «Ex quo patet etiam quomodo amor antecedit deos omnes, ut inquit Parmenides. Parmenides enim insuevit sub Deorum appellatione ideas intelligere» e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 13, p. 503, «Quivi per gli dei abbiamo a intendere, come sarà più chiaro nel cap. XXIII di questo libro, le idee degli dei tutti, e in questo segue Platone el modo di parlare di Parmenide pitagorico, che le idee sempre chiama dei». Cfr. PLATONE, *Symp.* 178b9-10.

27 Cfr. Lettera a Bernardo Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 326; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 2, p. 67; ID., *Praefatio in libros de moribus*, in ID., *Opera*, cit. p. 321 [correxì p. 311]. Cfr. PLOTINO, *Enn.* II, 3, 17-18; III, 8, 4; IV, 3, 6;

originaria che l'anima seconda o natura plasma la materia secondo le forme che le sopravvengono dall'alto - il discorso vale in primo luogo per l'Anima del mondo, ma si può estendere a tutte le anime. Il platonico fiorentino oltre a menzionare espressamente Plotino, il quale ha concepito l'attività generativa della natura come una forma di contemplazione, per quanto debole e oscura²⁸, adduce le ulteriori fonti che hanno ispirato la sua concezione del *sensus naturae*: sono menzionati i Magi, Orfeo e Giamblico²⁹. Una pagina del *Commento* ficiniano alle *Enneadi* può forse aiutare a comprendere il tipo di lettura operato da Cattani:

est igitur in natura seminalis quaedam ratio eius quod inde gignitur, quae, quamvis sit actus essentialis naturae ipsius ipsumque suum esse tale, tamen translatione quadam nominatur intuitus, non acquisitus aliquando, sed naturaliter illic affixus, non quaerens aliquid, sed ab initio possidens, neque animadvertens in se aliquid, sed quasi stupidus, qualis in attonitis esse solet; ac forte talis quidam sensus qualem nonnulli plantis attribuebant. Nam et haec est communis universi planta per suum quendam quietum substantialemque sensum sua vita fruens naturaliaque concipiens, atque hunc sine strepitu sensum, id est sine distractione sui ad aliud, Orpheus naturae tribuit in hymno naturae. In natura quidem intueri nihil aliud est quam esse tale et tale quiddam facere. [...] Omnino vero neque in intellectu, neque in natura est ulla cognitio, vel notio, vel intuitus sic ab esse differens sicut differre solet intuitus qui consideratio dicitur, qualis est in illis qui rem ipsam spectant non possident naturaliter. Intellectus

IV, 4, 13; V, 9, 6; MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. II, lib. 3, cap. IX, p. 1631, cap. XVII, pp. 1639-1640, cap. XVIII, p. 1641; Enn. III, lib. 5, capp. II-III, pp. 1714-1715 e in sott'ordine anche Enn. II, lib. 9, cap. VII, p. 1669; Enn. III, lib. 4, cap. I, p. 1709; Enn. III, lib. 8, cap. I, p. 1724; Enn. III, lib. 9, p. 1728; Enn. IV, lib. 4, cap. XIII, p. 1742.

28 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, pp. 106-107 (ID., *Opera*, p. 43) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164. Cfr. PLOTINO, *Enn.* III, 8, 3-7.

29 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, p. 107 (ID., *Opera*, p. 43) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164, dove quanto affermato riguardo ai Magi («Hunc sensum veteres Magi observavere, hinc opera suae artis felicissime auspicantes»), potrebbe forse essere ispirato a MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. X, pp. 144-145, anche se il discorso di Marsilio verte sull'amore inteso come simpatia cosmica e non come contemplazione creatrice della natura.

autem et natura, quae a substantia [*correx*i substantiali] intellectuali dependet, naturaliter possident, imo sunt illa ipsa quae intuentur et faciunt intuendo: quem quidem essentialem efficacemque intuitum appellat seminariam rationem.³⁰

L'impressione è che Cattani abbia preso spunto da queste pagine plotiniane e abbia elevato il *sensus naturae*, nel nome e nella sostanza verrebbe da dire, a caratteristica fondamentale del processo metafisico di generazione delle ipostasi³¹. La citazione di Orfeo, ancor più perché maldestra, suggerisce che il platonico fiorentino avesse sotto mano il *Commento* di Ficino: come è manifesto dal commento ficiniano soltanto l'espressione *sine strepitu* è da attribuirsi al *priscus theologus*, mentre Cattani vi aggiunge indebitamente anche il lemma *quietus* che Marsilio aveva impiegato per caratterizzare il *sensus/intuitus* della natura³². Di grande interesse poi la citazione di Giamblico, fedele stralcio da *De mysteriis* I, 3, 7,12-8,2:

unde et Iamblichus, caetera quidem divinus, in hoc autem vere divinissimus, essentiae, inquit, animae ipsius ingenita quaedam inest deorum cognitio, omni iudicio melior, antecedens electionem, ratiocinationem, demonstrationem omnem, quae quidem inter exordia inhaerens in propriam causam, coniuncta est cum animae appetitu, qui substantificus boni est.³³

30 MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. III, lib. 8, cap. I, p. 1724.

31 Ne *I tre libri d'Amore* il *sensus intimo* indica soltanto la conoscenza relativa al *gran seminario* (la seconda anima), la quale dà poi origine alla bellezza espressa nel mondo sensibile, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 103.

32 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164, «Hunc eundem in hymno naturae Orpheus quietum ac sine strepitu appellavit, quippe in quem non cadat error, quando nulla indiget ope externorum, sed totus in boni quasi visionem incumbat». Cfr. *Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 2006² (Fondazione Lorenzo Valla), 10, p. 33 r.7.

33 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164.

Cattani era stato certamente indotto alla lettura dell'opera giamblichiana - e si tratta di una lettura diretta, giacché la parafrasi di Ficino, soprattutto in questo luogo, è quanto mai *ad sensum* - dall'uso che il suo maestro ne fece per corroborare l'esistenza di un'intelligenza essenziale e perenne in dotazione all'anima, la plotiniana anima non discesa. Più che la *Paraphrasis*³⁴, Cattani pare avere presente la trattazione contenuta in *Theologia Platonica* XII, 4, dove Ficino pretende che l'intelligenza sempre in atto dell'anima sia diretta conseguenza dell'origine di quest'ultima da Dio:

ergo mens semper est aeternis speciebus unita, quo fit ut sedulo aedem colat aeternitatis. Huc illud Iamblichi tendit: intellectus nostri esse non est aliud quam intellegere numina. Putat enim sicut idem actus est quo et sol lunam illuminat et luna inde illuminatur respicitque luminis similitudine solem, ita eundem esse actum quo et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur illuminaturque inde et intuitu illuc quodam naturali convertitur. [...] Et sicut animae ingenitus est appetitus boni perpetuus atque essentialis, ita et ipsius veri naturalis essentialisque intuitus sive tactus aliquis potius, ut Iamblichi verbis utar.³⁵

A ben vedere il motivo della conoscenza originaria di Dio e della subitanea conversione dell'anima a esso sono già presenti nella *lectio* di Ficino, il che spiega la scelta di Cattani di ricorrere all'*auctoritas* di Giamblico; nondimeno, il pensiero di Giamblico è fatto valere nel contesto di una metafisica originale, dove la conoscenza primigenia dell'Uno diviene un momento a sé stante nella dinamica generativa e autocausale delle ipostasi, tanto da essere identificata con la specifica dicitura di *sensus naturae*. Al di là delle differenze, tuttavia,

34 Cfr. IAMBlichus, *De mysteriis*, in MARSILII FICINI *Opera*, cit., II, p. 1874.

35 MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, a cura di Errico Vitale, Milano, Bompiani 2011 (Il Pensiero Occidentale), XII, 4, pp. 1096-1098. Sul recupero della dottrina plotiniana dell'anima non discesa, corroborata curiosamente dall'*auctoritas* di Giamblico si veda SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400*, cit.

la pretesa esistenza di una *conversio* originaria al Principio primo su cui insistono i platonici fiorentini ha certamente la sua fonte principale in Plotino³⁶.

Passando al significato proprio dell'amore, converrà continuare a seguire principalmente la trattazione contenuta nella *In Platonis Symposium enarratio*, dal momento che costituisce l'ultima presa di posizione di Cattani sull'argomento³⁷.

Nella sua accezione autentica amore è desiderio di fruire e riprodurre la bellezza³⁸. Ma che cos'è la bellezza? Nella risposta di Cattani a tale interrogativo non deve sfuggire ancora una volta la vicinanza a Giovanni Pico, nella misura in cui la bellezza propriamente presa è considerata oggetto di pertinenza esclusiva della vista, laddove Ficino ne aveva dato una caratterizzazione più ampia, inclusiva anche delle armonie musicali³⁹. Bellezza è allora ciò

36 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, pp. 11-12 e IV, cap. IV, p. 65; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 4, pp. 490-491 e II, cap. 13, pp. 501-503. Mi limito a citare PLOTINO, *Enn.* V, 2, 1 e VI, 7, 17, rinviando sulla questione agli studi di RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci editore 2009 (Pensatori, 3), pp. 130-131 e EYJÓLFUR K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 70-78.

37 La *In Platonis Symposium enarratio* non fu terminata da Cattani, il cui commento si estende solo ai primi due discorsi contenuti nel dialogo platonico, quello di Fedro e di Pausania. La stesura dovrebbe risalire al 1519 circa, cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diaceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., 312.

38 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 145; ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, pp. 6-7); ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, pp. 99-100. A causa forse di una natura prevalentemente divulgativa, il *Panegirico all'Amore* non presenta quasi mai trattazioni articolate e compiute: l'amore qui è definito soltanto come desiderio di possedere la bellezza (e non anche di effingerla), cfr. ID., *Panegirico all'Amore*, in ID., *I tre libri d'amore*, cit., p. 143.

39 C Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 9, pp. 497-498 e MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. IV, pp. 16-19, V, cap. II, p. 79, V, cap. VI, p. 93 e ID., *The Philebus Commentary*, a Critical Edition and Translation by Michael J.B. Allen, Tempe, MRTS 2000, cap. V, p. 109. Nel *Commento a Plotino* Ficino riconosce che la bellezza è di maggiore pertinenza della vista - ma nondimeno essa rimane oggetto anche dell'udito, cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, *Enn.* I, lib. 6 cap. 1, pp. 1574-1575. A sostegno della propria posizione, nel *Commentario al Fedro* Ficino cita le *auctoritates* di Plotino ed Ermia, cfr. MARSILIO FICINO,

che ha la qualità delle cose che pertengono alla vista, è un'immagine, un fiore di perfezione essenziale che ha la capacità di rapire al Bene⁴⁰. La fedeltà a Giovanni Pico - mai palesata! - non comporta del resto sistematicamente il rifiuto degli apporti ficiniani. È il caso del preteso rapporto tra Bene e bellezza che dà vita a una soluzione chiaramente sincretistica. Ne *El libro dell'amore* Ficino intende la bellezza come perfezione esteriore e quindi fiore ed esca del Bene (la perfezione interiore)⁴¹; dal canto suo Giovanni Pico ne trae spunto per confezionare l'ennesimo attacco, sostenendo «[...] che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio»⁴². Cattani tiene ferme entrambe le posizioni: se 'Bene' è preso in senso assoluto e generale, la bellezza può esserne considerata una specie; ma se 'Bene' è preso in senso proprio allora esso non sarà altro che perfezione essenziale, la cui manifestazione esteriore sarà la bellezza⁴³.

Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion, edited and translated Michael J.B. Allen, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 2008 (The I Tatti Renaissance Library, 34), 3, cap. XXIV, p. 140, le cui fonti sono PLOTINO, *Enn.* I, 6, 1 ed ERMIA, *In Phaedr.* 166,8-167,28.

40 «Id igitur quod habet modum eius qualitatis quae visui obvia est, imago ac flos essentialis perfectionis, alliciens rapiensque in bonum, re vera est Pulchritudo», FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 157. Cfr. anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, pp. 105-106.

41 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. I, pp. 75-76.

42 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 3, p. 489.

43 «Qui igitur affirmat pulchrum a bono differre tamquam extimo ab intimo - etsi nemo ibit inficias si bonum in universum accipiatur, posse dari, gratia dissertationis, id ipsum genus esse - contendet tamen se de bono verba facere, non quatenus in universum simpliciterque accipitur, sed quatenus particulare definitumque est, suam prae se ferens duntaxat essentialem rerum perfectionem», FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 158; vedi anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 53-54, che contengono una piccata e velata risposta a Giovanni Pico, «Et però chi dice che'l bello è distinto dal bene come l'estrinseco dall'intrinseco secondo il mio parere dice rettamente, et chi lo riprende per questo merita esso piuttosto esser ripreso [...]». Sulla bellezza come grazia e perfezione esteriore del Bene, cfr. ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 9, pp. 74-75 (ID., *Opera*, pp. 29-30); ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 136-137.

L'originalità di Cattani sembra emergere ancora una volta nella rielaborazione di tematiche già sviluppate dai suoi predecessori, accompagnata a un'esegesi dei testi platonici più scrupolosa. La questione che il platonico fiorentino si trova ad affrontare è dove nella gerarchia dell'essere faccia la sua prima comparsa l'amore. La convinzione che tale desiderio sia presente in tutte le ipostasi al di sotto dell'Uno fa nascere un inevitabile contrasto con Plotino, secondo il quale la bellezza, comparso dapprima nell'Intelletto, genererebbe invece l'amore in primo luogo nell'Anima⁴⁴. Il platonico fiorentino non esita ad affermare che la sua interpretazione di Platone è affatto diversa e che già nell'Intelletto la bellezza è seguita dall'amore, in ragione del fatto che ogni appetito dipende da una specifica forma di conoscenza⁴⁵. Se la critica a Plotino è di certo coraggiosa, la sostanza poteva dirsi già presente nelle riflessioni di Ficino e Giovanni Pico, visto che entrambi ammettono la presenza contestuale di amore e bellezza a partire dall'Intelletto. Ma dove Cattani prende le distanze dai suoi predecessori - pur in modo diverso - è sulla natura della bellezza contenuta nell'Intelletto. Riconosciuta la natura accidentale della *pulchritudo*, in quanto espressione esteriore e visibile della perfezione interiore - il bene -, il platonico fiorentino trae la conseguenza che «pulchritudinem neque esse ideas, nec in ideis», poiché «ideas enim ab omni accidentis ingenio procul esse perspicuum est»⁴⁶. È una critica rivolta non a Ficino per il quale la bellezza, pur se è da intendersi come il *radius* divino che riempie di sé i diversi gradi dell'essere, non è da identificarsi con le idee (o con le ragioni

44 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in *Opera*, cit., p. 146; ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (ID., *Opera*, p. 7). Cfr. PLOTINO, *Enn.* III, 5, 2-3.

45 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 146-147. Sul fatto che l'appetito dipenda dalla conoscenza anche ID., *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, p. 108 (ID., *Opera*, p. 44), ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, p. 108 e *infra* note 87 e 89. Nel *Panegirico all'Amore* conoscenza e appetito sembrano più giustapposti che conseguenti, cfr ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 136-141.

46 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 158.

e i semi), ma piuttosto con la grazia e lo splendore che le accompagna⁴⁷; piuttosto essa è rivolta a Giovanni Pico, che era stato piuttosto esplicito nell'assimilare la bellezza alle idee⁴⁸.

Come vuole allora Platone nel *Timeo*, le idee sarebbero contenute nel Vivente per sé (*per se animal*), alla stregua di parti nel tutto⁴⁹: perfezionato dalla *vita*, l'essere originario dell'Intelletto diviene vivente per sé, un tutto che è e si distingue al contempo nelle sue parti, le idee appunto⁵⁰. L'identificazione tra il Vivente per sé e la *vita* non è un'innovazione di trascurabile portata nell'alveo della tradizione platonica: Plotino pone certamente lo *ἀυτόζῶον* nell'Intelletto, ma successivamente all'essere e all'intelligenza⁵¹; Proclo lo assimila alla

47 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, p. 12, II, cap. III, pp. 26-29, II, cap. V, p. 33 e V, cap. IV, pp. 85-86; ID., *Teologia Platonica*, cit., XII, 3, p. 1086; ID., *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 2, cap. LXXXIV, p. 196; ID., *The Philebus Commentary*, cit., cap. XVI, p. 175. Occorre segnalare che mentre Ficino attribuisce la bellezza a Dio, o quantomeno al *radius* divino, diversa è la posizione di Cattani, ancora una volta vicino a Giovanni Pico, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 148-149 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 8, p. 495.

48 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, capp. 9-10, pp. 497-499, «Essendo adunque bellezza nelle cose visibile ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obietti visibili e consequentemente dua bellezze [...] la bellezza corporale e sensibile [...] e la bellezza intelligibile, che è in esse Idee» (cap. 10, p. 498).

49 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 158-159, «Nam [Plato] in Timaeo aperta voce asserit Opificem mundi tot formas mundo exhibere, quot species mens viderat in ipso per se animal, ex quo patet idearum discrimen in ipso per se animal primo esse. [...] Restat igitur ideas esse in ipso per se animal tamquam in toto partes». Cfr. PLATONE, *Tim.* 39e7-9.

50 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159, «Ab ipso autem per se uno procedit primo ens, quod intima functione absolutum, quae vita dicitur, fit per se animal. Vita enim viventis est actus. Ipsum autem per se animal vitae beneficio cum totum sit, in partes quoque distribuatur necesse est. Totum enim et partes simul sunt. Quapropter ipsum per se animal quemadmodum habet ex vita ut totum sit, ex eadem quoque habet ut se ipsum distinguat in partes. Partes autem huiusmodi ideae sunt».

51 Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI, 6, 8.

terza triade degli intelligibili (*νοητόν*) e quindi con la *ἐνέργεια* e il *νοῦς*⁵². Cattani ne fa invece il secondo ‘momento’ di sviluppo dell’ipostasi intelligibile, sottolineandone alla stregua di Plotino e Proclo la caratteristica di contenere gli intelligibili; a riguardo si può forse supporre una maggiore influenza di quest’ultimo, vista la convergenza sul fatto che le idee sarebbero presenti come parti nel tutto⁵³.

A differenza di Ficino, che nel *Commento a Plotino* l’aveva intesa come vita perfezionata dall’atto della mente⁵⁴, per Cattani la bellezza è l’esteriorità che consegue alla perfezione del *per se animal*:

ex his quae dicta sunt patere arbitror primam pulchritudinem non esse ideas, quemadmodum nonnulli inepte asserunt. Sed neque etiam esse primo in ideis in praesentia declarandum est. Plato in Timaeo dicit mundum esse pulcherrimum omnium quaecunque genita sunt, esse autem alicuius simulachrum, quod ratione ac sapientia sola comprehendi potest; adhaec mundum pulcherrimum natura opus optimumque esse, esse, inquam, animal animatum intelligens. Ex quo intelligere possumus de Platonis sententia id exemplar quod mundi Opifex est imitatus, tum animal esse, tum etiam pulcherrimum. Quapropter pulchritudinem primo esse ipsius per se animalis, non idearum. Adhaec si pulchritudo exuberantia quaedam exterior est intimae perfectionis, intima vero perfectione ipsum per se animal fit, quis non videt ipsius per se animalis primam pulchritudinem esse?⁵⁵

52 Cfr. PROCLO, *In Tim.* I, 417,32-420,19; ID., *Theol. Plat.* III, 27, 95.11-22.

53 Ficino non mi pare dedicare attenzione alla questione - il vivente in sé sfuma in un concetto generico di mondo intelligibile. In un passo del *Commento al Parmenide* Ficino afferma espressamente che le idee non sono contenute come parti nel primo Intelletto; è evidente, tuttavia, che qui sta sunteggiando PROCLO, *In Parm.* IV, 930 sgg., dove il discorso in realtà è più complesso, cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 1, cap. XXIX, p. 114.

54 Cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. I, lib. 6, p. 1574.

55 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159. Si veda anche Lettera a Giovanni Rucellai in ID., *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340 e ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, p. 6). Cfr. PLATONE, *Tim.* 29a5-b e 30b6-c. In termini non del tutto coincidenti si era espresso Cattani ne *I tre libri d'Amore*, «Imperocché, come divinamente dice Plotino, benché la prima bellezza non sia un'altra cosa dalla serie d'esse Idee, come adventitia et estranea, nondimanco quella gratia, quello splendore, quel fine che in su la prima giunta apparisce all'aspetto di colo-

Con ciò il legame tra bellezza e idee sembra non venire reciso completamente, se è vero che nella stessa *In Platonis Symposium enarratio* Cattani afferma che affronterà la questione di come debba essere intesa la *idearum pulchritudo*, rinviando a riguardo anche ai suoi *Tre libri dell'amore*⁵⁶. Precisamente il platonico fiorentino avrebbe inteso mostrare che la bellezza non può essere identificata con le idee e non ha in esse la sua prima manifestazione. Tuttavia forse non è un caso che nel descrivere la dinamica cosmogonica dell'amore non venga mai fatta alcuna menzione delle idee, a differenza di quanto avveniva ne *I tre libri dell'amore*.

Comunque sia, si tratta certamente di una dottrina tra le più originali proposte da Cattani e che apre la strada a una interessante rilettura di quei miti su cui si erano cimentati anche Ficino e Giovanni Pico della Mirandola.

Il primo e perfetto amore è detto nascere nell'Intelletto e indirizzarsi verso la prima bellezza che riluce nell'*animal per se*: non soltanto allora l'amore - *vis*

ro che riguardano tutta la serie dell'Idee, quasi come il colore nella superficie, è chiamata essa bellezza, la quale non seguita la natura di parte alcuna, ma più tosto del tutto. Onde è manifesto la prima bellezza procedere dalla perfezione interiore dell'Angelo», F. CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, p. 53. Cattani ha certamente presente PLOTINO, *Enn.* I, 6, 9. Nella riflessione di Cattani, poi, sopravvive anche un motivo caro a Ficino e a Giovanni Pico, ossia che il compimento della bellezza, sia di quella dell'Intelletto che di quella dell'anima, avvenga soltanto con il *reditus* a Dio, cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 10, pp. 78-79 (ID., *Opera*, p. 31) e ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 56-57; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. cap. III, p. 12, V, cap. X, p. 101 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, capp. 13-15, pp. 501-505.

⁵⁶ Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159, «Quapropter pulchritudinem primo esse ipsius per se animalis, non idearum. Nam ipsum per se animal ideas antecedit. Adhaec si pulchritudo exuberantia quaedam exterior est intimae perfectionis, intima vero perfectione ipsum per se animal fit, quis non videt, ipsius per se animalis primam pulchritudinem esse? Quomodo igitur idearum? De his tum paulo post disserendum nobis est, tum etiam in libro de amore satis abunde disseruimus».

appetendi - ne riporta un certo piacere (*voluptas*), ma dà vita a qualcosa di bello (*aliquid pulchrum*), in cui ciò che prima era contemplato *per modum spectaculi* ora vi è trasferito *per modum seminis*. In altri termini, la bellezza dispiegata del mondo intelligibile e percepita dallo sguardo dell'Intelletto è ora trasformata in una bellezza di tipo seminale, la sola che consenta all'Intelletto di propagarsi al di fuori di sé. L'anima è detta partecipare integralmente della bellezza e dell'amore che vigono nell'ipostasi superiore; pertanto anche l'amore che nasce in essa produrrà una bellezza di tipo seminale, la quale sarà ricevuta dalla seconda anima o natura. A propria volta l'amore che di qui ha origine, non potendo generare alcunché in se stessa, riproduce nella materia *per modum spectaculi* la bellezza amata⁵⁷.

La presente dottrina costituisce lo sfondo su cui si innesta l'ermeneutica dei misteri platonici, a cominciare dalle parole proferite da Pausania nel *Symposio* circa l'esistenza di due Venere, l'una nata dal solo Cielo senza madre, l'altra figlia di Giove e di Dione⁵⁸. Per prima cosa si tratta di stabilire che cosa

57 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 169. Come ho segnalato le idee sono molto più presenti nella cosmogonia dell'amore descritta ne *I tre libri d'Amore*, «Ma, per tornare onde noi partimmo, sendo la prima bellezza una gratia, uno splendore, un fiore della perfetione interiore, la quale meritamente chiamiamo bontà, che maraviglia è se nella potentia intellettuale dell'Angelo eccita un intenso appetito et desiderio non solo di fruirlo, ma d'esprimerlo per modo di semi et di natura? Onde l'Angelo si fa tutto bello», ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 54-55; «[...] un altro [appetito], che segue nell'Angelo subito, che è distinto nelle Idee, ove risplende la prima bellezza. Et questo è proprio Amore, cioè desiderio della bellezza», *ibid.*, p. 57; «Ma per tornare alla cosa nostra, sendo nell'anima secondo e semi delle cose, vere espressioni delle Idee, et per questo essendo accompagnati da una bellezza, che è tale a semi quale è la prima bellezza alle Idee, è necessario s'accenda in essa uno appetito et uno desiderio di quella bellezza, il quale incominciando dalla cognizione et non potendo fare la similitudine di quella bellezza di dentro a sé, transferisce nella materia la participatione delle Idee, alle quali seguita questa gratia, questa elegantia, quale noi veggiamo nel corpo mondano, veramente figliuola dell'Amore», *ibid.*, II, cap. 2, pp. 69-70; «Imperocché, sendo nell'anima la vera participatione delle Idee, è necessario ancora in essa sia la vera participatione della bellezza, et dell'amore [...]», *ibid.*, II, cap. 5, p. 87.

58 Cfr. PLATONE, *Symp.* 180d3-e.

abbia voluto significare Platone con 'Venere'. Seppur in modo estremamente rispettoso, Cattani prende apertamente le distanze da Plotino e afferma con Ermia che Venere indica non già l'anima ma la bellezza⁵⁹. Quel che Cattani non dice espressamente è che la sua posizione lo porta ancora una volta dalla parte di Giovanni Pico della Mirandola. Ne *El libro dell'amore* Ficino aveva inteso le due Venere menzionate da Pausania come rispettivamente la potenza di contemplare di cui è provvista la mente angelica - insieme all'essere e alla vita - e la potenza di generare propria dell'Anima del mondo - dove compare da ultimo dopo le capacità di conoscere le realtà superiori e di muovere i cieli: la prima Venere verrebbe detta senza madre «perché la materia da' fisici è chiamata madre, e quella mente è aliena dalla corporale materia»; la seconda invece figlia di Giove e Dione, dove Giove indicherebbe la *virtù che muove e cieli* e Dione la materia nella quale la potenza di generare è infusa⁶⁰. Si badi che la posizione di Ermia è ben presente a Ficino e non solo perché ne aveva tradotto il *Commentario* al *Fedro* già prima del 1464⁶¹. Nel proprio *Commento* al

59 Cfr. *Francisci Catanei Diacetii In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 171, «Nam Plotinus putat Venerem esse ipsam animam. Nos autem ostendimus inter exordia sermonis huius, ex his quae a Platone dicuntur in Phaedro, Venerem nihil aliud praeter pulchritudinem significare. Cui quidem sententiae Hermias Ammonius adstipulatur. [...] Sed Hermiae auctoritas contra Plotinum afferenda non est. Satis autem mihi sit posse ex Platonis sententia probabili ratione defendere Venerem esse pulchritudinem. Quod quidem etiam obnixe contenderem, ni magnus Plotinus me remoraretur. Tantum enim ei viro tribuendum censeo, ut existimem hunc ipsum primo longe esse propiorem quam tertio, sive is sit Numenius Pythagoricus, sive Iamblicus Chalcidaeus, quem inter homines deum facit Iulianus Imperator, sive sit magnus Syrianus, quem Proclus non secus ac numen colit». Cfr. anche *ibid.*, pp. 172-173 e ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (ID., *Opera*, p. 7). Il riferimento è a Plotino, *Enn.* III, 5, 2-3. Giovanni Pico della Mirandola cercò comunque di salvare l'interpretazione plotiniana tenendo ferma l'identificazione tra Venere e bellezza, cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., III, cap. 1, p. 522.

60 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., II, cap. VII, pp. 36-37 e VI, cap. VII, p. 129. La dottrina delle due Venere è ripresa fedelmente anche da CRISTOFORO LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, a cura di Peter Lohe, Firenze, Sansoni 1980, pp. 125-126.

61 Cfr. SEBASTIANO GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento» s. II, XXX, 1990, pp. 70-82.

dialogo platonico essa è di fatto riportata in almeno due occasioni. In un primo caso viene detto che *Venerem esse pulchritudinem*, a spiegazione del fatto che la mania amorosa si voglia essere sotto gli auspici della Dea, ma si tratta chiaramente di un impiego *ad hoc* per una questione esegetica contingente⁶². Degna di maggior attenzione è la seconda occorrenza, anche perché si intreccia con il motivo della pretesa esistenza di due Venere:

interea cogitanti mihi usum loquendi latinum, qui pulchritudinem saepe nominat venustatem et hanc deducit a Venere, succurrit posse etiam pulchritudinem quandoque Venerem appellari [...]. Pulchritudinem ibi, quod alibi saepe diximus, ad ipsam idearum seriem penitus explicatam pertinere putamus; in hac tria potissimum cogitantes, gratiam et splendorem atque virtutem. Illam quidem Venerem, istum vero Apollinem, hanc denique Palladem possumus nominare. Sed curnam in Symposio Venus gemina nuncupatur ad Saturnum videlicet attinens atque Iovem? Forte quoniam Venus sive virtus sit vitalis ad Saturnum (ut diximus) Iovemque pertinet, seu sit gratia idealis: haec ipsa ut spectabilis est ad Saturnum magis, ut effectum potius imitabilis magis ad Iovem spectare videtur.⁶³

Del passo mi pare vada segnalato in primo luogo che l'identificazione di Venere con la bellezza non soppianta la spiegazione canonica che vuole la Dea simboleggiare una specifica potenza della Mente e dell'Anima o anche la sola Anima del mondo. Secondariamente è forte l'impressione che le affermazioni ficiniane abbiano valore soltanto ipotetico e siano per così dire pronunciate *en*

62 Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 3, cap. XXXXI, p. 180. Cfr. ERMIA, *In Phaedr.* 233,1-5 e la traduzione ficiniana in Biblioteca Apostolica Vaticana, codice Vaticano Latino 5953, c. 292r. Sulle caratteristiche della traduzione del Ficino si vedano SEBASTIANO GENTILE, SANDRA NICCOLI, PAOLO VITI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio - 16 giugno 1984)*, Firenze, Le Lettere 1984, scheda 25 pp. 34-35, SEBASTIANO GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, cit., pp. 81-82 e MICHAEL J.B. ALLEN - ROGER A. WHITE, *Ficino's Hermias Translation and a new Apologue*, «Scriptorium» XXXV, 1981, pp. 39-47 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., VI).

63 MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, p. 88.

passant, un effetto che Marsilio voleva con ogni probabilità creare nel lettore come testimonia l'uso di *succurrere* - sovvenire, venire in mente - che rende di fatto il discorso ficiniano una digressione⁶⁴.

Del resto in tutti gli altri luoghi in cui si trova a commentare le parole di Pausania Ficino non identifica mai Venere con la bellezza, segno forse anche della scarsa influenza di Ermia sulla sua riflessione⁶⁵. Nulla vieta comunque che Cattani si rifacesse a queste pagine nelle quali del resto ricorrono motivi da lui ampiamente utilizzati, a cominciare dall'interpretazione dei nomi Cielo, Saturno e Giove.

Dal canto suo Giovanni Pico non aveva esitato a rintuzzare l'amico e maestro Marsilio sull'argomento, affermando che Venere non è «potenzia alcuna dell'anima o della mente, ma essa bellezza» e pertanto la Venere celeste altro non sarebbe che la bellezza dell'Intelletto nata da Dio, così come la Vene-

64 Diversa la traduzione di Allen che rende 'succurrere' con 'to help', cfr. *ibid.*, p. 89.

65 Pur se per molti aspetti differente da quella proposta ne *El libro dell'amore*, anche l'interpretazione delle parole di Pausania contenuta nel *Commentario* al *Filebo* non identifica Venere con la bellezza: le due Venere sarebbero infatti rispettivamente la potenza con cui l'Anima del mondo guarda alla bellezza dell'Intelletto e la potenza con cui genera la bellezza nella materia, infondendovi le forme precedentemente contemplate, cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, pp. 134-139. Nel *Commentario* alle *Enneadi* Ficino abbandona l'interpretazione fornita ne *El libro dell'amore* per adottarne una che, se non può dirsi certo fedele al dettato plotiniano, nondimeno è in qualche misura più rispondente. Ficino vi leggerebbe l'esistenza di una *duplex mundi anima*: la prima Venere corrisponderebbe all'Anima del mondo nata direttamente dall'Intelletto e pertanto non soggetta ad alcun contatto con la materia - essa è infatti «intellectus quidam et simpliciter anima»; la seconda Venere sarebbe invece la *vita* emanantesi dall'Anima del mondo, avente la funzione di vivificare la materia dell'universo e per questo sarebbe «anima quaedam et natura simpliciter», cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in *Opera*, cit., II, Enn. III, lib. 5, cap. II, p. 1714. Si veda anche *ibid.*, Enn.V, lib. 8, cap. XIII, p. 1769. Anche per Cattani sarebbe questa l'autentica posizione di Plotino, cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (*Id.*, *Opera*, p. 7). Riguardo all'influenza di Ermia su Ficino concordo con i giudizi espressi da Allen, cfr. MICHAEL J.B. ALLEN, *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtedness to Hermias*, «Journal of the Warburg & Courtauld Institutes» XLIII, 1980, pp. 110-129 (rist. in MICHAEL J.B. ALLEN, *Plato's Third Eye*, cit., V).

re figlia di Giove e Dione sarebbe la bellezza sensibile, dove le divinità indicherebbero rispettivamente l'Anima del mondo nella sua facoltà di muovere il cielo - e governare i corpi - e la materia⁶⁶.

Se è vero che Cattani accoglie probabilmente da Giovanni Pico l'assimilazione di Venere con la bellezza, la sua sistemazione è nondimeno originale e si sostanzia anche di dottrine ficiniane. La prima Venere è allora la bellezza dell'Intelletto o *animal per se*, e il motivo per cui è detta essere nata da Cielo senza madre può essere spiegato secondo Cattani sulla base di due ordini di ragioni. Ispirandosi a Ficino, Cattani pretende che i nomi mitologici di Cielo, Saturno e Giove, con cui i *prisci* hanno ammantato le loro dottrine teologiche, corrispondano alle ipostasi della tradizione neoplatonica, l'Uno, la Mente, l'Anima; pertanto le parole di Pausania alluderebbero alla nascita dall'Uno della prima bellezza che risplende nell'*animal per se*, ossia dell'emanazione dell'Intelletto che, non avendo bisogno di alcun sostrato, è detto essere senza madre. La seconda spiegazione attinge nuovamente a Marsilio e si basa sul fatto che le divinità Cielo, Saturno e Giove possano significare anche il triplice sguardo dell'Intelletto, a seconda che si diriga verso l'Uno, verso se stesso in quanto pura intelligenza o in quanto partecipabile. Risulterebbe di nuovo evidente perché Venere è detta essere figlia di Cielo senza madre: la bellezza intelligibile nasce in seguito alla visione/contemplazione dell'Uno, quella conoscenza che poco prima era stata definita *sensus naturae*⁶⁷. Venere celeste è an-

66 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 11, p. 499 e III, comm. partic. stanza quinta, p. 561.

67 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 172. Una diversa sistemazione è contenuta nella Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340, dove Giove è assunto a significare la vita, il secondo momento nello sviluppo dell'Intelletto che produce la distinzione delle idee (si veda anche *infra* nota 76). Cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XXVI, p. 247, «Prima nominum positione coelius significat Deum, Saturnus mentem, Jupiter animam; secunda vero coelius Dei foecunditatem, Saturnus

che la bellezza contenuta nella prima anima, per effetto della piena partecipazione alla prima ipostasi⁶⁸.

La seconda Venere (*plebeia*) è per Cattani non già la bellezza sensibile, bensì quella contenuta in modo seminale nella seconda anima o natura; a motivo del fatto che dipende dall'Anima del mondo e guarda alla materia come condizione necessaria della *fabrica mundi* - e del resto la materia ama essere madre, suggerisce Cattani, in quanto per sua natura ricettacolo di tutte le forme - essa è detta essere nata rispettivamente da Giove e Dione⁶⁹. Anche in questo caso non mancano gli apporti ficiniani. Innanzitutto la pretesa che lo Zeus/Giove descritto nel *Fedro* alla testa delle schiere di Dei, demoni e anime impegnate nei circuiti celesti sia da identificare con l'Anima del mondo; poiché si tratta di una questione ampiamente dibattuta in seno alla tradizione neoplatonica vi si può scorgere l'intento di mantenersi nel solco plotiniano

Dei intelligentiam, Jupiter Dei voluntatem; tertia coelius in quolibet numine aspectum ad superiora, unde Uranos in Cratyllo suspiciens dicitur, Saturnus respectum ad se purum, unde Cronos ibidem pura inviolabilisque mens dicitur, Jupiter prospectus ad inferiora providendo [...]». Si veda anche MARSILII FICINI *In Cratylum epitome*, in ID., *Opera*, cit., II, p. 1311 e il *Commentario* al *Fedro* in MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, pp. 80-92. Sulla questione si veda MICHAEL J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley, University of California Press 1984, pp. 113-143.

68 Cfr. F. CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., p. 153; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 5, pp. 87-88. Riprendendo lo schema giamblichiano circa la partizione degli intelligibili e dei sensibili in chiari e oscuri (GIAMBILICO, *De com. math. sc.* VIII, 32,13-37,19), Cattani afferma che l'anima essendo un intelligibile chiaro è caratterizzata da una bellezza celeste e intelligibile alla pari di quella dell'intelletto; la seconda anima in quanto sensibile chiaro è dotata di una bellezza *vulgaris* e *plebeia* come quella dei corpi sensibili, in quanto è divisibile e ha contatto con la materia, cfr. ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 167-168.

69 Cfr. *ibid.*, p. 173. Un cenno all'esistenza delle due Venere è contenuto in ID., *Panegirico all'Amore*, cit., p. 146 e p. 153, dove però la Venere volgare è identificata con la bellezza del corpo. Ne *I tre libri d'Amore* è invece contenuta una diversa spiegazione del perché la Venere volgare è detta figlia di Giove e Dione, «[...] la quale è detta figliuola di Giove et di Dione, perché pende dall'anima prima et rationale, la quale è detta Giove, et dalla seconda et irrationale [*correx*i rationale], la quale ha commertio con la materia», ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 2, p. 70.

inaugurato dal proprio maestro⁷⁰. Ancora a sostegno dell'identificazione tra Anima del mondo e Giove, Cattani cita le parole di Platone nel *Filebo* (130d1-2), «In magno Iove esse regium intellectum, esse et regiam animam», un altro evidente recupero da Ficino⁷¹. Per quanto riguarda invece la condizione necessaria della materia Cattani attinge alla *Fisica* di Aristotele, una decisione che suggerisce il proposito di far giocare al pensiero dello Stagirita un ampio e importante ruolo nella sua riflessione e di mostrarne l'intimo accordo con Platone, che non a caso viene citato subito dopo⁷². La necessità che l'Anima del mondo produca la materia sarebbe pertanto all'origine del nome Dione: ἀπὸ τοῦ διὸς, ossia che trae origine da Giove (*a Iove trahit originem*)⁷³.

Visto l'importante ruolo conferito all'amore nel suo sistema di pensiero, Cattani doveva avvertire l'esigenza di cimentarsi con un altro mistero platonico su cui già si erano concentrate le attenzioni di Ficino e Giovanni Pico. Si tratta del racconto mitico della nascita di Eros che Socrate ebbe modo di udire dalla sapiente Diotima nel corso della sua iniziazione e istruzione nelle cose d'amore: alla nascita di Afrodite gli Dei tennero un banchetto e fra questi era presente Poro (Espediente) figlio di Metis (Perspicacia), il quale ebbro di nettare entrò nel giardino di Zeus e vi si addormentò; venuta a mendicare,

70 Cfr. *ibid.* e MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, p. 137; il *Commento al Fedro* in ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, p. 82 e cap. XI, pp. 98-100. Sulla questione si veda MICHAEL J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, cit., pp. 120, 150-151 e ID., *Two Commentaries on the Phaedrus*, cit., pp. 120-121.

71 Cfr. *ibid.* e MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, p. 137 e il *Commento al Fedro* in ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, pp. 83-85.

72 Cfr. FRANCIS CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 173, «Anima enim, quae Iupiter appellatur, mundum producere debet. Mundus autem materia indiget. Quo fit ut mundo necessaria sit, non quidem simpliciter, sed ex suppositione. Nam si domus fieri debet, talis aut talis materia sit necesse est. Unde et Aristoteles materiam appellavit necessitatem ex suppositione. Plato quoque in Timaeo dicit mundum ex mente et necessitate, id est ex materia esse constitutum, quasi materia necessaria sit». Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* II, 9 e PLATONE, *Tim.* 47e5-48a2.

73 Cfr. FRANCIS CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 173.

Penia (Povertà) si unì a Poro e diede vita a Eros, il quale proprio per essere nato durante *i natali di Afrodite* ne divenne seguace (*Symp.* 203b-c4). Com'è prevedibile, le diverse esegesi hanno preteso di ravvisare nel mito una conferma *per symbola* delle rispettive convinzioni relative al processo di derivazione della realtà dall'Uno. La lettura ficiniana ha come punto di partenza l'identificazione delle due Venere con la *intelligentia* dell'Intelletto/Angelo e la *virtù del generare* propria dell'Anima del mondo: Poro e Penia significherebbero allora rispettivamente il *radius* divino e la condizione di privazione di cui soffrirebbe l'intelligenza (Venere) quando ancora non illuminata da Dio; gli orti di Giove rappresenterebbero la *vita* dell'angelo, successiva all'essere (Saturno) e precedente l'intelligenza (Venere). In altri termini, dopo la perfezione della *vita* l'intelligenza si volgerebbe per una sorta di istinto naturale verso Dio, ricevendone il *radius* e di qui nascerebbe l'amore, un «ardentissimo desiderio di intendere»⁷⁴. L'interpretazione di Giovanni Pico recupera non poco della lettura ficiniana, ma se ne discosta su punti qualificanti in ragione del diverso modo di concepire Venere: se simili sono i significati attribuiti a Poro e Penia - intesi come la *affluentia* delle idee e la condizione originaria e imperfetta della mente angelica -, gli orti di Giove sono ora assunti a significare quel grado di perfezione incompleta che caratterizza l'Intelletto nel momento in cui riceve le idee da Dio; l'imperfezione di Venere, ossia delle idee così ricevute, fa nascere l'amore, il desiderio di conseguire la perfezione di quelle, ovvero la loro perfetta bellezza, mediante l'unione a Dio⁷⁵. Cattani pone invece al centro della propria lettura gli aspetti peculiari della sua metafisica e della sua

74 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. VII, p. 127.

75 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 13, pp. 502-503.

ermeneutica platonica, come l'autocausalità dell'ipostasi e la pretesa che la prima bellezza sia contenuta nell'*animal per se*. Secondo una lunga e precisa sequela di corrispondenze, Venere sarebbe allora la prima bellezza, il convivio degli Dei la distinzione tra le idee prodotta dalla *vita* dell'Intelletto, Metis la partecipazione all'Uno - con ogni verosimiglianza la *unitas* -, Poro l'Intelligenza (*facultas intellectualis*), Penia la mancanza di bellezza - l'essenza dell'Intelletto prima che prorompa nella *vita* - e gli orti di Giove l'*animal per se*, dove «primo ipsum per se pulchrum effulget». Concorde almeno in questo con Ficino, Cattani afferma che Giove significa infatti *vita*⁷⁶.

Seppure non presente negli scritti maggiori di Cattani, ma soltanto in una lettera al cardinale Giulio de' Medici, la *fabula di Saturno* è un'ulteriore testimonianza di come l'impegno ermeneutico tendesse a cristallizzarsi attorno a un repertorio consolidato di miti, per la maggior parte desunto dal *Simposio* platonico e divenuto canonico grazie al ficiniano *El libro dell'amore*⁷⁷. Comune

76 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 17 (ID., *Opera*, p. 6) e II, cap. 4, p. 107 (ID., *Opera*, p. 43), dove Poro sembra identificato con la *Mens* e l'amore con il *sensus naturae*, «Restat igitur una cum mente cognitionem quamdam exoriri. Hinc illud apud Platonem, Porum ex Penia Amorem progenuisse, siquidem a per se uno mens inter exordia quodam cognitionis munere donata est, quae tanquam affectionis initium vitam intelligentiamque peperit». Gli altri scritti di Cattani rimandano espressamente a questa trattazione, cfr. ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, pp. 109-110 e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 122. Una diversa spiegazione è contenuta in ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 144-145, «Imperocché Venere significa la bellezza, Poro significa meato e via, Penia significa indigentia e povertà. È adunque generato lo amore della indigentia come madre, la quale è nella natura, che ancora non ha partecipazione di bellezza [...] E del meato e via alla bellezza come padre, cioè d'uno influsso o vuoi raso, il quale procede dalla bellezza e conduce ad essa la natura indigente».

77 Si veda ancora la spiegazione del mito esposto da Aristofane circa l'originaria natura degli uomini (*Symp.* 189c sgg.), che pare seguire fedelmente quella di Ficino, anche se Cattani preferisce parlare di contemplazione e generazione, là dove Marsilio impiega *lume sopra naturale* e *lume naturale*, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 6, pp. 96-97 e MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., IV, capp. I-IV, pp. 57-66. La dottrina ficiniana è ripresa alla lettera da CRISTOFORO LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, cit., p. 214. A margine segnalo anche l'interpretazione di Cattani dell'orazione di Agatone (*Symp.* 195a sgg.) - certamente non un'esposizione mitologica, ma

a Ficino, a Giovanni Pico e a Cattani è infatti la convinzione che la *fabula* rappresenti la processione della realtà dall'Uno, ma tolta questa universale significazione i dettagli divengono occasione per interpretazioni differenti. Per Ficino la castrazione di Cielo ad opera di Saturno, così come il fatto che questi venga poi legato dal proprio figlio Giove alluderebbero alla progressiva diminuzione della potenza causale man mano che ci si allontana dall'Uno⁷⁸. L'esegesi di Giovanni Pico è più complessa: la castrazione di Cielo alluderebbe al fatto che l'Uno non crea nient'altro al di fuori di Saturno, la Mente angelica, tant'è vero che quest'ultima non è detta subire la stessa sorte ad opera del proprio figlio, in quanto crea oltre all'Anima del mondo anche le realtà più infime; nondimeno essa viene legata da Giove, a significare che l'amministrazione del cosmo avviene per il tramite del moto celeste - e più in generale quindi dell'Anima del mondo⁷⁹. In accordo con Giovanni Pico, Cattani vede nella castrazione di Cielo la generazione da parte dell'Uno della sola Intelligenza, ma aggiunge che in essa risplende la prima bellezza, Venere appunto, nata secondo i *veteres theologi* dalla spuma del mare per effetto dei genitali di Cielo lì caduti. Quanto poi al fatto che Giove leghi Saturno, il dettaglio sarebbe allusivo di una caratteristica ontologica discriminante la seconda e terza ipostasi: mentre l'Intelletto è per sua natura immobile,

piuttosto un elogio a Eros -, la quale mi sembra mantenersi sostanzialmente nell'alveo delle letture di Ficino e Giovanni Pico, quando ne ravvisa il significato di fondo nella rappresentazione dell'amore che conduce la mente angelica a conseguire la sua perfezione ultima nell'unione con Dio, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 56-57; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. XI, pp. 102-103; Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 23, p. 516.

78 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. XII, pp. 105-106. A riguardo si veda anche MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'Amour*, texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres 2002 (Les classiques de l'Humanisme, XIV), p. 287 nota 36.

79 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 20, pp. 511-512.

l'anima al contrario è costantemente in moto, in quanto ne è il principio⁸⁰.

* * *

La ricostruzione della filosofia dell'amore di Cattani ha fino qui evidenziato la profonda e per certi versi sorprendente influenza esercitata dal *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico della Mirandola in merito a questioni di primaria importanza, un'influenza che marca contestualmente l'implicito dissenso con Ficino: la distinzione tra le due accezioni dell'amore, la bellezza come realtà che attiene alla facoltà della vista (corporale e spirituale), l'identificazione di Venere con la bellezza e non con una facoltà dell'Intelletto o dell'Anima, e ancora i non pochi spunti presi a prestito nell'esegesi dei misteri platonici. Tuttavia, non meno numerose sono le critiche al *Commento pichiano*. Al di là del merito, la polemica ingaggiata a più riprese con Giovanni Pico riflette non soltanto la personale dinamica degli interessi di Cattani, ma anche probabilmente le vicende editoriali del *Commento sopra una canzone de amore*: che lo scritto pichiano circolasse prima della stampa è certo e le critiche contenute ne *I tre libri dell'amore* - composti attorno al 1508 - ne sono una conferma; se la decisione presa attorno al 1519 di redigere un'ampia opera di commento al *Simposio* è in tutto o in parte il frutto delle sollecitazioni di Giulio de' Medici - il futuro Clemente VII -, nondimeno spontanea è la volon-

80 Cfr. Lettera a Giulio de' Medici, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., p. 310, «Quid enim sibi vult illud: Caelum a Saturno filio castratum esse? Saturnum vero a Iove obligatum? Rursus ex Caeli genitalibus, cum in mare cecidissent, atque e spuma maris Venerem esse ortam? Nonne haec indicant quomodo secundum a primo prodeat? quomodo tertium a secundo? quomodo primum una progenie contentum sit, in qua prima effulgeat pulchritudo quae Venus appellatur? Quomodo secundum statu gaudet, motu vero tertium? In plenum haec significant tria esse omnium principia, a Platone per se Unum, Mentem, Animam appellata».

tà di misurarsi, quando non addirittura di contrapporsi allo scritto pichiano, che proprio in quell'anno andava in stampa premesso alle opere del Benivieni⁸¹. Del resto, nella *In Platonis Symposium enarratio* i rilievi mossi contro Giovanni Pico sono molto più numerosi ed estesi di quelli contenuti ne *I tre libri dell'amore*.

Sarò opportuno seguire cronologicamente lo sviluppo della polemica con il Mirandolano.

Una prima critica, contenuta soltanto ne *I tre libri dell'amore*, investe la dinamica di perfezionamento delle ipostasi che Giovanni Pico - ma anche Ficino! - attribuiva alla forza dell'amore:

Perciò io non posso non mi maravigliare di certi per altro uomini et gravi et grandi, i quali dicono che l'amore è cagione della perfetione della bellezza.⁸²

Adunque l'Angelo ha allora in sé la bellezza delle Idee, ma imperfetta, [...] di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle; el quale desiderio essendo desiderio di bellezza, è quello desiderio che da noi è chiamato amore.⁸³

Gli elogi espressi non impediscono di portare un ulteriore attacco, che ha di mira una dottrina facilmente individuabile all'interno del *Commento*:

81 Si veda la biografia del Varchi, «L'ultima sua compositione fu un comento, il quale egli a petitione di Monsignore M. Giulio de Medici, che fu poi Papa Clemente, fece sopra il convivio di Platone», in FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., p. 190. Nell'*Opera Omnia* lo scritto è infatti dedicato a Clemente VII. Per l'edizione del *Commento pichiano*, cfr. *supra* nota 3 e ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima*, cit., p. 240 nota 158.

82 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, p. 55.

83 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 13, p. 501. Non pochi sono i luoghi all'interno del *Commento* dove Giovanni Pico ribadisce questa posizione.

come adunque dona l'amore la perfetione alla bellezza dicono ancora costoro che la bellezza è cagione materiale dell'amore, la qual cosa è più maravigliosa; imperocché la bellezza muove come cosa amata et desiderata, come ancora muove l'appetibile et l'intelligibile, et sono cagione come fine non come materia. Il che apertamente afferma Aristotile nel undecimo libro delle cose divine et il divin Platone nel sesto della Republica.⁸⁴

E perchè la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d'esso atto che è amore, ma come obbietto, e secondo e' Platonici degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perchè da' filosofi la causa materiale s'assomiglia alla madre.⁸⁵

La questione doveva stare particolarmente a cuore a Cattani, poiché anni più tardi nella *In Platonis Symposium enarratio* alla critica vengono addirittura premesse le esatte parole di Giovanni Pico, con l'evidente intento di palesarne l'identità al lettore:

nonnulli sunt qui dicant de Platonis sententia pulchritudinem esse materiam amoris. Nam pulchritudo causa est amoris, non tanquam principium efficiens eius actus qui est amare, sed tanquam obiectum. At vero secundum Platonicos actuum animae anima ipsa est efficiens, obiecta vero sunt materia, circa quam actum illum producit anima. Quapropter cum hac ratione pulchritudo materia sit amoris, propterea Venus dicitur amoris mater. Nam materiam esse tanquam matrem, efficiens vero tanquam patrem contendunt Philosophi. Haec illi fere ad verbum. Sed non possum non vehementer admirari qui haec proferunt in medium, viri alioqui graves et magni et quos arbitror nihil latere potuisse in his praesertim quae pertinent ad integram castamque Platonis Aristotelisque intelligentiam. [...] Primo quidem Plato in sexto de Republica libro dicit iis quae intelliguntur inesse veritatem, intelligenti vero inesse scientiam veritatemque intellectu percipi. Quo evenit ut veritas annexa sit intelligibili, scientia vero intel-

84 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 55-56. Cfr. anche Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340.

85 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 11, p. 499.

lectui. Si igitur ita se habet, quomodo veritas scientiae materia erit secundum Platonem? Veritas enim scientiae longe praestat, quod nulla ratione eveniret si materia esset. Aristoteles quoque in undecimo Rerum divinarum Expetibile, inquit, et intelligibile movet non motum, quod alterum apparens, alterum re vera bonum est. Movere autem non motum quotusquisque materiae tribuerit? Et paulo post, Intellectus, inquit, ab intelligibili movetur. Intelligibile autem alter ordo secundum se. Addit et hoc, movet itaque tanquam amatum. Ex quibus liquido patere potest expetibile intellegibileque finis ipsius habere ingenium. Si itaque expetibile et intelligibile movet ut finis, pulchritudo autem expetibilis intelligibilis est, quomodo materia esse poterit?⁸⁶

Ne *I tre libri dell'amore* si ravvisa un'ultima critica - non più ripresa nella *In Platonis Symposium enarratio* -, preceduta però da una trattazione sulla natura dell'appetito e dei suoi rapporti con la conoscenza che deve molto a Giovanni Pico. Per Cattani conoscenza e appetito sono atti irriducibilmente distinti, come prova il fatto che l'una abbia per oggetto il vero, l'altra il bene, ai quali si accompagna rispettivamente la certezza e il piacere (*voluttà*). Non solo; l'appetito è detto dipendere completamente dal giudizio della conoscenza, poiché viene perseguito come bene soltanto ciò che la *cognitione* avrà decretato tale. Segue pertanto che a ogni forma di conoscenza si accompagni un appetito peculiare: all'intelletto che contraddistingue la natura angelica - nella quale la verità trova la sua più compiuta manifestazione - corrisponde la *volontà*; alla ragione, facoltà conoscitiva propria dell'anima - nella quale la verità non risiede in modo assoluto come nell'angelo -, la *eletione*; al senso intimo, ovvero alla conoscenza che pertiene all'anima seconda - dove riluce la verità in terzo grado - l'*appetito* (*principio della bellezza corporale*); nella natura corporale è poi presente la quarta forma di conoscenza, il senso particolare, che non essendo altro che *ombra di cognitione* è accompagnato da un'*ombra del*

86 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 160. Cfr. PLATONE, *Resp.* VI 508 e sgg. e ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072a26-30 e 1072b3.

*vero appetito*⁸⁷. Ora, se si prescinde da quest'ultima forma di conoscenza e di appetito - del resto è evidente qui l'influenza della platonica 'teoria della linea', come conferma la citazione del libro VI della *Repubblica* - la sistemazione di Cattani recupera di certo quella fornita nel *Commento* da Giovanni Pico della Mirandola:

come el desiderio segue la cognizione in comune, così a diverse nature cognoscente sono annesso diverse specie appetitive, e questo per ora basta. Si possono le virtù cognitive in tre gradi distinguere, in senso, ragione e intelletto, a' quali conseguono similmente tre gradi di natura desiderativa che si potranno chiamare appetito elezione e volontà. L'appetito segue el senso, la elezione la ragione, la volontà lo intelletto. L'appetito è negli animali bruti; la elezione negli uomini e in ogni altra natura che si truovi meza fra gli angeli e noi, la volontà negli angeli.⁸⁸

Con altrettanta precisione è possibile far corrispondere alla critica di Cattani il passo picchiano cui si riferisce:

Et però io mi maraviglio d'alcuni che dividendo lo appetito dicono lo appetito dividersi in naturale et cognitivo, quasi possa essere appetito senza cognitione.⁸⁹

Puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale e desiderio con cognizione.⁹⁰

87 Cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 104.

88 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 7, p. 493.

89 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 104.

90 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 4, p. 490. Ma la critica investe - pur in modo non intenzionale - anche Ficino, per il quale solo l'appetito del bello segue sempre la conoscenza: tutte le realtà, comprese quelle prive della facoltà di conoscere, tendono infatti al Bene per un desiderio naturale, cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. I, lib. 6, p. 1574. e ID., *Teologia Platonica*, cit., XII, 3, p. 1088.

La *In Platonis Symposium enarratio* contiene poi due ulteriori rilievi contro il Mirandolano. Il primo ha origine dalla pretesa pichiana che la bellezza sia causa materiale dell'amore e nel contempo che il bello si rapporti al bene come la specie al genere - aspetto, quest'ultimo, non completamente respinto, come si è visto:

pugnant quoque sibi ipsis. Contendunt enim pulchrum a bono seiungi tanquam speciem a genere. Quo fit ut pulchrum boni species sit, bonum vero de pulchro tanquam de specie dicatur. Si igitur pulchrum est bonum, bonum vero materiam esse nequit, quo pacto pulchrum materiam esse dicendum est? Quapropter mea quidem sententia asserendum non est pulchritudinem esse materiam amoris, sed potius finem. [...] Quod quidem evidens argumentum videri potest pulchritudinem non esse materiam amoris. Nunquam enim dicit Plato Venerem, quae pulchritudinem significat, matrem esse amoris, sed potius amorem comitari sequique Venerem.⁹¹

[...] di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio.⁹²

[...] venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre.⁹³

Il secondo rilievo prende invece di mira la convinzione pichiana che il desiderio implichi già per sua natura un parziale possesso dell'oggetto desiderato. Che sulla questione Cattani intenda contrastare il Mirandolano non possono sussistere dubbi, poiché anche in questo caso vengono quasi trasposte letteralmente le parole del *Commento*; tuttavia, andrà almeno segnalato che una

91 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 160. L'annotazione platonica non è del tutto corretta: certo nel *Simposio* Eros è figlio di Poro e Penia, ma nel *Fedro* (242d9) è detto essere figlio di Afrodite. Si tratta di una questione nota a Plotino, cfr. PLOTINO, *Enn*, III, 5, 2.

92 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 3, p. 489.

93 *Ibid.*, cap. 11, p. 499.

tale convinzione non era estranea nemmeno a Ficino e addirittura allo stesso Cattani, se solo si guarda al *Panegirico all'Amore*⁹⁴:

nonnulli sunt qui dicant: quisquis desiderat quodammodo possidere id quod ab eo desideratur idque esse desiderantis virtutis proprium. Adstruunt autem hoc ipsum duplici ratione, tum quoniam desiderium omne antecedente cognitione subnititur - cognitio autem, quaedam possessio est - tum quoniam inter desiderans ac desideratum congruentia semper similitudoque intercidit. Fieri autem nequit ut id quod desideratur a desiderante quodammodo non participetur. Alioqui nulla esset inter utrunque congruentia, nulla similitudo.⁹⁵

Consegue a ogni virtù desiderativa una proprietà comune, ed è che sempre chi desidera in parte possiede la cosa desiderata e in parte no, e se della possessione di quella in tutto fussi privato mai la desiderarebbe, il che per duo modi si verifica. El primo è perchè, come nel precedente capitolo fu detto, non si desidera la cosa se non poichè è conosciuta, e da' filosofi è sottilmente dichiarato come el cognoscere le cose è un possederle [...]. L'altro modo è che sempre, fra chi desidera e la cosa desiderata, è convenienza e similitudine; gode e conservasi ogni cosa per quel che a lei per cognazione di natura è più conforme; per quello che gli è dissimile e contrario si attrista e si corrompe. Però infra dissimili non cade amore, e la repugnanza di dua nature opposite non è altro che uno odio naturale, come l'odio non è altro che una repugnanza con cognazione. Di che evidentemente segue essere necessario e che la natura del desiderato in qualche modo si ritruovi nel desiderante, perchè altrimenti fra loro non saria similitudine, e che imperfettamente se gli truovi, perchè vano saria cercare quello che in tutto si possiede.⁹⁶

Conformemente alle *rationes* addotte da Giovanni Pico, la risposta di Cattani si articola in due punti. In primo luogo il platonico fiorentino intende rimediare al malinteso sulla natura del desiderio e della conoscenza, ribadendo che il rapporto di dipendenza della prima dalla seconda non solo non inficia

94 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. II, p. 113 e VI, cap. VII, pp. 127-128; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 141-143, mentre una diversa posizione è attestata in EIUSD. *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 14-15 (ID., *Opera*, pp. 5-6).

95 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 161.

96 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 6, pp. 492-493.

ma anzi testimonia la totale irriducibilità dell'una all'altra. Ammesso anche che la conoscenza sia di per sé una qualche forma di possesso, l'appetito è facoltà distinta e costitutivamente priva di ogni nozione, al punto che può correttamente dirsi cieca, e pertanto non possiede nulla dell'oggetto cui tende. Ma Cattani procede oltre. La stessa conoscenza non implica alcun possesso, nemmeno parziale, dell'oggetto conosciuto: l'essenza della *cognitio* è quella di essere *per modum visionis*, laddove la *possessio* è piuttosto *per modum tactionis*. Vero e bene non coincidono e diverse sono le rispettive facoltà⁹⁷.

Cattani contesta poi che la somiglianza con l'oggetto desiderato equivalga già a una forma di possesso parziale dello stesso. Due realtà si dicono simili, infatti, in quanto partecipano di una terza, al modo in cui due cose sono dette bianche o calde, oppure quando una è simile all'altra senza che sia vero l'inverso, come le sostanze sensibili sono dette simili alle intelligibili o anche come l'uomo virtuoso è detto rassomigliare a Dio. Colui che desidera non è certo simile all'oggetto desiderato sotto il primo rispetto, poiché altrimenti sarebbero l'un l'altro simili *pari ratione*; ora, invece, l'oggetto desiderato muove senza essere mosso, mentre colui che desidera è mosso. Ma i due non saranno simili nemmeno sotto il secondo rispetto, poiché l'uno dovrebbe essere un'immagine dell'altro o quantomeno una sua imitazione, casi che con ogni evidenza non si addicono al rapporto tra *desiderans* e *id quod desideratur*. Se una certa somiglianza è presente sarà piuttosto da intendersi come quella che intercorre tra il fine e le cose che convergono ad esso, ma mai potrà dirsi una forma di *possessio*. Del resto, prosegue Cattani, se colui che desidera pos-

97 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 162. Segnalo l'inciso dove di certo si allude a Giovanni Pico, «Nobis satis erit afferre in medium non quae adeo premant alios, eos praesertim, quos veluti naturae miraculum soliti sumus admirari, sed quae castum veritatis sectatorem assertoremque decere arbitramur».

sedesse già qualche cosa dell'oggetto desiderato per effetto della *similitudo*, proverebbe la corrispettiva *voluptas* che accompagna necessariamente la presenza attuale di un bene. Nessuno però potrebbe legittimamente sostenere che il *desiderans qua desiderans* goda già dell'oggetto desiderato. Inoltre, il desiderio è principio del movimento e un certo movimento di per sé (*motio*), così come la *voluptas* ne rappresenta il termine, condizioni opposte che non possono trovarsi simultaneamente in uno stesso soggetto⁹⁸.

Ancora, in una lettera a Giovanni Rucellai si trova l'ennesima polemica avente di mira una dottrina esposta nel *Commento sopra una canzone de amore*, con la consueta omissione dell'autore:

quapropter explodendi nonnulli sunt, qui dicunt sub appellatione Caeli Deum intelligi, sub Saturni vero mundum intelligibilem, tum qua seipsum spectat tum etiam qua Deum attingit. Nam si caelum est aspectus in superiora respiciens, ut Plato inquit, fieri nequit ut appellatio huiusmodi Deo competat. Nihil enim supra Deum aut esse aut fingi potest. Si autem mens, qua Deum attingit non seipsam, sed superius intuetur, quomodo Saturnus appellabitur, cum Plato asserat aspectus huiusmodi filium Saturnum esse?⁹⁹

Nel primo, cioè Dio, non si può intendere che e' contempli, perchè questa è proprietà di natura intellettuale, della quale esso Dio è principio e causa. Però non si può chiamare Saturno, ma solo di lui s'intende questo, cioè l'esser principio d'ogni cosa; nel quale intelletto si includono dua cose. La prima è la supereminenza ed eccellenza sua, la quale ha ogni causa sopra el suo effetto, e per questo è chiamato Celio. [...] Alla prima mente angelica convengono più nomi, perchè è meno semplice che Dio e più diversità in lei si vede. [...] In questa mente si possono considerare tre operazione: una circa alle cose a sè superiore, l'altra circa se stessa, la terza circa alle cose a sè inferiore. La prima non è altro che convertirsi a contemplare el padre suo; e similmente la seconda non è altro che conoscere se stessa. L'ultima è volgersi alla produzione e cura di questo mondo sensibile che è da lei prodotto come dicemmo di sopra. [...] Per le prime due

98 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 162-163.

99 Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 341.

operazioni si chiamerà Saturno perchè l'una e l'altra è contemplazione; per la terza Giove.¹⁰⁰

La critica presuppone la sistemazione che della dottrina dei nomi Cielo, Saturno e Giove aveva dato Ficino: come già ricordato, le divinità significano il triplice sguardo dell'Intelletto e nella fattispecie Cielo è lo sguardo volto verso il primo Principio, da cui ha origine lo sviluppo e il compimento sostanziale dell'Intelletto, tanto che quest'ultimo può dirsi il figlio come hanno tramandato i *prisci* e Platone. La sistemazione picchiana sarebbe allora palesemente errata, poiché riserva a Dio il nome Cielo e attribuisce comunemente ai primi due sguardi dell'Intelletto - quello rivolto verso il primo Principio e quello che contempla se stesso - il nome di Saturno.

In conclusione, viene fatto di pensare che le critiche nei confronti di Giovanni Pico travalichino il semplice dissenso dottrinale e nascano anche da una certa acredine personale. Il livore si giustifica forse con le pesanti e davvero poco garbate disapprovazioni che il Mirandolano non ha mai lesinato al proprio maestro Ficino, o forse con il chiaro scopo di mettere in ombra la figura di Giovanni Pico e porsi come l'unico degno successore di Marsilio. Probabilmente le due cose insieme.

SIMONE FELLINA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

100 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., I, cap. 9, pp. 471-473.

ON THREE UNPUBLISHED LETTERS OF JOHANNES DE RAEY TO JOHANNES CLAUBERG*

ANDREA STRAZZONI

In the last years the interest in epistolary transmission of philosophical ideas has grown in a remarkable way, leading to massive projects of discovery, transcription and digitalization of letters from early modern age¹. The present study has a more limited purpose: focusing on the early dissemination of Cartesian ideas in Dutch academies, it aims to present a transcription and a commentary of three unpublished letters of the Dutch Cartesian philosopher Johannes de Raey (1620-1702), addressed to his former student and friend Johannes Clauberg (1622-1665). Mainly containing suggestions concerning the defence of Cartesian philosophy, these letters, dating back to 1651,

* I thank the anonymous referee and Erik-Jan Bos for the useful remarks on this paper.

1 This is the case of the research project *Networking the Republic of Letters, 1550-1750*, (www.culturesofknowledge.org), based in Oxford, and the website *Circulation of Knowledge and Learned Practices in the 17th-century Dutch Republic* (ckcc.huygens.knaw.nl), aimed to put light, mainly by means of digitalizations, on the correspondence networks in early modern age. Cf. also ERIK-JAN BOS, *Epistolarium Voetianum II*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» 79/1, 1999, pp. 39-73; ID., *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Proefschrift Universiteit Utrecht 2002; ID., *Two Unpublished Letters of René Descartes: On the Printing of the Meditations and the Groningen Affair*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 92, 2010, pp. 290-302; JEROEN VAN DE VEN, ERIK-JAN BOS, *Se Nihil Daturum – Descartes's Unpublished Judgement of Comenius's Pansophiae Prodromus (1639)*, «British Journal for the History of Philosophy» 12/3 (2004), pp. 369-386; *Communicating Observations in Early Modern Letters (1500-1675) - Epistolography and Epistemology in the Age of the Scientific Revolution*, ed. by Dirk van Miert, London-Turin, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore 2013.

1652 and 1661, bear witness of the existence of a certain cooperation in rebuking the critiques moved by Jacob Revius in his *Statera philosophiae cartesianae* (1650) and by Cyriacus Lentulus in his *Nova Renati Descartes sapientia* (1651), refuted in Clauberg's *Defensio cartesiana* (1652). Before addressing the contents of the letters, therefore, some remarks on the connections between De Raey and Clauberg are appropriate, and particularly concerning the dissemination of Cartesian ideas in the Low Countries, the strategies adopted by De Raey and Clauberg in order to ease the introduction of the new philosophy in the academy, and the criticisms moved by their adversaries.

EARLY CONTACTS AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

De Raey and Clauberg, to be counted among the first teachers of Cartesian philosophy, were active in Dutch and German universities since the late 1640s. De Raey, after having studied at Utrecht University under the guidance of Henricus Regius, graduated in arts and medicine at Leiden University in 1647, where he started his private teaching in 1648 and was allowed to provide public lectures and preside disputations in 1651². While officially commenting Aristotle's *Problemata* in his lectures and disputations, De Raey taught the basics of Cartesian physics by demonstrating their presence in the

2 De Raey started to privately teach Cartesian philosophy in 1647 or, more probably, in 1648, being then formally forbidden of teaching without the permission of University authorities, according to an act of the University Senate of 11th of June 1648: cf. PHILIP C. MOLHUYSEN (ed.), *Bronnen tot de Geschiednis der Leidsche Universiteit*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff 1918, vol. III, p. 11. This act followed a letter of Jacob Revius to University Curators of 8th of June 1648, where the theologian complained about De Raey's private teaching on metaphysics (*ibid.*, p. 15*).

works of Aristotle. This was aimed to support the acceptance of the new paradigm, seemingly more close to the original Aristotelian thought than that of the Scholastics. Eventually, his disputations *Ad Problemata Aristotelis* were later re-edited as his *Clavis philosophiae naturalis aristotelico-cartesiana* (1654), the most important treatise of his early philosophical career³. Johannes Clauberg, professor at the Herborn University since 1649, after having studied in Bremen, Groningen and Leiden, carried on a similar attempt in his *Defensio cartesiana* (1652) and *Logica vetus et nova* (1654, 1658). His *Defensio* being an answer to the attacks of Revius and Lentulus, in which Clauberg provided a specimen of Cartesian logic and philosophy, and his *Logica* a comprehensive development of such a specimen, Clauberg's aim was to give a scholastic form to Cartesian philosophy. First of all, through the development of a complete methodology to be adopted in discovery, interpretation and teaching, based on a combination of Scholastic logic with Descartes's method⁴. Whereas De Raey exposed Descartes's principles of physics hammering in their concordance with Aristotle's philosophy, Clauberg straightforwardly focused on

3 De Raey's exposition of Descartes's principles was concealed by his official task to provide a commentary of Aristotle's *Problemata*, since the teaching of Cartesian philosophy was still under the ban of 1647. In any case, the University Curators encouraged his exposition of Cartesian philosophy: cf. JOHANNES DE RAEY, *Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem, aristotelico-cartesiana*, Lugd. Batavor., ex officina Johannis et Danielis Elsevier 1654, *Epistola dedicatoria*, pp. XVI-XVII (unnumbered). Cf. ANDREA STRAZZONI, *La filosofia aristotelico-cartesiana di Johannes De Raey*, «Giornale critico della filosofia italiana» Settima serie - VII/1, 2011, pp. 107-132. On the relevant context, cf. PAUL DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris-Amsterdam-Londres-New York, Elsevier Publishing Company, 1954; THEO VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophers, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1992.

4 Cf. MASSIMILIANO SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique: la Logica vetus & nova de Johannes Clauberg*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 49, 2006, pp. 73-88; ID., *Johannes Clauberg: methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin 2011, pp. 197-268; ANDREA STRAZZONI, *A Logic to End Controversies: The Genesis of Clauberg's Logica Vetus et Nova*, «Journal of Early Modern Studies» II/2, 2013, pp. 123-149.

the actual exposition of a new, or novantique logic to be adopted in academic teaching. Both, however, shared the same needs and pursued the same goals: this being a consequence of the particular context of their activity but also of their close friendship.

According to the *Epistola dedicatoria* opening Clauberg's *Logica vetus et nova*, their first contacts took place in 1648, when Tobias Andreae – to whom Clauberg submitted the first draft of his *Ontosophia*, before to start his *grand tour* to France and England in 1646⁵ – suggested him to head to Leiden in order to have a better acquaintance with Cartesian philosophy, under the guidance of De Raey, the best teacher of the new philosophy even according to Descartes, as reported by Clauberg⁶. Called to Herborn University at the end of 1648, he matriculated at the University of Leiden in November of the same year and stayed there until the summer of 1649, as he started his teaching at Herborn University in September⁷. As stated in the *Epistola dedicatoria* opening Clauberg's *Physica* (1664), a thanksgiving to De Raey for having read his *Theoria corporum viventium* and *Corporis et animae coniunctio*⁸, De Raey provided him with teachings on physics and metaphysics from the end of

5 *Tobiae Andreae epistola*, p. 1 (unnumbered), in JOHANNES CLAUBERG, *Logica vetus et nova*, Amstelaedami, ex officina elzeviriana 1658 (1st ed. 1654); also in ID., *Opera omnia philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev 1691, p. 767 (unnumbered). His 1647 *Ontosophia*, actually, shows no traces of Cartesian philosophy: cf. SAVINI 2011, pp. 25-27.

6 CLAUBERG 1658, *Tobiae Andreae epistola*, p. 3 (unnumbered); CLAUBERG 1691, p. 767 (unnumbered).

7 Cf. *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae MDLXXV-MDCCCLXXV*, ed. by Willem Nikolaas Du Rieu, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff 1875, p. 391.

8 CLAUBERG 1664, *Johanni De Raei epistola*, p. 2 (unnumbered); CLAUBERG 1691, *Physica, Johanni De Raei epistola*, pp. 1-2 (unnumbered). The opinion of De Raey on Clauberg's texts can be found among the *Elogia ac iudicia* collected in Clauberg's *Opera*, containing the abstracts of two letters of De Raey to Clauberg. In the first letter, dated 11th of July 1664, De Raey praises his exposition of Descartes's theories, but criticizes Clauberg as having considered rarefaction – like Descartes did – as the cause of the circulation of blood, instead of hypothesizing the existence of a *vis pulsifica*: cf. CLAUBERG 1691, *Elogia ac iudicia*, p. 12 (unnumbered).

1648 until August 1649⁹. Along with Andreae, thus, De Raey is to be considered as one of his most important teachers, to whom Clauberg would submit also his *Paraphrasis in Meditationes* (1658) – as stated in a letter of De Raey included in Clauberg's posthumous *Opera*¹⁰ – and his *Logica vetus et nova* (1654), according to another letter of De Raey, addressed to Christoph Wittich and edited in his *Cogitata de interpretatione* (1692)¹¹. However, the first text of Clauberg De Raey dealt with was his *Defensio cartesiana*.

The *Defensio cartesiana* of Clauberg had a complex background, since the first critiques of Revius are to be traced back to February and March 1647, when he accused Descartes of Pelagianism in some disputation arising the Leiden crisis¹². Subsequently, the theologian Jacob Trigland accused Descartes

9 JOHANNES CLAUBERG, *Physica, quibus rerum corporearum vis et natura, mentis ad corpus relatae proprietates, denique corporis ac mentis arcta et admirabilis in homine coniunctio explicantur*, Amstelodami, apud Danielelem Elzevirium 1664, *Johanni De Raei epistola*, p. 1 (unnumbered); CLAUBERG 1691, *Physica, Johanni De Raei epistola*, p. 1 (unnumbered).

10 Dated 2nd of July 1658, in this letter De Raey praises Clauberg's *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes de prima philosophia* (1658) as adopting new words to convey the very concepts of Descartes: cf. CLAUBERG 1691, *Elogia ac iudicia*, p. 12 (unnumbered).

11 Dated 12th of August 1680, in this letter De Raey outlines the events pulling him to develop his theory concerning the distinction of vulgar and philosophical ways of thinking, aimed against the application of philosophy to theology and medicine and expounded in his *Cogitata*. De Raey writes that Clauberg submitted to him the text of his *Logica*, whose contents were taught by De Raey himself before he realized the importance of the distinction of the two kinds of knowledge, not maintained in Clauberg's novantique logic: cf. JOHANNES DE RAEY, *Cogitata de interpretatione*, Amstelaedami, apud Henricum Wetstenium 1692, pp. 658-659. A textual evidence from De Raey's *Pro vera metaphysica*, moreover, may suggest he could have in mind Clauberg's *Ontosophia* in criticizing Scholastic or vulgar metaphysics: «vulgaris metaphysica [...] pro obiecto assumit ens qua ens, in latissima acceptione sua, qua idem est, quod in communi sermone res dicitur», JOHANNES DE RAEY, *Clavis philosophiae naturalis aristotelico-cartesiana. Editio secunda*, Amstelodami, apud Danielelem Elsevirium 1677, p. 424. The misuse of metaphysical and logical concepts is criticized also in his *Specimen logicae interpretationis* (1669-1671), which deals, however, with the systematization of Franco Burgersdijk (cf. DE RAEY 1692, pp. 540-541). In his *Cogitata* De Raey defines the right meaning of “ens” – and of its main genera – as a second intention (*ibid.*, p. 201). His polemical target, however, is vague.

12 Cf. JACOBUS REVIUS, *Analectorum theologorum disputatio XXIII. De cognitione Dei, tertia*,

of blasphemy in March of the same year¹³. As Adriaan Heereboord was keeping Descartes informed, the Frenchman answered to these accusations with a defensive letter addressed to the Curators of the University of Leiden in May: nevertheless, a ban on Cartesian philosophy followed later in the same year. Moreover, at the end of the year De Raey himself attacked, during an inflamed disputation, the Aristotelian professor Adam Stuart¹⁴. The controversy went on through all 1648, when Heereboord attacked Revius and Stuart in his *Praefatio* to Descartes's *Notae in programma quoddam*¹⁵, and with the publication of Revius's *Methodi cartesianae consideratio theologica*¹⁶. In the following years, other texts appeared: Revius's *Statera philosophiae cartesianae* (1650) and *Nova Renati Descartes Sapientia* (1651)¹⁷ of Cyriacus Lentulus, professor at the university of Herborn.

Revius's *Consideratio* and *Statera* and Lentulus's *Sapientia* provide the philosophical and theological criticisms to Descartes's method, to be vindicated by Clauberg in his *Defensio*. Revius's *Consideratio* addresses Descartes's method in a broad sense, namely, Descartes's metaphysics as it is presented in

Lugduni Batavorum, apud heredes Johannis Nicolai a Dorp 1647, art. 13. On the Leiden crisis, cf. VERBEEK 1992, pp. 34-51.

13 Cf. JACOBUS TRIGLANDIUS, *Systema disputationum theologiarum in confessionem et apologiam Remonstrantium*, Lugduni Batavorum, ex officina B. et A. Elsevir 1650, p. 50.

14 Cf. ADRIAAN HEEREBOORD, *Selectarum ex philosophia disputationum volumen primum*, Lugduni Batavorum, apud F. Moiardum 1650, *Ad Curatores epistola*, pp. 70-90. Revius's *Statera* was an answer to Heereboord's *Epistola*.

15 Cf. RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. by Charles Adam, Paul Tannery, Paris, Cerf 1897-1913 (hereafter as "AT"), VIII-2, pp. 337-339. Actually, the *Praefatio* was anonymous.

16 JACOBUS REVIUS, *Methodi cartesianae consideratio theologica*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel 1648. Cf. AZA GOUDRIAAN, *Jacobus Revius: A Theological Examination of Cartesian Philosophy: Early Criticisms* (1647), Leiden, Brill 2002. In 1648 Revius published another text, not taken into account by Clauberg: JACOBUS REVIUS, *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam, calumniosae praefactionis in Notas Cartesianas auctore, ipsi aspersae sunt*, Lugduni Batavorum, apud heredes Johannis Nicolai a Dorp 1648.

17 CYRIACUS LENTULUS, *Nova Renati Des Cartes sapientia: faciliori quam antehac methodo detecta*, Herbornae Nassoviorum 1651.

the historical narration of his *Discourse de la méthode*. By dividing the method in eight stages – from Descartes's learning and examination of Scholastic knowledge up to the demonstrations of the existence of God – Revius aims to disclose the internal contradictions in Descartes's texts, as well as the inconsistencies with Reformed theology, through a commentary of Descartes's *Discours* and other texts. On the other hand, in his *Statera* Revius follows Heereboord's *Epistola* and is more concerned with the application of the synthetic method of mathematicians to metaphysics and theology, which Descartes carried on in the deductive rearrangement of his *Meditationes* in his answer to Mersenne's objections¹⁸, and to natural philosophy, where he used only hypotheses or false principles, contradicting Descartes's plan of a *pura mathesis*¹⁹. Such criticisms are maintained by Lentulus in his *Sapientia*, mainly concerning Descartes's apparent spurn of Scholastic logic. Lentulus blames Descartes for attempting to apply the method of mathematics to every discipline, with disregard of logic as a means for disputes, which Lentulus represents as a consistent theory of reasoning²⁰.

Eventually, in 1652 only the first part of Clauberg's *Defensio* saw the light. According to Clauberg his text had to be edited in two parts: the first, *exoterica maius*, concerning the Cartesian method or logic, which had to serve as an introduction to the more complex topics of Cartesian philosophy, as those treated in metaphysics. This had to be the object of Clauberg's planned *Defensio acroamatica*, which he never published: still, he devoted to Descartes's metaphysics his *Initiatio philosophi* (1655), likely to be considered as the con-

18 JACOBUS REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, ex officina Petri Lessen 1650, pp. 7-14; cf. AT VII, pp. 160-170.

19 REVIUS 1650, pp. 15-20

20 LENTULUS 1651, pp. 30-31, 50-58, 223-224

tinuation of his *Defensio*, and his *Exercitationes de cognitione Dei et nostri* (1656)²¹. Being a commentary of Descartes's *Discours de la méthode*, or the exoteric introduction to his philosophy, Clauberg's *Defensio* mainly focuses its sections I to III, avoiding any close enquiry on the metaphysical problems treated in section IV, and on Descartes's natural philosophy considered in section V and VI²². In fact, the *Defensio cartesiana* sets the ground for the comprehensive development of Cartesian logic expounded by Clauberg in his *Logica vetus et nova*, where the four rules of the method are integrated in syllogistic reasoning. The unedited letters of De Raey, actually, testify his role in the development of such defence, as well as the close connections between Clauberg and the Leiden Cartesians.

A JOINT DEFENCE

The three handwritten letters of De Raey to Clauberg are to be traced back to 1651, 1652 and 1661²³. The transcription of the first letter sounds as it fol-

21 JOHANNES CLAUBERG, *Initiatio Philosophi, sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum, ex officina A. Wyngaerden 1655; ID., *De cognitione Dei et nostri centum exercitationes*, Duisburg, ex officina Wyngaerden 1656.

22 Cf. chapter XXIII: «ad sectionis quintae initium. I. Cum in hac sectione physica tractentur, similes ob causas ad tres Principiorum libros physicos a nobis reservabuntur, ob quas ea quae in antecedente sectione proponuntur, ad Meditationes metaphysicas retulimus», JOHANNES CLAUBERG, *Defensio cartesiana, adversus Iacobum Revium [...] et Cyriacum Lentulum [...]: pars prior exoterica, in qua Renati Cartesii Dissertatio de methodo vindicatur, simul illustria cartesianae logicae et philosophiae specimina exhibentur*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1652, p. 251; CLAUBERG 1691, p. 1013. Chapters I to XVIII concern the method, or the first three sections of Descartes's *Discours*; chapters XIX to XXI concern Descartes's provisional ethics (section IV), chapter XXII concerns metaphysics (section V), and chapters XIII to XXX concern some paragraphs of sections V and VI, on physics and its method. The other chapters (XXXI to XXXVII) are about various arguments. On Clauberg's *Defensio*, cf. SAVINI 2011, pp. 117-139.

23 The first two letters are preserved at the Leiden University Library (Special Collections

lows:

[1] Amicissime Domine,

[2] Dici non potest quanta laetitia ego pariter atque Dominus Heidanus / affectus fuerim hisce diebus, per tactis gratissimis tuis literis quas prid[ie] Cal[endas] / Aug[usti] ad nos dabas. Probamus consilium vestrum de refutatione Staterae, idq[ue] ut quam/primum [5] exequimini suademus. Vellem mihi significasses qua methodo id efficien/dum censeas, breviterve per notulas vaga hominis vestigia praemendo, an vero uberiori sermone et viva magis methodo praecipuas tantum materias / a cavillis vindicando; quodcumque fiat, margaritae prociendae erunt porcis, / aut permiscendae saltem illorum sterquiliniis. Nosti quam multa conferenda tecum / haberem super hoc negotio, siquidem coram agere inter nos liceret. Cum / [10] Statera primum edita esset, levi cum attentione sed maiori fastidio eam perenni [?], visusque mihi tunc fui methodum aliquam concipere foeliciter ipsam refutandi. / Idque tunc temporis effectum etiam dedissem, nisi privatae rationes quae me et hanc / academiam spectant praecateris, obstitissent. Te vero nihil tale movere potest. / Methodo quidem aliqua sed non nimis accurate opus est. Mihi saltem nihil / magis obstaret in tali negotio, quam quod illustres illos et valde utiles humanae sapientiae thesauros, quos quamplurimos adeo turpiter conspirantes et inique / [15] aestimatos videmus in ista Statera, in tam impuro loco expendere adeoqu[e] non / pro dignitate tractare possem. Sed quid agas? Quando id quod volumus non / quatenus debemus id quod possumus. Sat[is] erit tam impotentis adversarii ferociam / atque auctoritatem non nihil refringi: quod nisi admodum fallor facile etiam praestabis. / Vellem methodum quam praeconcepisti mihi indicares si liceret per otium. Et, si / [20] nemine conscio fieri posset, non inconsultum foret scriptum tuum a me perlegi / priusquam typo mandaretur, non quod tua diffidam scientia, sed quod maiori quam / in aliis solet opus sit prudentia, rerumque multarum quae istos homines communemque / tangunt causam experientiae, quam tantum saltem me habere nosti, ut non/nulla forte quae vel scripta necessaria vel inutilia etiam essent adverterem. / [25] Propter instantias publicas privatasque lectiones, iam mihi multum otii non est. / Versor adhuc in praecognitis meis, quae problematum explicationi (in qua iamdudum / fui) praemittere necesse habui, per publicas disput[at]iones typi[s] divulgandas. Ter iam / disputavi: quatuor ad minimum restant theses de dictis praecognitis, quas ubi / omnes absolvere non exiguo nec inutili labore defunctus mihi videbor. Sci/re [30] etiam velim num ad metaphysicam multum digredi sit animus. Sufficeret forte / verba Triglandi pag. a citata ex professo expendi: in caeteris autem vestigia / autoris quantum id per leges methodi licebit sequi. Sed nimis longum foret in / praesentiarum me dimittere in hunc campum. Si grave tibi non fuerit, quam / primum certior fieri velim consiliorum tuorum, atque una scrupulos

(KL), BPL 293: B), the third one is at the Chicago University Library (Special Collections, Manuscripts, Frank Webster Jay Collection, 4816174).

aliquos, qui occur/rent [35] forte in istohoc labore, in literis proximis
consignatis videre; et experieris / reipsa, quam paratus sim non ad eos tantum
pro mea temeritate tibi eximendos sed / in quacunq̄ue alia re in posterum tibi
serviendum. Vale et salve cum Wittichio / tuo communi nostro bonaēque
causae amico ab eo qui ut semper fuit ita aeternum erit

Totus vester
Joannes de Raei

aliquae quaest. Theolog. [41] Vide num invenire possis locum Bezae qui in limine
libelli alicuius quo tractatur / in epistola dedicatoria ad Calvinum extat, et si-
gnifica num inveneris: dicitur illic etiam in necessa/riis fidem spectantibus du-
bitandum esse.

Petri Galatini de arcanis cathol. verit. Giphunii

The letter shows an annotation, apparently of Clauberg himself, aside to line
41: «aliquae quaest. Theolog.», as well as an additional line – written by the
same hand – below De Raey's postscript, mentioning Petrus Galatinus's *De
arcanis catholicae veritatis* (1518) and the name of the jurist Hubert van Giffen ,
followed by a brief quotation for personal use, whose conditions do not allow
a consistent transcription.

Beneath the letter:

An Hern Fredericus Mercs
tor auf dem Henmendet
in
Coln
Umb uber Siegen
Cito fortzubestellen ad Hern
Johan Clauberg philosophiae
professori celeberrimo
Herbornam

Clarissimo ac Celeberrimo viro
Domino Johanni Claubergio
philosophiae professori excellentissimo

Sent to Herborn, which Clauberg left in December 1651, this letter can be

dated back to August 1651, as it refers to a letter of Clauberg received on 31st of July (lines 3-4). Moreover, it mentions three disputations on Aristotle's *Problemata* (lines 28-29): actually, his first three disputations took place on 3rd and 17th of May, and on 14th of June 1651, according to the front pages of De Raey's disputations.

A brief commentary will make the comprehension of this document easier. The letter focuses on the answer to be given to Revius's *Statera philosophiae cartesianae*, published in late 1650²⁴. At first sight, it is likely that in summer 1651 Clauberg had not written his *Defensio* yet, since, according to De Raey's letter, Clauberg expounded to him his intentions to refute Revius's *Statera* (lines 1-4). This forthcoming answer is urged by De Raey and by the Cartesian theologian Abraham Heidanus (lines 4-5): hence, De Raey asks further information about the method Clauberg want to follow for such confutation (lines 5-7). Whether by following the arguments of Revius with a commentary («per notulas vaga hominis vestigia premendo»), or by discussing the main topics at stake with a more fruitful and brilliant discourse and method («uberiori sermone et viva magis methodo praecipuas materias [...] vindicando»), every refutation of Revius's *Statera* would be a confrontation with obtuse adversaries (lines 7-8), not being any need of a too detailed method to carry on such confutation (line 13). The overtones of the letter, actually, reveal De Raey's sincere contempt for the enemies of Descartes, to be dealt with only to vindicate his master. Still, De Raey reminds Clauberg that he would tell him many things on the refutation of Revius, if only they could talk in person (lines 8-9). In fact, as De Raey declares in lines 9 to 12, he started himself to think about a reply to Revius, being however prevented to carry on this pur-

24 Cf. REVIUS 1650, *Jacobo Triglandio epistola*, p. 2 (unnumbered): the letter is dated «V Kal. Octob.», the book was presumably published shortly thereafter.

pose by some private reasons concerning the university of Leiden (lines 13-16). Beyond any doubt, he refers to the 1647 prohibition of overtly treating Cartesian philosophy, and to the need to avoid any conflict with academic authorities by a direct attack on Revius. Such circumstances, on the other hand, did not affect Clauberg (line 12). In fact, those «illustres [...] et valde utiles humanae sapientiae thesauros, quos quamplurimos adeo turpiter conspirantes et inique aestimatos videmus in ista Statera» could be either Triglandius and other detractors of Descartes mentioned in Revius's *Statera* (since De Raey refers to «istos homines» in line 22), or the very contents of Descartes's philosophy, which are wrongly juxtaposed in order to show their apparent inconsistencies («turpiter conspirantes»), as Revius did all through his *Statera*. De Raey, indeed, could not weigh and treat those personalities or topics, «in tam impuro loco expendere adeoqu[e] non pro dignitate tractare possem», presumably referring to their analysis from a Cartesian point of view, as one can suggest in the light of the title of Revius's book²⁵. In any case, according to De Raey, their first concern had to be with the spurning of Revius's anger and authority, an easy task for Clauberg (lines 17-18).

The following lines reveal the actual cooperation between Clauberg and De Raey in drawing the *Defensio*, since De Raey asks his friend to be kept informed about the method he would choose and, suggesting secrecy («si nemine conscio fieri posset»), to read the proofs in advance (lines 19-21). Such communication, actually, was required by De Raey not because he was doubting Clauberg's competence, but as in such field an extraordinary prudence was required: «quod maiori quam in aliis solet opus sit prudentia». The communication of the proofs of Clauberg's *Defensio*, moreover, was required be-

25 «Statera philosophiae cartesianae, qua principiorum eius falsitas et dogmatum impunitas expenditur ac castigatur».

cause De Raey would like to know some of those arguments (no matter if these were irrelevant or necessary) concerning the theologians and the common cause of Clauberg and De Raey, as these involved De Raey himself, presumably in 1647 (lines 21-22): «quod [...] rerumque multarum quae istos homines communemque tangunt causam experientiae, quam tantum saltem me habere nosti, ut nonnulla forte quae vel scripta necessaria vel inutilia etiam essent adverterem». Indeed, in the following lines De Raey admits to be busy with his private lectures and public duties: above all, with his exacting *Disputationes ad Problemata Aristotelis* (lines 25-29). Therefore, he would not be able to be acquainted with all the contents of the forthcoming *Defensio*. In any case, De Raey would like to know whether Clauberg will pay consistent attention to metaphysics (lines 29-30), and suggests that it would suffice to carefully analyse only the words of Triglandius, apparently quoted in Clauberg's missing letter («verba Triglandi pag. α citata»²⁶), whereas in all the other topics it would be enough to follow the main line of Revius's arguments (lines 31-32). Actually, Clauberg's *Defensio* was not aimed to rebuke Triglandius's criticisms: so far, De Raey's suggestion did not result in the contents of Clauberg's book. Not willing to be lengthy on this matter, De Raey finally recommends Clauberg to keep him informed about his decisions in his next letters, with the due precautions (lines 32-35). In fact, De Raey stresses the importance of the secrecy of their cooperation, as he suggested Clauberg to send the proofs of his *Defensio* without informing anyone else (lines 19-20). Eventually, De Raey's concerns will be more clear in his second handwritten letter. He adds, nevertheless, that he is ready to dismiss such precautions

²⁶ There are no indications to identify De Raey's reference, since the unnumbered pages in Revius's *Statera* do not include any quotation from Triglandius's works. One can suggest, at most, that he was referring to something known by them both, as something yet discussed.

with regard to his friend, as well as to help him in every other matter (lines 35-37).

The last lines of the letter, besides De Raey's greetings to Christoph Wittich, colleague and friend of Clauberg in Herborn (lines 36-37), present more evidence of their cooperation in the refutation of Revius's *Statera*. In his postscript, De Raey draws Clauberg's attention on an *Epistola dedicatoria ad Calvinum* opening a short writing of Theodorus Beza, which De Raey could not accurately remember. In that *Epistola*, Beza recommended the use of doubt even in matters of faiths. Being the accusation of applying doubt to matter of faiths a leitmotif in Revius's works, De Raey found in the words of Calvin's fellow a striking sample of the use of doubt consistent with reformed theology. This passage was found by Clauberg in Beza's *Quaestionum et responsionum christianarum libellus*²⁷ (referred to as «aliquae quaest. Theolog.» in the remark aside to De Raey's postscript), and included in chapter IX of his *Defensio*²⁸. Such chapter concerns doubt as it is firstly faced in the second part of Descartes's *Discours*, in the light of the well known metaphor of the building of knowledge²⁹. Clauberg considers Descartes's effort to eradicate his beliefs

27 THEODORUS BEZA, *Volumen tractationum theologiarum, in quibus pleraque Christianae religionis dogmata adversus haereses nostris temporibus renovatas solide ex verbo Dei defenduntur*, Genevae, anchora Joannis Crispini 1570, pp. 669-307. Cf. *Io. C. epistola, ibid.*, p. 669.

28 «Ut autem Revio, Lentulo eorumque sociis Cartesio dubitationem exprobantibus os obturetur, producam locum Theodori Bezae, qui in quaestion. et responsion. christianarum Libelli dedicatio ad Io. C. ita scribit: *causam huic qualicunque scriptioni partim prae-buerunt amici, dum varia ex me percontatur, partim ipsemet de multis dubitando velut accersivi. Etsi enim illa academicorum ἀκαταληψία nostrae persuasioni ex diametro repugnans ex ecclesia prorsus explodenda est, et inanis curiositas valde reprehendenda: in hac tamen humani iudicii imbecillitate iudico, dubitare de rebus necessariis et utilibus non tantum licere, verum etiam oportere, modo eorum similes non simus, quod dicere consuevi semper quaerere ut nunquam inveniant. Si illum de rebus theologis dubitandi modum in Beza non carpunt, quid in Cartesio de rebus tantum philosophicis simili ratione dubitanti litem movent litigiosi?»
CLAUBERG 1691, p. 972. Italics by Clauberg.*

29 *Ibid.*, p. 964; cf. AT VI, p. 546.

and to replace them only with those put through an accurate examination. This effort is defended through the appeal to some authorities, aimed to show the consistency of Cartesian doubt with a moral life³⁰. Since Clauberg appeals to Heereboord, quoted through the *Statera* of Revius³¹ and to Plato, cited in his *Meno*³², Beza is the theological authoritative source on the use of doubt in matters of faith. Moreover, because the fourth part of Descartes's *Discours* – where Descartes considers metaphysical doubt – is barely addressed by Clauberg in chapter XXII of his *Defensio*, mostly concerning the application of geometrical method to metaphysics and the supposed development of a new theology by Descartes³³, De Raey's suggestion becomes the most relevant argument used by Clauberg to demonstrate the consistency of doubt with reformed theology.

VIOLATED LETTERS

The second handwritten letter of De Raey is dated 2nd/12th of November 1652, and sounds as it follows:

30 «Quis nescit, multos esse ecclesiarum pastores, multos theologos, qui in pluribus eiusmodi naturae tantum lumine dignoscendis controversiis vere scepticos agant, nihil unquam determinantes, semper incerti? Quod si tales viri excusantur [...] ecquis non Cartesium [...] ab omni crimine liberet?», CLAUBERG 1691, p. 972.

31 «Nec Aristotele eiusque interpretes aliud de dubitatione sensisse, egregie docuit Clariss. Heereboortius Disp. *περὶ ἀπορίας* quae nunc prima est in appendice Disputationum ex philosophia select. volum. primi, quam cum refutare Revius nulla ratione posset, in ista *Statera* pag. 246 eam elevat: mira metamorphosi Cartesium in Aristotelem transformat, et illius dubitationes huic conatur affricare, scilicet Heereboortius», *ibid.*, p. 971, cf. REVIUS 1650, p. 246. Revius refers to HEEREBOORD 1650, p. 376.

32 CLAUBERG 1691, p. 971, cf. PLATO, *Meno*, in *Divini Platonis opera omnia quae extant*, Marsilio Ficino interprete, Genevae, apud Franciscum le Preux 1590, pp. 16-17.

33 CLAUBERG 1691, pp. 1010-1012. The problem of doubt is briefly addressed in § 14 only.

[1] Amicissime Claubergi

[2] Binas a te accepi literas, unam mense sept[embris] alteram octobr[is] datam. Vidi/mus et obiter inspeximus librum Lentuli. Epistola quam addidit plus nocet / quam prodest illius causae. Quod sciam multas unquam literas nummo obsi/gnavi, [5] sed id factum proculdubio fuit a scelestis manibus posteaquam sigillum / meum perfregerant. Pro certo tibi affirmare possum omnes curatores causae / nostrae et philosophiae favere, ne ipsis quidem consulibus, qui hisce diebus electi / et inaugurati sunt, exceptis. Ab inimicis etiam apertis non est quod multum / metuamus: sed quod saepe tibi dixi, et ante eventum praesagi-vi, eos nempe, / [10] qui extant specie pro amicis habentur, vel imprudenter vel malitiose / causam hanc perdere posse, id quotidiana edoceor experientia. Bor-nio ex/traordinaria philosophiae professio cum stipendio 1000 flor[enis] oblata iam / fuit, sed spargit se conditionem accipere nolle nisi ordinarius creetur: / inter amicos nullum iam explorandae certaeque fidei habeo praeter Heidanum / [15] qui iam aliquoties in aurem mihi dixit, mea solius virtute me promo/veri debere, quod nosti quam arduum sit, cum maiora pluraq[ue] vidi[mu]s [?] / quam virtutibus premia proponi soleant. Scias tamen me magno animo / contra hunc torrentem niti, cum certe fiducia foeliciter tandem et cum / triumpho eluctandi. Doleo tuam et Andreae vicem quod rem habere / [20] cogamini cum tali philosophorum faece. Auctores tibi sumus ut pergas hie-me / in Acroamaticis: probo consilium de edendo textu cum defensione: / sed cave tibi a prolixitate. Si coram tecum agerem plura indicare possem. / Passim taedio passim occupationibus laboribusque multis abservitus necdum / inspexi ea quae de Digbaeo et Statera mones. Sed an tam suaves / [25] rosae peragien-dae [?] erunt tam impuris facilius porcisq[ue] obiiciendae? / Quatuor singulis diebus habeo collegia. Rev[erendus] Heidanus diu cum gras/sante febre con-flictatus fuit. Herebordius nonnihil a letargo suo exci/tatus per Bornaei vocatio-nem in febrem incidit quam lectione libri / Lentuli abegit. De libro Andreae eiu-sdem tecum sum opinionis. / [30] Obiit Scotanus.

[31]Vale cum C[hrist]o[pho]ro Witichio ab eo qui / totus vester est Joannes de Raei

[32]Raptissime 2/12 Nov[embris] 1652

Lugd[uni] Batav[orum]

Beneath the letter:

Viro Clarissimo
Celeberrimoque
Domino Joanni Claubergio
Philosophiae ac Theologiae

Professori dignissimo
tot
Duisborg an de Roer

This letter is in reply to two letters of Clauberg of September and October 1652 (line 2) and was written after the publication of the second main text addressed in Clauberg's *Defensio*, the *Nova Renati Descartes sapientia* of Cyriacus Lentulus, published in Herborn in 1651, as well as after Clauberg's *Defensio*³⁴. In this letter De Raey addresses some circumstances related to the publication of Lentulus's book. After declaring to have examined the book (lines 2-3), De Raey adds that the *Epistola* Lentulus attached to it – undoubtedly, his *Dedicatio curatoribus ac directoribus Academiarum Lugdunensis et Ultraiectina*³⁵ – would be detrimental to his own cause (lines 3-4). De Raey declares that his own correspondence had been violated: presumably referring to a previous letter of Clauberg, De Raey declares that he had never sealed his letters with a coin: this had been done by someone who broke the original seal (lines 4-6).

These lines can reveal the occasion of the publication of Lentulus's *Sapientia*, if compared with the very text of his *Dedicatio*. In such text, Lentulus mentions the diffusion of the “Cartesian poison” in Germany³⁶. As Clauberg was teaching in Herborn since the end of 1649, apparently without any problem, Lentulus seems to refer to a forthcoming overrun of the controversy on Cartesianism to Herborn: which would explode with the publication of

34 The *Praefatio* of Clauberg's *Defensio* is dated February 1652: CLAUBERG 1691, p. 941.

35 LENTULUS 1651, pp. 3-10.

36 «Renatum dico Des Cartes [...] Sententiarum eius peregrinantem adeo contempseram, apud Batavos cum degerem, ut ne paginam quidem liberorum contra eum scriptorum legere dignarer. Peregre deinde agens, de fama eius nihil audivi, nec inquirere curavi. Postquam vero e Gallia Narbonensi ab Illustrissimo Comite Nassoviae ad docendam politicam et historiarum usum Herbornam evocatus, Lugduni etiam turbatum esse cum indignatione percepi, et virus illud ulterius serpere, et venas Germaniae tentare animadverti», *ibid.*, pp. 7-8.

Clauberg's *Defensio*. This forthcoming publication, in fact, seems to have been foreseen by Lentulus through the violation of De Raey's correspondence. This can explain the urgency of Lentulus's writing, assessed in his *Dedicatio*, as well as the encouragement of his friends (probably, those of Leiden)³⁷. Indeed, Lentulus wrote his *Sapientia*, a bulk of commented quotations from Descartes's works (whereas Revius's *Statera* has a more consistent structure), in few weeks. De Raey himself, moreover, describes its appearance as something unexpected, «ante eventum» (line 9), precipitating the clash over Cartesian philosophy. As can be presumed from De Raey's words, the violation of his correspondence took place in Leiden, where he had some ambiguous friends, even if University Curators and city authorities (to which he would dedicate his *Clavis*) were supporting him (lines 6-8). Clauberg wrote his *Defensio*, as declared in the *Praefatio*, in order to answer to the accusations of Lentulus, who attacked him apparently without any reason³⁸, and under the suggestion of some friend of him³⁹. On the other hand, in his *Thekel hoc est levitas Defensionis cartesianae* (1653) Revius will accuse Clauberg for having been pulled by Leiden Cartesians to write his *Defensio*, since they could not

37 «Seposita meliorum meditationum cura, in castra Cartesii speculatum transii, animum-que simul cepi ac operae iudicavi, cursoria functione quid sentirem de famosi authoris opinionibus, chartae illinere. Quod paucarum septimanarum praecipitata scriptitandi opera factum. Cum vero moecenatibus meis et amicis visa essent non indigna luce, quanquam apud Batavos meliora aut edita esse aut edi posse credebam, ut qui et scribendi acumine pollerent, et hunc conflictum iam non novum haberent; cessi tamen in eorum, quibus negare nihil poteram, benevolam coactionem et pro veritate protegenda vel periculum famae subii. Famae vel a scribendi festinatione, vel ab adversariorum solita invehendi petulantia et obtrectandi libidine denigrandae», *ibid.*, pp. 8-9.

38 «Herbornae philosophiam tranquille docebam, cum Cyriacus Lentulus successibus invidens, professoribus plerisque insciis, librum prelo daret, hunc prae se ferentem titulum: *Nova Renati des Cartes sapientia* [...]. Me vero iam sub discipuli cartesiani, iam sub sectatoris Cartesii aliisque appellationibus, iam sub initialibus nominis mei et cognominis literis I. CL. immerito vellicatum esse deprehendo», CLAUBERG 1691, p. 939.

39 «Opportune igitur hortabantur amici atque instabant, ut eadem opera ab insultibus Iacobii Revii [...] philosophiam nostram liberarem», *ibid.*

attack Revius directly. This had been communicated to him in a letter of October 1651, before the appearance of Clauberg's *Defensio*⁴⁰. The contents of the two letters by De Raey demonstrate that Revius was somehow right, because it is true that De Raey urged Clauberg to answer Revius since he could not personally do this. Aware of this fact, Revius and Lentulus anticipated the publication of Clauberg's *Defensio* with the *Sapientia*. Also for this reason, De Raey suspected that his correspondence had been opened «a scelestis manibus». Already in his first letter De Raey recommended Clauberg to be cautious in communicating his thoughts. Whether De Raey's suspicions were valid or not, they testify the acrimony characterizing the debates on Cartesianism in the early 1650s.

From line 11, the letter concerns the criticisms to Revius and Lentulus, as well as some affairs related to Leiden University. De Raey announces that Henricus Bornius has become extraordinary professor⁴¹, and confirms his trust in Abraham Heidanus, his most faithful friend in Leiden, who revealed to De Raey his wish to have him appointed (lines 11-16). In fact, at that time De Raey did not have an official position in Leiden yet, being only allowed to

40 «Id fortasse coniciet e verbis ad me Herborna prescriptis Kal. Nov. 1651 ita autem habent: *philosophi cartesiani SCENAE AD TEMPUS INSERVIRE (haec enim sunt illorum verba) LUGDUNI decreverunt. Claubergium nostrum, VESTRI rogant, ut vel refutationem Revii, vel Lentuli urgeat: AB IPSIS ENIM HOC NON DEBERE*», JACOBUS REVIUS, *Thekel, hoc est levitas Defensionis cartesianae, quam Iohannes Claubergius Considerationi et Staterae Iacobi Revii opposuit*, Brielaë, Michael Feermans 1653, *In praefationem Claubergii*, pp. 2-3 (unnumbered). One can find an account of these reciprocal accusations, among the reasons of the publication of Lentulus's *Sapientia* and Clauberg's *Defensio*, in MASSIMILIANO SAVINI, *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces-Unies (1643-1665)*, Lecce: Conte 2004, pp. 164-170; SAVINI 2011, pp. 117-119.

41 This is stated in the *Resoluties van Curatoren* of 1652. He was entitled as *professor philosophiae extraordinarius* on 30th of August 1652 (when the Curators allowed De Raey to continue his public lecturing), and called to teaching on 20th of October: cf. MOLHUYSEN 1918, pp. 68-69. He became *professor ordinarius* – as he wished, according to De Raey's letter (line 13) – on 29th of October 1653 (MOLHUYSEN 1918, p. 71). Bornius lectured on ethics and De Raey on physics: *ibid.*, p. 76.

lecture on Aristotle's *Problemata*. He would become extraordinary professor only in 1653⁴². This explains his complaints on the difficulties in obtaining an official position, even if he was sure to finally succeed (line 16-19). After this digression, De Raey focuses on the polemics on Cartesianism again, by mentioning Tobias Andreae, who had been working on his reply to Revius's *Consideratio* since 1651, namely, his *Methodi cartesianae assertio*, to be published in 1653 and 1654⁴³. De Raey complains that Clauberg and Andreae have to deal with the scum of philosophers (lines 19-20): still, he suggests Clauberg to keep in writing the esoteric part of his *Defensio*, to be edited along with the first one (lines 20-21). The esoteric part, nevertheless, was never published. In any case, De Raey recommends Clauberg not to be lengthy (line 22): just as in his first letter, the Dutchman suggests to Clauberg not to devote too much

42 Cf. the *Resoluties van Curatoren* of Leiden University of 9th of February 1651, stating that De Raey could not use the title of “professor” (*ibid.*, p. 54), and of 10th of June 1653, stating his appointment as *professor philosophiae extraordinarius*, on a salary of 500 guildens (*ibid.*, p. 76).

43 TOBIAS ANDREAE, *Methodi cartesianae assertio, opposita Jacobi Revii Methodi cartesianae considerationi theologicae*, Groningae Frisiorum, typis Joannis Cölleni 1653; ID., *Pars secunda Assertionis methodi primaeque philosophiae cartesianae*, Groningae Frisiorum, typis Joannis Cölleni 1654. Cf. first part, *Praefatio*, pp. 58-59: «relicta igitur Clariss. Dn. Claubergio refutatione Statera, cui iam se accingisse intelligebam, Considerationem theologiam, si Dis placet, contra ea, quae vel maxime arroduntur in Methodo et Meditationibus directam, mihi convellendam sumpsi, et quidem re etiamnum Herbornae servente, mense septembri anni MDCLII, inter exordia lectionum et exercitorum academicorum, cum anno novo academico non resumptorum, omnia quae eo spectarent κατὰ πόδα persecutus, in chartam conieci. Nec tamen ad editionem festinavi, partim quod natura cunctantior in talibus, et genio a scribendis libris et in publico famae theatro me iactandi alienus, partim quod occupationes ordinariae otium non concederem nitide describendi aut ad praelum parandi concepta, nec quae festinanter admodum scripsissem, mente manum praecurrendo incitante, assequi legendo posset amanuensis meus; partim etiam quod mox resciscerem Herbornae eam causam iam conclamatam, et istos amicos meos, veritatis athletas, pro quibus satagebam, thuiscopyregensem vocationem secutos, iam eo commigrasse: mihi vero sufficeret interim optima conscientia, suo tempore cum veritate, temporis filia, satis omnibus eiusmodi opprobriis et contumeliis, liberanda, publiceque vindicanda». Andreae refers to the departure of Clauberg and Wittich from Herborn to Duisburg, at the end of 1651. On Andreae's *Assertio*, cf. SAVINI 2011, pp. 139-160.

zeal to the refutation of the criticisms to Descartes, and points out that he would tell him more if only they could meet (line 22). In fact, De Raey provides Clauberg only with the most general and necessary information: presumably, because of his worries regarding the secrecy of their cooperation, stressed also in the first letter.

A further similarity with the first letter is to be noticed in lines 22-25. Complaining his lack of time, De Raey informs his friend that he could not look at the note on Digby and Revius's *Statera*: however, paying efforts to such matters would be like casting pearls before swine (lines 23-25⁴⁴). Actually, Revius quotes Kenelm Digby's *Observations upon Religio medici* (1643) and *Two treatises* (1644)⁴⁵ in his *Statera*, in order to underline Descartes's merits for mathematics and his errors in metaphysics and theology⁴⁶, and to criticize his explication of the motion of the heart (because Digby is in favour of the *vis pulsifica*)⁴⁷ as well as his account of sense perception⁴⁸. Even if there are no direct means to identify the precise meaning of De Raey's remark, because the letters of Clauberg to De Raey are missing, another letter turns out to be of some help in interpreting this allusion to Digby. This letter, dated to 1664, is included in the *Elogia ac iudicia* of Clauberg's *Opera* and reports the opinion of De Raey on Clauberg's *Theoria corporum viventium* and *Corporis et animae co-*

44 Line 25 presents some difficulties in reading, as the sheet had been folded along it.

45 KENELM DIGBY, *Observations vpon Religio medici*, London, printed by R. C. for Daniel Frere 1643; ID., *Two treatises. In the one of which: the nature of bodies; in the other: the nature of mans soule; is looked into: in way of discovery, of the immortality of reasonable soules*, at Paris, printed by Gilles Blaisot 1644.

46 REVIUS 1650, pp. 9-10, quoting DIGBY 1644, «variis in locis», DIGBY 1643, p. 9.

47 REVIUS 1650, pp. 151-154, quoting DIGBY 1644, p. 233.

48 REVIUS 1650, pp. 160-165, quoting DIGBY 1644, pp. 277, 281. Clauberg will criticize the wanton use of the theories of followers and disciples in interpreting someone's texts, as those of Descartes: cf. his *Logica vetus et nova, pars III*, ch. XI, in CLAUBERG 1691, p. 859-860. Cf. STRAZZONI 2013, p. 143.

*niunctio*⁴⁹. Since De Raey criticizes, in this letter, Descartes's explanation of the motion of the heart, rejecting Harvey's *vis pulsifica* – which De Raey traces back to the muscular constitution of the heart – it seems plausible that this is the topic referred to by De Raey in his handwritten letter.

In finishing with his missive, De Raey informs Clauberg of some recent facts concerning his colleagues in Leiden: the illness of Heidanus, the death of the professor of law Bernardus Schotanus (lines 26-27, 30), and the positive reaction of Heereboord to Bornius's promotion, «a letargo suo excitatus», as well as whose fever, from which he recovered by reading Lentulus's *Sapientia* (lines 27-29). Clearly, De Raey refers to Heereboord's mental and bodily weakness, which impeded him to carry on academic duties since 1652⁵⁰. A last remark is for Andreae, on whose *Assertio* De Raey declares that he agrees with Clauberg (line 29): still, no information is available to put light on their opinion on the book. Like in his first letter, De Raey extends his greetings to Wittich (lines 31-32), who followed Clauberg to Duisburg and is to be considered as directly involved in the circle of Leiden Cartesians.

These two letters of De Raey testify the existence of a common, steady strategy in rebuking the critiques to Descartes's philosophy. Moreover, they allow the identification of those *amici* pulling Clauberg to attack Revius's *Consideratio* and *Statera*, namely, those Leiden Cartesians blamed by Revius in his *Thekel*: De Raey and Heidanus, whereas Heereboord seems not to have been directly involved. Wittich and Andreae also are attested by the letters as cooperating in the defence of Cartesian philosophy. Finally, the overtones of

49 «Non sine ratione dubitavi a multis annis, an hoc tempore sic recte dicatur pulsus cordis a sola sanguinis rarefactione pendere, uti id suo tempore dixit Cartesius: in oppositione ad facultatem pulsificam. Nam valde credibile est, cor etiam instar musculi moveri», CLAUBERG 1691, p. XII (unnumbered), *Elogia ac iudicia*. Cf. *supra*, n. 8.

50 Cf. MOLHUYSEN 1918, p. 60.

De Raey's letters and his cautious approach in keeping his contacts with Clauberg testify the highly critical phase of the debate on Cartesianism involving Leiden and Herborn universities. No evidences on their contacts and cooperation, actually, had to be left to Revius, Lentulus and to the other adversaries of Cartesian philosophy.

PASSING CRISES

Some radical differences can be noticed between these two letters and a third, preserved epistle of De Raey. Written on 3rd of May 1661, it only concerns academic affairs, being a recommendation letter for Clauberg to hire their common friend Petrus Hartzingius as professor of medicine and mathematics in Duisburg:

[1]Amicissime Domine

[2]cum nuper ad te scripseram epistolam illud, quo rogo an missam ante / plures septimanas acceperis pecuniam, invisebat me et amicos communes / alios, noster Hartzingius. Intellexi ab illo quid cogitatis de professi/one [5] mathematica. Quae valde probo et laudo. Propositum suum / et interiores cogitationes mihi aperuit, rogavitq[ue] ut consilio ipsum / iuvarem. Amstelodami nactus est occasionem optimam multum in / praxi medica proficiendi. Consilium igitur meum est quod probat / D. Hartzingius, ut a vestrae Academiae Curatoribus Matheseos et / [10] Med[icinae] prof[essor] designetur et vocetur: sed ea lege ut Amstelo/dami adhuc aliquo tempore liceat commorari. Si plures nomi/nari debeant, superfluunt duo illius amici intimi vobis noti. / Sed Hartzingius multa habet propter quae praeferrri possit. / Vale et salve plurimum ab eo qui tibi tuisque est addictissimus

J[ohanne]s de Raei

[15]Dabam Lugd[uni] Bat[avorum]

1661 3 Maji

Beneath the letter:

Mijn Heer
Mijn Heer Johannes Claubegius
SS. Theologiae en philos.
Doct. en prof.

Duisburg. Post.

No anger appears from the letter; moreover, no references to Wittich or to other Cartesians can be noticed. This testifies the mere private character of the letter. Such private character is also confirmed by its concerning some money sent by De Raey to Clauberg (lines 2-3). The rest of the letter is about Hartzingius, who visited De Raey and some of their common friends. In their meeting, Hartzingius informed De Raey about Clauberg's opinion on a professorship in mathematics at Duisburg University, and about his will to obtain it (lines 3-5). Hartzingius being skilled in medicine, De Raey suggests Clauberg to call him, through University Curators, as professor of mathematics and medicine, still allowing him to stay for some time in Amsterdam (lines 8-11). Also, De Raey recommends to Clauberg two unnamed friends of Hartzingius, if more positions would be opened in Duisburg. In any case, according to De Raey, Hartzingius was to be highly preferred for an appointment (lines 11-13).

This letter, besides testifying the more quiet milieu in which the communication took place, has some relevance in putting light on the life of Petrus Hartzingius. Born in Japan in 1633 or 1637 as the son of a trader from Antwerp and a Japanese woman, this young mathematician has been in a histori-

ographical querelle⁵¹, since he was reputed to have influenced Japanese mathematical thought in seventeenth and eighteenth century. However, more recent studies⁵² have shown that Hartzingius, even if born in Japan, had no further connections with this country, ending his days in Germany as a mining specialist. Some evidence can be collected on Hartzingius's *cursus studiorum*. The *Album studiosorum* of Leiden University lists three matriculation dates for Petrus Hartzingius Japonensis: on 29th of August 1654 as a 20 years old student of philosophy, on 28th August 1660 as a 22 years old student of medicine, and on 6th of May 1669 as a 31 years old student of medicine, *honoris causa*, this apparently being an honorary nomination as *studiosus*⁵³. Moreover, one can find the matriculation date of Hartzingius in the *Album studiosorum* of Duisburg University: «Petrus Hartzingius, Japonensis, anno aetatis 18. Accessit ex acad. Leidensi et nomen professus 1 Novembris, operam dedit hactenus mathesi, nunc dabit metaphysicae et physicae»⁵⁴. No official records about his graduations in arts and medicine, however, can be found. In any case, his being extremely skilled in mathematics is beyond any doubt: as he was praised by Frans van Schooten in his *Tractatus de concinnandis demonstrationibus geometricis ex calculo algebraico* (1661)⁵⁵. The name of Hartzingius, furthermore, can be

51 The whole history can be found in ALBRECHT HEEFFER, *Dutch Algebra and Arithmetic in Japan before the Meiji Restoration*, online publication, <http://logica.ugent.be/centrum/pre-prints/DutchArithmeticJapan.pdf> (last accessed on 30th of September 2013).

52 PETER VAN DER PAS, *Japanese Students of Mathematics at the University of Leiden during the Sakoku Period*, «Janus» 61, (1974), pp. 271-279; IWAO SEIICHI, *The life of Pieter Hartsinck, The Japanner (1637-1680) 'Grand-pupil' of Descartes*, «Transactions of the Asiatic Society of Japan» 20, 1985, pp. 145-167; ANDREAS BAUMANN, *Petrus Hartsingius Japonensis, A Critical Biography*, «Daigakuin Ronshu» 10, 1991, pp. 31-43.

53 Cf. *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae*, pp. 438, 483, 554.

54 Cf. *Duisburger Universitätsmatrikel 1652-1818*, Neuausgabe, 2. Edition Oktober 2004, ue-publico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=20541, reprising the *Album Studiosorum Universitatis Duisburgensis* (ms.). Information on Hartzingius can be found at sheet 19 of the manuscript.

55 Cf. FRANS VAN SCHOOTEN, *Tractatus de concinnandis demonstrationibus geometricis ex calculo algebraico*, Amstelaedami, apud Ludovicum et Danielem Elzevirios 1661, pp. 413-414.

found among the *Elogia ac iudicia* in Clauberg's *Opera omnia*, where he commends Clauberg's *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes de prima philosophia* (1658)⁵⁶. Hartzingius seems thus to have been highly appreciated at his time: this is confirmed by De Raey's recommendation, which concerns an appointment for a professorship in medicine and mathematics, apparently just after his graduation in medicine. Nonetheless, he did not obtain such position: as he started to work with a mining company, he entered at the service of the Duke of Brunswick-Lüneburg and died in Germany in 1680. The reasons of the missing of his appointment are unknown: having been Clauberg the rector of Duisburg University when the former School finally gained the Academic status in 1655, however, he could not guarantee Hartzingius's hiring.

HIDDEN INFLUENCES

The letters of De Raey offer substantial evidences on the involvement of De Raey in the development of Clauberg's *Defensio* and on the existence of a Cartesian network involving Dutch and German academies. In fact, these letters raise the problem of the actual influence of De Raey on the arguments of Clauberg's *Defensio*, and, by consequence, of the role of De Raey as his mentor. Such influence can be evaluated in the light of some similarities and crypto-quotations to De Raey's *Disputationes* and *Clavis* in Clauberg's *Defensio*,

⁵⁶ «Petrus Hartzingius Leida mense Aprili 1658: Paraphrasin tuam, ut par est, multi magni adstimunt et in coelum evehunt, multi dolent, quod tuum stylum Cartesii textu distinxeris; provectiones autem nexum et evidentiam rationem nonnihil prolixitate interrumpi quaeruntur; gratissimo tamen et lubentissimo ab omnibus, quos quidem ego novi, animo excipitur», CLAUBERG 1691, p. XII (unnumbered), *Elogia ac iudicia*.

whose missing reference can be explained in the light of the first two handwritten letters of De Raey. As Clauberg's *Defensio* was first published in 1652, before De Raey's *Clavis* (1654) but in the same months of his *Disputationes ad Problemata Aristotelis* (1651-1652), De Raey's *Clavis* is explicitly mentioned only in the posthumous edition of Clauberg's book, published in his 1691 *Opera omnia* by Theodor Schalbruch, who could examine the notes Clauberg added to the first editions of his books⁵⁷. Crypto-references and similarities, however, can be found in the 1652 edition of Clauberg's *Defensio*, in chapter XXXII to XXXIV, based on a series of four disputations concerning the causes of childish prejudices held by Clauberg in 1650 and 1651. The texts of such disputations, with the exception of the first one, are missing⁵⁸. The first disputation, moreover, was not included in Clauberg's *Defensio*, whose 1652 edition is thus the earliest document at our disposal.

Chapter XXXII of Clauberg's *Defensio* bears the title *De causis imperfectionum humanae mentis in rebus cognoscendis. De infantiae praeiudiciis dissertatio philosophica prima generalis*, and embodies two similarities with De Raey's *Oratio inauguralis de gradibus et vitiis notitiae vulgaris* and *Disputatio de praecognitis*, held on 25th of March and 3rd of May 1651 and included in De Raey's

57 Cf. CLAUBERG 1691, *Epistola typographi*.

58 JOHANNES CLAUBERG (*praes.*), JOHANNES-FRIEDRICH POSTHIUS (*resp.*), *De causis imperfectionum humanae mentis in rebus cognoscendis prima*, Herbornae Nassoviorum, Johann-Georg Mudersbach 1650. The text of this disputation can be found, with some variants, as the chapter I of the *Prolegomena* of Clauberg's *Logica vetus et nova* (2nd ed., 1658). Also the title of another disputation could be found; its text, however, seems to be missing: JOHANNES CLAUBERG (*praes.*), ISACCUS ENGEL (*resp.*), *Disputationum philosophicarum de causis imperfectionum mentis humanae in rebus cognoscendis quarta, de praeiudiciis infantiae tertia. In qua errores aliquot in cognoscendo et colendo Deo commisi, quatenus a praeiudiciis procedunt, deteguntur ac refutantur*, Herborn 1651. Cf. FRANCESCO TREVISANI, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, Franco Angeli 1992, pp. 53-58.

1654 *Clavis*⁵⁹. The reference to De Raey's *De praecognitiis* is made explicit in 1691 *Opera omnia* of Clauberg, and concerns the acquaintance of immaterial entities, like angels, through sensations as their signs⁶⁰. The consideration of sense data as signs, indeed, can be found also in De Raey's texts, where they are considered as signs of the actual modifications of extended substance, which can be properly conceived, however, only by mind alone⁶¹. The second similarity is to De Raey's *Oratio*. Since it is never made explicit by Clauberg, a parallel comparison may ease its acknowledgment:

«Etiam antiquae Ecclesiae patres non pauci, quorum e numero Lactantius imprimis fuit, praeiudicium de terrae planitie mordicus adeo tenuerunt, ut antipodas dari, id est, homines qui a contraria parte terrae adversa pedibus nostris calcent vestigia, et fabulo-

«Notum est, quot seculis ante detectum novum orbem terram esse planam nullosque habere antipodas creditum fuerit, atque tam pertinaciter ex sensuum praeiudiciis assertum, ut et ineptum, et ridiculum et fabulosum esse putaverint contrarium asserere. Et ut alii sen-

59 JOHANNES DE RAEY, *Oratio inauguralis de gradibus et vitiis notitiae vulgaris circa contemplat. naturae et officio philosophi circa eandem*, Lugduni Batavorum, ex officina Francisci Hackii 1651; ID., (*praes.*), CASPARUS TER HAAR (*resp.*), *Disputationum physicarum ad problemata Aristotelis prima, de praecognitiis in genere*, Lugduni Batavorum, e typographeo Francisci Hackii 1651, edited respectively at pp. 1-34 and 35-46 of DE RAEY 1654. The dates of De Raey's *Oratio* and disputations are provided in their front pages.

60 «47. Quoniam etiam a teneris de nulla re cogitare solebamus, nisi quae corporea sensuum organa prius movisset atque affecisset, *philosophi decantatum illud invenerunt*: nihil esse in intellectu quin prius fuerit in sensu. Hoc eo facilius fidem meruit, quod [...] ab infantiae praeiudiciis habemus, ut per similitudinem aut absentiam rei sub sensum cadentis quaelibet alia concipiamus. 48. Ac licet effatum suum postea falsum esse deprenderent, cum ad Deum animamque rationalem et similia sensum non afficientia mentem converterent, tamen ob inveteratam ita sentiendi consuetudinem malebant distinctiones mille excogitare, quam noxium axioma, in solis infantiae praeiudiciis fundatum, deserre: nempe ut illud etiam in sensu fuisse diceretur, cuius effectus, aut signum aut oppositum et c. in sensu fuit, quasi quia videre coelum dicor, iccirco Deum oculis videam, aut quia vox illa, angelus, aurem ferit, angelus in aure fuisse debeat putari, aut quia lucem conspicio, etiam tenebras cernam. *Conf. De Raei Clavis philos. natur. cap. de praecogn. seu princip. in genere, § 2*», CLAUBERG 1691, p. 1055: italics denotes a new insertion in respect to the edition of 1652: cf. CLAUBERG 1652, pp. 406-407.

61 DE RAEY 1654, pp. 35-36; cf. ID., *Disputatio de praecognitiis*, § 2.

sum et stultum esse pronunciant. Imo refert Aventinus, lib. 3. Histor. Bavar. Virgilium quendam, virum eruditum, et Episcopum Salaeburgensem, quod homines undique terrae globo circumfundi et conversis sive adversis inter se pedibus stare asseruisset, excommunicationis fulmen evitare haud potuisse. Zacharias enim pontifex ad Bonifacium Archiepiscopum, qui virum philosophum detulerat, scripsit, ut Virgilium, tanquam haereticum ab Ecclesia depelleret sacerdotioque deiiceret, nisi perver- sam doctrinam missam facere vellet. Tanta praeiudiciorum vis?», CLAUBERG 1652, p. 402; cf. CLAUBERG 1691, p. 1053.

suum errores, quibus per omnem aetatem assuescimus, ita hic etiam non imperitae tantum plebis, sed doctiorum etiam animos occupavit. Cumque rationibus stabiliri non posset terram nullos habere antipodas, vi ac consequentiis ex theologia petitis actum fuit, dictumque quod antipodibus inductis in terrarum orbem alius etiam induceretur Christus. Sic Virgilius Episcopus Salaeburgensis, qui pro concione huic errori contradixerat, a Bonifacio Episcopo Moguntino crimine impietatis accusatus, literisque a Zacharia pontifice impetratis damnatus sacerdotioque deiectus fuit. Tanta videlicet praeiudiciorum vis est», DE RAEY, *Oratio inauguralis de gradibus et vitiis notitiae vulgaris*, p. 21; cf. DE RAEY 1654, p. 23.

Other similarities between De Raey's and Clauberg's texts are to be found in the following chapter of Clauberg's *Defensio: De praeiudiciis infantiae dissertatio secunda, in qua universae physicae fundamentum ponitur, dum vera sententia de natura seu essentia rei corporeae a praeiudiciis vindicatur*. Like the previous and the following chapters, this also seems to be based on an academic disputation, which took place in Herborn in 1650 or 1651 and whose text and title are lost. The chapter contains Clauberg's critique to the Scholastic notion of material substance, conceived as something different from extension. Therefore, this is regarded as an accident: hence, Scholastics are considered by Clauberg like the dog of Aesop, as they cannot acknowledge the essence of material substance. Such argument and reference to the fable is present in De Raey's *Disputatio de natura materiae* (held on 17th of May 1651) and in the chapter *De*

natura corporis seu materiae of his *Clavis*⁶², which is openly mentioned by Clauberg in his posthumous *Defensio*⁶³. If in this case there is an explicit, even if posthumous, reference to De Raey, one can find other similarities with De Raey's works in chapter XXXIII of Clauberg's *Defensio*, being these never declared by Clauberg. These are with De Raey's *Oratio inauguralis de gradibus et vitiis notitiae vulgaris*, *Disputatio de natura materiae*, and *Clavis*. The source of these analogies seems to be §§ 4-5 of second part of Descartes's *Principia philosophiae*, concerning the notion of matter, the distinction of substance and extension, and the apparent rarefaction of bodies. The first of them concerns the notion of matter as this is defined as *longa, lata ac profunda*:

«Qualis vero extensio? In longum, latum et profundum, quam ex fluxu superficiei provenire cogitat geometra. Neque alia extensio sub cogitationem humanam [sic] cadit praeter eam quae in longitudine, latitudine et profunditate consistit», CLAUBERG 1652, p. 457, cf. CLAUBERG 1691, p. 1070; DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, § 4.

«Hanc vero materiam nihil aliud esse quam rem extensam, imo ipsammet illam indefinitam extensionem, quae in particularibus corporibus, certa quantitate, longitudine, latitudine et crassitie determinatur, certaue circumscribitur figura, per se manifestum est; [...] *manifestum est, nudam et solam in longum, latum ac profundum extensionem, totam materiae substantiam, quae Aristoteli ὀγκος και τὸ σῶμα moles seu corpus dicitur, constituere*», DE RAEY 1654, pp. 53-54, § 8; cf. ID., *Disputatio de natura materiae*, ch. IX; ARISTOTLE,

62 Cf. DE RAEY 1654, pp. 54-55, § 9. Cf. ID. (*praes.*), PETRUS VAN STAVEREN (*resp.*), *Disputationum physicarum ad problemata Aristotelis secunda de natura materiae*, Lugduni Batavorum, e typographeo Francisci Hackii 1651, § 10.

63 «Dicam quod res est: habent verum substantiae corporeae conceptum, quo extensionem apprehendunt, sed eam deserunt tanquam ignobile accidens (nam qualitates multoque magis formas substantiales quantitati praeferunt) *stabilius* aliud et solidius et essentielle magis [...] expetentes, similes cani aesopico, qui carnem ore ferebat; sed umbram captans non modo nihil novi acquisivist, verum etiam illud quod habebat perdidit. *Vid. De Raei Clav. phil. natur. cap. de natura corporis art. IX*», CLAUBERG 1691, p. 1070; italics denotes a new insertion in respect to the edition of 1652: cf. CLAUBERG 1652, p. 460.

Physica, IV, 8, 216b 4-12. Italics denotes a new insertion in respect to De Raey's 1651 *Disputatio de natura materiae*.

Another similarity concerns the acquaintance of the essence of the body through abstraction, whose use is suggested both by Clauberg and by De Raey in his *Disputatio de natura materiae*:

«Quid ergo remanet prae caeteris positivi atque absoluti? Extensio: extensio est quae essentiam corporis constituit, quae sola a corpore divelli nequit», CLAUBERG 1652, p. 457.

«Motus abest, figura, situs, locus, magnitudo, ablata sunt raritas, densitas, longitudo, latitudo, profunditas, denique omnia desunt quae a Deo materiali substantiae fuerunt attributa [...] quid concipiant? [...] si aliquid est, praeter confusum substantiae incoporeae conceptum [...] nihil esse potest», *ibid.*, p. 460; cf. CLAUBERG 1691, pp. 1069-1070; DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, § 4.

«si haec non esset substantia, quae alia esset, fugeret nos. Demptis enim (hoc est, revera separatis, aut cogitatione saltem sepositis) caeteris [...] nihil aliud remanere videtur, praeter materiem nempe, quae formis illis et accidentibus, quae tolli ab ea possunt, subiecta est», DE RAEY 1654, p. 53, cf. ID. *Disputatio de natura materiae*, § 9; italics denotes a quotation from ARISTOTLE, *Metaphysica*, VII, 3, 1029a 10-12.

«Quid vero tandem est, quod nec quid, nec quale, nec quantum est [...]. Quae absoluta et positiva eius essentia est? si primae aetatis praeiudicia ac errores vulgi consulamus, pro nihilo id habebimus. Tolle enim a corporibus duritiem, gravitatem, calorem, colorem, similiaque sensibilia accidentia, et experire, annon pueri et multi etiam maturae aetatis homines iudicaturi sint, istis sublatis, nihil superesse», DE RAEY 1654, p. 52, cf. ID. *Disputatio de natura materiae*, § 8.

The next similarity stands on the use of another metaphor from Aesop's

fables, and concerns De Raey's *Oratio*:

«Sed adhuc videtur nominibus conceptus ille corporis nimis esse mathematicus, nimis abstractus, vellent physicum quid magis reale et substantiale. [...] Quid ergo restat nisi ut manus dent adversarii, et extensionem pro vera corporis essentia agnoscant? Putantne, sicut vulpes elusa a ciconia, se lambere vas vitreum, pul-tem non attingere? Habent pul-tem, qua saturari possunt ac debent, refrenent aliquando cupiditates immodicas, quod appetant reliquum est nihil, omnia enumeravi, omnia ordine perlustravi, inveni tandem extensionem, eam realem, susbtantialem, denique essentiam corporis esse contendo», CLAUBERG 1652, p. 458, cf. CLAUBERG 1691, p. 1070.

«Quid aliud erit externas istas formas novisse, quam vitrum lambere cum vulpe et pul-tem non attingere? [...] vero cortex ille externorum accidentium, cui rerum corporearum medulla maximaeque naturae delitiae includuntur, non ulli sensui est pervius, neque ut vulpi pul-tem ita nobis naturae medullam prius degustasse contigit, verum primae aetatis cogitationes totae occupatae fuerunt in externo tantum cortice lambendo. [...] Omnes illae sensuum perceptiones, quibus in lambendo utimur, [...] nos avocant ab intimis naturae penetralibus», DE RAEY 1654, p. 26, cf. ID. *Oratio de gradibus et vitiis notitiae vulgaris*, 1651, p. 24.

Since this metaphor is used to illustrate two different kinds of errors, and the same metaphor is used by Anton Deusing with regard to the use of senses and reason in physics in his *Oratio de recta philosophiae naturalis conquirendae methodo* (1639, 1644), this text seems to be De Raey's source⁶⁴. However, one cannot exclude an influence from Clauberg. A last similarity concerns a critique to rarefaction as a proof against the Cartesian notion of matter, and can be found in De Raey's *Oratio*:

⁶⁴ Cf. ANTON DEUSING, *Oratio de recta philosophiae naturalis conquirendae methodo*, in ID., *Naturae theatrum universale*, Hardervici, apud Nicolaum a Wieringen 1644, p. 12.

«Verum enimvero, nondum id ef-
fecimus ut quiescant adversarii,
quin potius a categoriis, tanquam
e vestibulo philosophiae suae de-
pulsus ad naturalis scientiae castra
se recipiunt, ut physicae nostrae
fundamentum evertant, e physi-
ca petitis armis pugnaturi. Ob-
stendunt igitur rarefactionis et
condensationis experimenta. Si
substantiae materialis, inquam,
essentia in extensione consisteret,
qui fieri posset, ut corpus aliquod
absque novae materiae appositio-
ne plus extensionis acquireret?
[...] Variatur igitur et mutatur ex-
tensio, substantia manet eadem,
neque proinde substantia est ex-
tensio», CLAUBERG 1652, pp. 460-
461, cf. CLAUBERG 1691, p. 107 1;
DESCARTES, *Principia philosophiae*,
II, § 5.

«Ubi corpus aliquod expanditur et
maius fit, nihil ipsi accedere, ubi ad
minorem contrahitur quantitatem,
nihil ipsi recedere putamus, quo-
ties id oculis corporeis non fit con-
spicuum; et quicquid in auras ab-
sensumque omnem effugit, id ex
rerum etiam natura abiisse ac pror-
sus evanuisse nobis persuademus»,
DE RAEY 1654, p. 28, cf. ID. *Oratio de
gradibus et vitiis notitiae vulgaris*,
1651, p. 25.

De Raey's *Clavis*, finally, is mentioned by Clauberg in chapter XXXIV of his *Defensio, De praeiudiciis infantiae dissertatio tertia, in qua errores aliquot in cognoscendo et colendo Deo commissi, quatenus a praeiudiciis procedunt, deteguntur ac refutantur*. This is the last chapter of his *Defensio* devoted to childish prejudices, and it is based on a disputation held by Clauberg in 1651⁶⁵. De Raey accounts in his *Clavis* for the sources of idolatry from a philosophical point of view, showing that pantheism and the anthropomorphic notion of God come from the use of senses in the acknowledgement of the idea of God. One can find similar arguments in Clauberg's *Defensio*⁶⁶. De Raey's *Clavis* is mentioned

⁶⁵ His *Disputationum philosophicarum de causis imperfectionum mentis humanae in rebus cognoscendis quarta, de praeiudiciis infantiae tertia. In qua errores aliquot in cognoscendo et colendo Deo commissi, quatenus a praeiudiciis procedunt, dereguntur ac refutantur*. Text is missing.

⁶⁶ CLAUBERG 1652, pp. 516-518, §§ 7-11; CLAUBERG 1691, pp. 1086-1087, §§ 7-11; DE RAEY 1654, pp. 91-93.

three times in this chapter, in the 1691 edition of Clauberg's *Defensio*: references are to the second and third section of the chapter *De origine motus*, based on De Raey's *Disputatio de origine motus secunda* and *tertia*, held on 9th and 13th December of 1651. Undoubtedly, Clauberg's text appeared before De Raey's disputations: indeed, some of the arguments referred to by Clauberg can be found only in De Raey's 1654 *Clavis*, whereas they are missing in his 1651 disputations. Both Clauberg's and De Raey's texts present an historical overview of the history of the idolatrous notion of God: namely, of the belief in the corporeal nature of God. Clauberg mentions the Hebrews, the Manichaeans and the Stoics as the main sects concerned with a materialist understanding of God⁶⁷. In his *Clavis* – but not in his 1651 disputations – De Raey mentions Noah as having spread the right, revealed notion of God. Still, such notion had been forgotten in favour of some form of Manichaeism. Only the Hebrews, actually, kept the notion of a transcendental God⁶⁸. This exception in the history of ancient world is mentioned through Clauberg's reference to De Raey's *Clavis*⁶⁹: however, it cannot be found in his 1651 disputation. It seems beyond any doubt that De Raey was influenced by Clauberg in outlining a short history of idolatry, as well as in providing a Cartesian explanation for it. In fact, in paragraph 13 to 17 of the same chapter, Clauberg acknowledges the specific cause of the belief in the divinity of orbs in the prejudice of their beauty and perfection. The same argument can be found in De Raey's *De Aristotele et aristotelicis* (1669), published along with the second

67 CLAUBERG 1652, pp. 516-518, §§ 7-10; CLAUBERG 1691, pp. 1086-1087, §§ 7-10.

68 DE RAEY 1654, pp. 92-93.

69 «Verum non stoïci modo aliique ante memorati corporeum Deum conceperunt, sed universus pene terrarum orbis, paucis exceptis qui e puriori divinae revelationis fonte biberunt, propter similem adorandum numen imaginandi modum foedissima inundatus fuit idolatria. *Conf. De Raey Clavis phil. nat. cap. de orig. motus § 6*», CLAUBERG 1691, p. 1087, italics denotes a new insertion in respect to CLAUBERG 1652, p. 518.

edition of his *Clavis*, of which it summarizes most part of its contents⁷⁰. Such similarity is close to another explicit reference of Clauberg to De Raey⁷¹, as they both quote Aristotle's *De coelo*, where orbs are defined as living and divine having a round shape and incessantly moving⁷². In this case, however, the quotation is present in De Raey's *Disputatio de origine motus secunda*. In addition, one can notice a last, common element in the history of idolatry, to be found in another reference to the third section of the chapter *De origine motus* of De Raey's *Clavis*. As this reference concerns Anaxagoras, who acknowledged the purely natural being of the sun and was accused of atheism by Athenians⁷³, the lines mentioned by Clauberg can be found in De Raey's *Clavis*⁷⁴ but not in his 1651 *Disputatio de origine motus tertia*, since this does not contain De Raey's history of idolatry.

In sum, the similarities present in chapter XXXIV of Clauberg's *Defensio* with De Raey's texts demonstrate a clear influence of Clauberg on De Raey. Whereas in the previous chapters references and similarities can testify a mutual influence, this is not the case of the considerations on idolatry. This very case can suggest that also the previous disputations of Clauberg influenced

70 CLAUBERG 1652, pp. 519-521, CLAUBERG 1691, pp. 1087-1088; DE RAEY 1677, pp. 209-210.

71 «Et ne vulgares modo animas huic supersitioni implicitas fuisse putes, vide quid sentiat [...] Aristoteles lib. 2 de Coelo cap. 3 "unumquodque eorum, quorum est opus, id est operis causa: Dei vero operatio immortalitas est. Hoc autem est perpetua vita, quare Deo perpetuum inesse motum, necesse est. Cum vero coelum sit tale (est enim corpus quoddam divinum) eo corpus habet rotundum, quod natura semper in orbe movetur". (Vide etiam De Raei Clav. phil. nat. sect. 2 de orig. motus thes. 11 [...])», CLAUBERG 1691, p. 1088. Italics denotes a new insertion in respect to CLAUBERG 1652, pp. 522-523.

72 DE RAEY 1654, pp. 79-80. Cf. ID. (*praes.*), GUALTERUS MIRKINIUS (*resp.*), *Disputationum physicarum ad problemata Aristotelis tertiae de origine motus, pars secunda*, Lugduni Batavorum, e typographeo Francisci Hackii 1651, § 11; ARISTOTLE, *De coelo*, 286a 8-12.

73 «Athenienses Anaxagoram Clazomenium capitis fere damnassent, ideo quod solem, quem pro Deo colebant, dixissent [...] candentem laminam, sive potius [...] globum igneum. [...] Vide [...] De Raei Clav. philos. natur. sect. 3 de orig. motus § 5», CLAUBERG 1691, p. 1089. Italics denotes a new insertion in respect to CLAUBERG 1652, p. 525.

74 DE RAEY 1654, p. 89.

the contents of De Raey's texts. Still, the lack of the original texts of Clauberg's disputations does not exclude later interpolations by Clauberg in his *Defensio*, as the result of their discussion or even of De Raey's personal notes on the proofs of Clauberg's *Defensio* – which De Raey required in his first letter. In any case, such similarities concern some chapters of Clauberg's *Defensio* not directly aimed to rebuke Revius's criticism. Whether being Clauberg a source for De Raey or *vice versa*, however, De Raey's texts were considered by Clauberg as a source of clarifications for his *Defensio*. Still, no references to De Raey's texts are present in the first edition of *Defensio*, nor this is mentioned in De Raey's *Clavis*: this, actually, can to be explained in the light of the secrecy to be kept on their cooperation. Eventually, the first explicit reference to De Raey can be found in Clauberg's *Initiatio* (1655), where Clauberg refers to De Raey's theory of intellectual *praecognita*, expounded in his *Clavis*, on which physics is to be based⁷⁵.

PERSPECTIVES ON RESEARCH SOURCES

Few further conclusions can be drawn from the three here published letters and from the textual concordances of *Clavis* and *Defensio*. Eventually, by them one can recognize De Raey's close cooperation with Clauberg in 1651 and 1652, which saw the involvement of Wittich, Heidanus and Andreae as well.

⁷⁵ «Observationes et experimenta sensuum toti philosophiae non praestruimus, sed physicae aliisque particularibus disciplinis reservamus. [...] Et quidem experientiae aliquem omnino locum inter praecognita physica damus, sed longe potiorum damus rationi atque intelligentiae, quae de re consulatur Clariss. D. de Raei in Clavi philosophiae naturalis pag. 41 et seqq.», JOHANNES CLAUBERG, *Initiatio philosophi, sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum et Duisburgi Clivorum, ex officina Adriani Wyngaerden 1655, pp. 428-429; CLAUBERG 1691, p. 1214.

Nevertheless, these texts do not offer clear evidences on the actual influence of De Raey on the overall strategy followed by Clauberg in his *Defensio* and then in his *Logica*, where he aims to integrate syllogistics with Descartes's method. The conciliative attitude of De Raey could have some influence on Clauberg's philosophy: however, whereas De Raey expounded, in his *Clavis*, a concordance of old and new physics by interpreting few phrases of Aristotle in the light of Descartes's principles, Clauberg developed a more consistent integration of old and new paradigm in logic. The novantique logic, thus, seems to have been independently developed by Clauberg, looking for a reformation of academic teaching since the years he spent in Groningen. On the other hand, in his *Unterschied zwischen der cartesianischer und der sonst in Schulen gebraeuchlicher Philosophie* (1657), later translated and edited as *Differentia inter cartesianam et alias in scholis usitatam philosophiam* (1679), De Raey's *Clavis* is mentioned as Clauberg stresses the differences between Cartesian and Scholastic philosophy, whereas one can recognize some similarities between the genuine thought of Aristotle and Descartes's⁷⁶. This was the very philosophical strategy pursued by De Raey: thus, a direct influence of De Raey is to be recognized in Clauberg's later *Differentia* rather than in his *Defensio*, whose similarities with De Raey's texts do not concern the main line of Clauberg's arguments⁷⁷. Ultimately, these unedited materials allow us to argue for a relation between De Raey and Clauberg more on par than the ac-

76 «Unum adhuc serio lectori inculcandum me cartesianam philosophiam scholasticae opposuisse non vero aristotelicae, qualis illa in se et per se est [...] siquidem demonstrari potest hanc in multis capitibus cum cartesiana magis quam cum scholastica concordare quod excellentissimus philosophus Johannes de Raey in Clave philosophiae naturalis bonam partem ostendit», JOHANNES CLAUBERG, *Differentia inter cartesianam et alias in scholis usitatam philosophiam*, Berolini, apud Rupertum Völckern 1679-1680, p. 43. Cf. ID., *Unterschied zwischen der cartesianischer und der sonst in Schulen gebraeuchlicher Philosophie*, Duisburg am Rhein, bei Adryan Wyngarten 1657, p. 65; CLAUBERG 1691, p. 1234.

77 *Supra*, n. 22.

knowledgements present in the *Epistolae dedicatariae* opening Clauberg's *Logica* and *Physica* suggest⁷⁸. Clauberg came to Leiden after having already published his *Ontosophia* (1647) and only in order to finalize his acknowledgment of Cartesian philosophy. If he submitted to De Raey all his major works, these were independently developed by Clauberg. Actually, the discovery and the analysis of further letters could allow a more deep analysis of their relations and influences: the present edition of De Raey's letters, in fact, demonstrates the essential value of the analysis of unedited correspondence in the history of early modern philosophy.

ANDREA STRAZZONI

ERASMUS UNIVERSITY, ROTTERDAM

⁷⁸ *Supra*, nn. 6, 10.

DUTCH PHILOSOPHY DURING THE HEYDAY OF LIBERALISM (1848-1870)

OPZOOMER AND BURGER JR. DEVOTEES OF SPINOZA

HENRI KROP

INTRODUCTION

The year 1848 is an important watershed in Dutch history. The political reforms proposed by the leading liberal statesman J.R. Thorbecke (1798-1872) and accepted by king William II for fear of the violence of the European revolutions, finally dismantled the old oligarchic regime that the new monarchy had inherited from the ancient Dutch Republic (1579-1795). Both advocates and opponents saw in the new liberal constitution of Thorbecke the spirit of the Enlightenment and the French revolution at work. In this manner the Restoration Era ended and the period of liberal dominance both in political and cultural life came about. The rule of liberalism lasted till about 1870 when confessional parties gradually contested the liberal supremacy and the rise of Neo-Kantianism at the Dutch universities caused the downfall of positivism and broke its philosophical backbone. However, positivism was not the indispensable counterpart of liberalism.

In *De lage landen (1780-1980)* the Groningen historian E.H. Kossmann observed that the political victory of liberalism was preceded by and linked with a literary and cultural reform¹. In 1837 the writers Potgieter and Bakhuizen van den Brink established a general cultural journal, which they called *De gids* (The Guide). In the name of 'Truth and Beauty' they declared war upon the vested cultural and social interests. Only a merciless and impartial criticism would purify Dutch culture and in this manner it would regain the magnificence of the 17th century Golden Age. Their example was adopted in 1840 by the young Franeker professor of theology J.H. Scholten who in his inaugural address caused a great stir by openly declaring that whenever science and Reformed doctrine are in conflict traditional Faith has to yield. In 1846 the new Utrecht professor of philosophy pleaded the cause of cultural reform even more vehemently. In his inaugural address *De wijsbegeerte den mensch met zigzelven verzoenende* (Philosophy reconciling man with himself) - revolutionary also by being the first address delivered at a Dutch university not in Latin, but in Dutch - he called philosophy the only means to disclose the Truth about God and nature and end man's inner conflicts and thus lead mankind to real happiness.

By dealing with Opzoomer and his friend Burger I would like to argue in this paper that Spinoza's philosophy played an important part in developing a liberal *Weltanschauung* appropriate for modern man. Theologians were the first who became aware of Spinoza's transforming potential. It is telling that the first traces of 19th century Dutch Spinozism can be found in the theological dissertation of Johannes van Vloten (1818-1883), who from the 1860s onwards became the great pamphleteer of Spinozism and was instrumental

1 ERNST H. KOSSMANN, *De lage landen (1780-1980), twee eeuwen Nederland en België*, I, Amsterdam, Elsevier 1986, p. 162.

in the erection of a public statute of Spinoza at The Hague in 1880. In the concluding propositions of this thesis proposition 23 quotes *Ethics* 5p24, which intimately links the study of nature with theology and proposition 21 applauds Strauss's view of the relation between Schleiermacher and Spinoza. It runs as follows - the first five words of the sentence are in academic Latin the rest in German quoting Strauss - : «with good reason Strauss writes that “all the principles of the first part of Schleiermacher's *Glaubenslehre* are only intelligible if they are retranslated into the formulas of Spinoza, from which they have been taken”»². Although at the end of the 1840s Van Vloten broke with the Church and soon afterwards with Christianity, because it had accomplished its mission towards humanity, in line with Schleiermacher his fellow liberals continued to consider themselves to be 'Christians'. The essential message of Christ, if demystified, would be in full harmony with Spinozism. By underlining the obsolescence of Christianity, I would like to argue, Van Vloten forms an exception during the liberal Era³. Actually Van Vloten himself realised that he was an outsider, because in the dedication to Jacobus Moleschott of the first edition of his Spinoza study (1864), he refers to an approving letter sent to him by the great 19th century materialist and biologist after the publication of *Aanteekeningen op Mr. Opzoomers (Krauziaansche) Beoordeling van Prof. Scholten* (1846), a critical review of the debate between the Utrecht philosophy and Leiden theology professor. The scientist predicted the scholar would find «little approval and even far less support among the Dutch public». In the course of the years, according to

2 JOHANNES VAN VLOTEN, *Specimen academicum inaugurale continens quaestionum paulinarum caput unum*, Leiden 1843, pp. 47, 46.

3 On Van Vloten's Spinozism, WIEP VAN BUNGE, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill 2012 (Brill studies in intellectual history, 215), pp. 159-169.

Van Vloten, these predictions fully came true⁴.

In 2000 Siebe Thissen published his thesis on 19th century Dutch Spinozism. He argued that the first upsurge of interest occurred in Masonic circles. In the 1850s the second edition of Berthold Auerbach's Spinoza novel, *Spinoza, ein Denkerleben*, translated into Dutch, made a considerable impact, and the 'poetic Spinozism' of Franz Junghuhn gained some popularity in circles of 'amateur' philosophers. The example of Opzoomer demonstrates that already in the 1840s an intense interest in Spinoza had developed in academic circles. Although Thissen maintained that the interest in Spinoza formed a short interlude in the intellectual development of the Utrecht professor and that from the 1850s onwards he rejected Spinozism due to its speculative nature, I would like to argue that the positivist Opzoomer remained just as interested in the 17th century philosopher as the idealist.

2. THE IDEALIST OPZOOMER

Although in Italy Opzoomer is far less known than Jacob Moleschott, the Utrecht professor dominated Dutch social, cultural and intellectual life during the third quarter of the 19th century. Kossmann calls him a fascinating exponent of intellectual liberalism⁵. Through his many publications in papers and journals, dealing for example with universal suffrage, the poisonous mingling of politics and religion, and the emancipation of women, his influence reached beyond the bounds of the university.

4 JOHANNES VAN VLOTEN, *Benedictus de Spinoza naar leven en werken, in verband met zijnen en onzen tijd*, Schiedam, Roelants 1871², p. vii

5 ERNST H. KOSSMANN, *De lage landen (1780-1980)*, cit., p. 217.

Cornelis Willem Opzoomer was born in 1821 at Rotterdam. In 1839 he went to Leiden University in order to study law, but followed courses in theology and Semitic languages as well. There Thorbecke, who before entering the political arena was professor of law, was his teacher and he introduced his pupil to the philosophy of the German Idealist C.F. Krause (1781-1832). Like Van Vloten, Opzoomer studied the works of David Strauss and accepted the results of German Biblical criticism. He lost the orthodox Reformed Faith of his childhood. From that moment onwards the Bible became a «series of book collected by chance due to the religious needs of the Jews and the Christians». «Tradition lost its sacred nature and the Divine Revelation transformed into a disclosure of the human mind absorbed in God». The Gospel was according to him «a hornet's nest of fables»⁶.

In the prime of his twenties, the self-conscious student took the so-called theology of sentiment to task. According to the student such an ill-advised theology was advocated by professor J.H. Scholten and the Rotterdam minister J.J. van Oosterzee (1817-1882), famous all over the country due to the eloquence of his sermons and the fluent style of his prose. Both Oosterzee and Scholten acknowledged the weakness of the traditional historical proofs of the Christian Truth, but the religious sentiment, or the inner experience caused by the Holy Ghost in our inner self would produce an indisputable testimony of the Divine origin of this religion. - Schleiermacher developed this argument in his *Reden über die Religion* (1799). - Opzoomer harshly rejected this alternative of the traditional justification of Christianity and called the religious sentiment a mere 'abstract immediacy'. If one attempts to de-

6 CORNELIS W. OPZOOMER, 1846-1871, *redevoering op den dag zijner 25jarige ambtsbediening*, Amsterdam, J.H. Gebhard & Comp. 1871, p. 32 and ALLARD PIERSON, *Over Opzoomer*, «De gids» 57/1, 1893, p. 415.

scribe the content, this sentiment evaporates and lacking all concreteness it appears to be next to nothing. In the past the human mind has attributed all kinds of different interpretations to this feeling and only reason is entitled to judge and to determine which interpretation is the correct one. This implies that also in religion the intellect is superior to the other human faculties and if we are able to establish the Truth of Christianity it will be philosophy which will provide us with the means. Opzoomer finally observed that the philosophy of Krause is the most appropriate for such an end.

Opzoomer's lifelong friend and fellow student, the classical scholar D. Burger jr. (1820-1891) shared his enthusiasm for Krause and in 1845 he translated the first part of Krause's *Vorlesungen über das System der Philosophie* written in 1828 into Dutch. This edition would enable the general public to study the basics of philosophy⁷. However, the wave of Krausanism lasted only a few years. For Thorbecke threw himself into politics and both Opzoomer and Burger endorsed positivism and the so-called 'wijsbegeerte der ervaring' (the philosophy of experience). Although this strange interlude of a feverous Krausianism lasted only from 1843 to 1846, it formed the prelude to the rule of liberalism in Dutch culture. However, in his reply to Opzoomer Scholten acutely remarked that Opzoomer's recommendation of Krausianism was pointless while in Germany its peak had already passed for some time⁸.

In 1845 Opzoomer graduated in law and without a degree in philosophy and well before his 25th birthday he was appointed in Utrecht to an extraordinary chair of philosophy. The governors of the university had in mind

7 KARL C.F. KRAUSE, *Het opklimmende deel der wijsbegeerte*, Rotterdam, H.W. van Harderwijk 1845, p. III.

8 JAN H. SCHOLTEN, *Over het Godsbegip van Krause, brief aan J. Nieuwenhuis*, Leiden, Hazenberg 1846, p. 31.

Heinrich Ahrens (1808-1874), a Krausian active at Brussels, but the ministry objected to the idea of appointing a foreigner⁹. As said before, in his inaugural address Opzoomer spoke in Dutch, although he was an excellent classicist, because he considered Latin to be unsuited for philosophical discourse in the modern age. To a friend he wrote that «profound argument is possible in that language, *testor Spinosam*, but Spinoza's Latin is horrible: shocked Cicero would have torn his hair and to the listener it is an obvious absurdity». In order to illustrate the faulty Latin modern philosophy is forced to use, Opzoomer quotes from Spinoza's letter 50: «determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet», etc¹⁰. This quotation shows that Opzoomer already at an early age was well acquainted with the works of Spinoza.

In his inaugural address Opzoomer adopted a more or less Hegelian view of Spinoza. He outlined an epistemological philosophy of history, which leads to Spinozism. In the beginnings of mankind science and knowledge presuppose an 'innocent' view of the world; man in his early age accepts the objects in the world as independently existing and unchanging. By being an extreme realist man lived in a childlike Faith in nature and its Creator, God, which produced tranquillity of mind. Undisturbed by philosophical questions his knowledge of God is mythical and the image of God manlike. Unable to reflect on the experience of the senses and without the ideas of reason man's knowledge is confined to the finite universe. Therefore primitive man is without real knowledge of infinite reality, God. The second stage in the epistemological development of man Opzoomer calls the 'struggle of research'. Its beginning is Descartes, when philosophy enters the stage and man starts

9 HENDRIK VAN 'T VEER, *Mr. C. W. Opzoomer als wijsgeer*, Assen, van Gorcum 1961, pp. 2-3.

10 HOMME J. SMIT and WIERT J. WIERINGA, *Correspondentie van Robert Fruin*, Groningen, Wolters 1957, p. 7.

to reflect on the origin of knowledge. Here, in an idealist manner Opzoomer outlines the development of epistemology between Descartes and Kant. Kantianism is its logical outcome, because it places the knowing subject in opposition to the known objects. The result is an unbridgeable rift between Faith and science, and reflection and action. Kantianism, however, also contains the key mankind may use to solve the conflicts which lacerate its existence. By the research of the laws of the mind we infer that the knowing mind and the things are both manifestations of the Absolute, that is to say the infinite whole of all things. By enabling man to know God, philosophy, according to Opzoomer, restores harmony in human life, because our emotional and moral life requires infinite existence as Kant observed in the theory of the postulates of practical reason. In this argument Kantianism logically leads back to Spinozism. However, according to Opzoomer even Hegelianism and Spinozism are not fully concrete, but in a certain sense 'abstract'. By their simple monism, which directly identifies God and nature, these philosophical systems are limited. That is why they had to give way to «the higher system of Krause»¹¹.

After this development of a historical epistemology Opzoomer continues by dealing with the concept of God and the relationship between God and nature. Does the reconciliation between the Infinite and the finite and the disappearance of the separation between God and creation imply a Spinozistic pantheism? His answer is at least in part negative, because the 'reconciliation', which is necessary to bring reason, intellect and will in harmony, requires more than the simple notion of the *Deus sive natura*. Referring to Krause Opzoomer defines God as «a finitude in an Infinitude». In this defini-

11 CORNELIS W. OPZOOMER, *De wijsbegeerte den mensch met zich zelven verzoenende*, Leiden, J. H. Gebhard 1846, p. 51.

tion God retained some aspects of its traditional personality. «God is a thinking intellect, which designs the order of the world, projects its end and will call it into existence»¹². Although Opzoomer's definition of God is not completely satisfying, since it is unclear how it avoids the incrimination of anthropomorphism, because 'intellect', 'will' and 'personality' refer to man, this address proves the significance that Spinoza acquired in the philosophy of religion that Opzoomer developed in the 1840s.

Apparently even Opzoomer was not quite happy with the conception of God presented in the inaugural address. In the same year, 1846, he reconsidered his position in *De leer van God bij Schelling, Hegel en Krause*. In the preface he dissociated himself from Krause and the German idealist is now put on a par with Hegel and Spinoza. «If a man is speaking honestly, he will call him a Krausian»¹³. Like Kant Opzoomer accorded to the knowledge of God primarily a moral value. It «awakens man to a new life» and «makes him realise his true vocation». That is why man may not dwell on daily life and be content with its simple pleasures. Such a change of heart requires the evolution of the mind - a theme already dealt with in the inaugural address¹⁴. In this historical process basic to mankind Spinoza was the first to bring forward an adequate insight into God. He explained the reason why God necessarily exists and he observed that He has to be conceived beyond time, which is only possible by distinguishing between eternity and infinite duration¹⁵. Spinoza also phrased the basic notion of Hegel's idealism that 'the Truth is the

12 *Ibid.*, p. 56. Or in CORNELIS W. OPZOOMER, *De leer van God bij Schelling, Hegel en Krause, een wijsgeerige proeve*, part I: Krause (the other parts remained unpublished), Leiden, J.H. Gebhard en Co. 1846, p. 57 and 62: «we have to acknowledge that the Infinite is personal' and the Infinite has 'personality not at the expense of its infinity».

13 *Ibid.*, p. VIII.

14 *Ibid.*, p. 13.

15 *Ibid.*, pp. 33 and 28.

whole', because Spinoza grasped the fact that if God is all, nothing can be thought outside God. Hence, ontologically and logically the plurality of the individual things, manifest in the universe, has its principle and cause in the unity of the infinite substance.

Opzoomer's new definition of God departs from the distinction Spinoza makes in *Ethics* Ip29, scholium. According to the Utrecht philosopher Spinoza is correct in saying that nature is the whole of all things (*ta panta*), that is to say the *natura naturata*, but the divine substance being its creating force is inseparable from nature and the whole as well (*to pan*). Therefore Spinoza rightly calls him the *natura naturans*. Therefore God and the universe are neither different, nor absolutely identical, as a rude pantheism will have it¹⁶. In God the extended nature and the mind are put together and united into a whole. According to Opzoomer our mind is to be compared with a ray of light within the infinite light in the universe and our body with an atom within the material universe. This notion of God, as Opzoomer is fully aware, excludes the notion of Creation, because both logically and ontologically the plurality of the *modi* is dependent on the principle that unites the cosmos, but also the First cause is basically linked to its manifestations in the finite world. They make God concrete and real. The universe, as is obvious, cannot exist and be thought without God, but Opzoomer underlined that also God cannot be without nature. By making man aware of this basic notion Spinoza immortalised himself in the history of philosophy. If God is deprived of his predicates, that is to say His attributes and the *modi*, He is nothing¹⁷.

In 1846 Opzoomer was not every inch a Spinozist. However, in a review Van Vloten, the self-appointed '*arbiter Spinozismi*', observed that in *De leer van*

16 *Ibid.*, p. 70 and JAN H. SCHOLTEN, *Over het Godsbegip van Krause*, cit., p. 16.

17 CORNELIS W. OPZOOMER, *De leer van God* cit., p. 86.

God Opzoomer stood by two traditional principles, that is the freedom of choice and the immortality of the soul. In 1848 he abandoned the first principle and in his 1851 logic the 'freedom of choice' followed 'its sister'. In this manner Opzoomer relies on the «results of earlier philosophy, that is to say the Spinozistic philosophy»¹⁸.

During the academic years 1847/1848 and 1848/1849 Opzoomer taught courses on metaphysics, which the law required for students of theology. In these lectures he demonstrated the absurdity of the Mosaic story of creation, demonstrated the eternity of the universe and rejected God's personality. In the university yearbook of 1849 these courses are included with the title 'Spinozam interpretari perget [continues] C.W. Opzoomer'. These lectures made such a deep impression upon the student of theology J.H. Gunning that he afterwards recorded that in these years Spinoza's *Ethics* was his Gospel. He himself stated that it took him his whole life to dispel Spinoza's ghost¹⁹.

Opzoomer's address and his further publications on theology caused a great stir and afterwards he admitted that in these years he feared dismissal from his chair²⁰. After 1848, when Thorbecke's revolution changed the social and cultural climate, he lost this fear. At least in part due to the liberal revolution the natural sciences at the universities expanded rapidly. In the wake of this sudden rise idealism gave way to empiricism and positivism. Opzoomer substituted Mill and Comte for Hegel and Krause, but he retained Spinoza.

18 In the «Algemeene Konst- en letterbode» 41 of 1851, but also published separately. In that edition pp. 2 note and 4.

19 JOHANNES H. GUNNING, *Spinoza en de idee der persoonlijkheid, een studie*, Utrecht , Kemink en zoon 1876, Baarn, Hollandia-Dr. 1919, inleiding.

20 CORNELIS W. OPZOOMER, *1846-1871*, p. 14.

3. SPINOZA'S THEORY OF THE EMOTIONS IN THE HANDS OF OPZOOMER AND BURGER

In Utrecht Opzoomer came in touch with the natural sciences, which in the Netherlands were on the eve of their so-called second Golden Age - the 17th century being their first Golden Age. This sudden change put an end to what the Amsterdam professor of aesthetics and pupil of Opzoomer Allard Pierson (1831-1896) called the 'theological age'²¹. By his relationships with the leading chemist G.J. Mulder, the teacher of Moleschott, the physicist Buys Ballot, and the physician F.C. Donders Opzoomer took a new course. This emerged from the lecture *De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst* (The incertitude of our age, the guide to the future), which in 1850 opened one of his courses. Vehemently Opzoomer rejected 'speculative' philosophy, that is to say the idealism he had adhered to in the preceding years, and firmly convinced of their social and intellectual value he recommended his students the positivism of Auguste Comte and the empiricism of J.S. Mill.

Eloquently Opzoomer outlined to his audience the general and comprehensive incertitude in the sciences, politics and society. In former days Christianity was the base universally accepted by all citizens and scholars, but now this common ground is forsaken. Philosophical systems follow each other in an endless row and where the one sees progress and gain, the other perceives disaster and arbitrariness. Real progress is only possible if the moral sciences adopt the example of the natural sciences and use their method. It is true, in the sciences formally reigned the same infinite series of controversies, but by generally «accepting the empirical method» certainty and progress is reached.

²¹ ALLARD PIERSON, *Over Opzoomer*, «De gids» 55/1, 1891, p. 419.

In the moral sciences such a progress will become possible if speculation is rejected and the scientists are guided by experience²². Like Mill and Comte Opzoomer assumed a direct link between philosophical, scientific and social progress. The methodological unity of the sciences Opzoomer attempted to justify in Spinozistic terms.

Experience teaches us continuously the interrelation between the corporeal and spiritual world, and from his idealistic period Opzoomer retained his monism, that is to say the firm belief in the unity of nature and mind. Contrary to most Spinozists, he refrains from explaining this unity in metaphysical terms and even Spinoza's famous theory developed in *Ethics* 2 about parallelism between the attributes of thought and extension, is left out of consideration, but unexpectedly he uses the theory of the affects of part three. Mind and body are distinct principles, Opzoomer argued, and a priori the one does not entail the other, but they coincide by their actions and effects. Their connection is to be explained by the genesis of the mind. Man is a being which is subject to basic feelings of joy and sadness. Nature causes in him the primary striving for happiness and avoiding pain. In this strife all our actions originate. Subsequently, our actions cause our knowledge, for without knowledge man is unable to act effectively. By insight into the superior forces of nature man can make them instrumental in serving his lusts. So, knowledge increases our power to survive. The same applies to our fellow men. Their doings are sometimes beneficial, sometimes detrimental to our survival. So the other is sometimes a foe and sometimes a friend to us. However, due to his immediate selfishness man considers the other to be only a foe, but gradually, by seeing his usefulness, he becomes his friend. In this manner our fel-

22 CORNELIS W. OPZOOMER, *De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst*, Leiden and Amsterdam, J.H. Gebhard & Comp. 1850, p. 22.

low man becomes «a companion in nature, feeling himself related to». By this feeling of affinity nature causes the sentiments of sympathy and love to arise, and to constitute the undeniable natural links within the family, a nation and a state. So, like Spinoza Opzoomer bases this political philosophy on the theory of the emotions²³. In *De weg der wetenschap* (the way of science) he quotes the physiologist Johannes Müller (1801-1858) who called this part of the *Ethics* a '*Statistik der Leidenschaften*' and an «unsurpassed masterpiece»²⁴.

The same Spinozistic argument is to be found in the 1852 rectoral address *De philosophiae natura* that Opzoomer, compelled by Thorbecke, the minister of the interior at that time, delivered in Latin. In this manner Thorbecke caused the last important Latin text in the history of Dutch philosophy to be written. In the introduction - and that is why we deal briefly with this text. - Opzoomer refers to Spinoza, being the personification of philosophy in the Low Countries. «Many deplored, or rejoiced about the fact, that [the Netherlands] left little room for philosophy». In Germany the discipline is indigenous, but «on our infertile soil and in our temperate climate philosophy never flourished. [...] However, Spinoza by his example alone makes obvious that philosophy is most familiar to the Batavians and was transplanted from here to Germany»²⁵.

Although in the rest of his argument Opzoomer never mentions Spinoza but only Cicero, the anthropology he outlines is of a thoroughly Spinozistic nature and in accordance with the argument presented in his lo-

23 CORNELIS W. OPZOOMER, *De waarheid en hare kenbronnen*, Amsterdam, J. H. Gebhard & Comp. 1859, pp. 138-144 and 230-232.

24 CORNELIS W. OPZOOMER, *De weg der wetenschap, een handboek der logika*, Leiden and Amsterdam, J.H. Gebhard 1851, p. 31.

25 CORNELIS W. OPZOOMER, *De philosophiae natura*, Amsterdam, J.H. Gebhard et Soc.1852, p. 5.

gic. Just like every animal man by nature is left to his own devices and forced to strive for self-preservation²⁶. Man chooses all that contributes to his survival and keeps himself far from death and all things he may expect to lead to that evil. Hence man wants pleasure and abhors pain. The most effective instrument granted by nature for our self-preservation and happiness is the intellect. Only by knowing the causes of things and the laws of nature, which produce the phenomena, are we able to move things at our will and accommodate them, as far as nature permits, to our desires. These natural laws we establish by sense perception. This is the origin of science - of course the last notion does not really fit within the scope of Spinozism²⁷. In view of this anthropological foundation of all science Opzoomer prefers ethics and politics as being more relevant to our survival than pure physics.

Also Opzoomer's companion as propagandist of Krausanism Dionijs Burger in the 1850s transferred his interest in Spinoza from metaphysics to anthropology. Burger was the first of a long series of classical scholars, active as teachers at the Dutch *gymnasia*, who were also important philosophers. Like Opzoomer he was born in Rotterdam. At first he wanted to study theology, but his family and friends strongly advised against doing so. Due to a speech defect he would never be able to become minister. He changed his mind and went to Leiden in order to study classical literature. In 1843 he defended a thesis on Plato's dialogue *Theaetetus*. In 1850 he became deputy headmaster at Doesburg and in 1857 principal of the gymnasium at Amersfoort. Burger made some translations of Plato's dialogues, but he mainly published on modern philosophy, especially on psychology and anthropology. Moreover, he made the Dutch version of Bertold Auerbach's *Spinoza, ein*

26 *Ibid.*, p. 7.

27 *Ibid.*, p. 9.

Denkerleben, a novel about Spinoza, which went into two editions. In the preface he calls Spinoza «a prophet not without honour save in his own country». Germany, however, was fully aware of the fact that in his thought the seeds of modern philosophy are present. According to Burger its luminaries are Kant and Hegel.

The Dutch headmaster continued by observing that the significance of Spinoza's *Ethics* is not primarily historical. The book teaches modern man 'true happiness', 'real freedom' and 'tranquillity of man'. Hence, Spinoza's philosophy does not concern only 'the pure intellect', but man as a whole. Although Burger does not adopt Auerbach's view that Spinoza is the prophet of the 19th century and a direct precursor of the modern age – because the first part of the *Ethics* is pervaded by pointless speculation and filled with inconsistent metaphysics – the book deserves a large readership. This public will even include those who are unable to read its Latin. - In 1863 the HBS (the abbreviation of the Dutch Higher Citizens School), a form of secondary education without Latin was established. - The conviction that the readership of philosophy was enlarging might well be the reason why in 1858 Burger translated the *Ethics* into Dutch. This translation is the first Dutch version after the *Nagelate Schriften*²⁸.

Contrary to Opzoomer Burger is not primarily interested in Spinoza for scholarly reasons. In a professional journal he explained why modern man has to study the *Ethics*. «It firstly contains a wealth of information, based upon accurate observation and psychological analysis». «His statistics of the

28 PIET M. STEENBAKKERS, *De Nederlandse vertalingen van Spinoza's Ethica*, Delft, Eburon 1997 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 74), pp. 13-17. Like the English version made by George Henry Lewes and George Eliot, who between 1854-1856 translated the *Ethics*, Burger's version remained unpublished.

emotions is a masterpiece of insight into human nature». «From a pedagogical point of view an ardent study of this theory is highly recommendable». Burger, therefore, is also interested in exploring the last parts of the *Ethics*. According to the Amersfoort headmaster Spinoza teaches us that virtue is the supreme good and in order to reach such a good enlightened insight is vital.

Accordingly Burger evaluated the *Ethics*²⁹. The first part reaches pantheistic conclusions, which modern man is «less likely to endorse», but from the third part onwards it teaches us to control our emotions. In order to take advantage of the *Ethics* we have to detach the ethics developed in this masterpiece from the disappointing metaphysics. We have to separate «the tenable and still useful from the defective». The final part of the *Ethics* provides us with a remedy against the emotions, which deprive us of our liberty. It teaches man how reason will be the guardian of the soul and our guide in emotional life. In a second contribution entitled 'Spinoza and the experience' Burger continues his argument on the two faces of Spinoza. He observed that Spinoza is not to be «conceived as a metaphysician engaging himself exclusively in infertile speculation and in developing abstract concepts. Such a philosopher is dead and of no significance in real life». For, contrary to Hegel, he did not attempt to infer finite reality from God. These ideas Burger argued for by quoting many propositions from the *Ethics*, using his own Dutch version.

Burger's most important study of Spinoza dates from 1860 and was originally written for his fellow teachers at the gymnasia as well. Due to the cordial reception, however, he changed his mind and he grew more and more convinced of the inevitability to present it to a larger audience. In the beginning of the pamphlet, Burger, not unlike Opzoomer in his inaugural address, out-

²⁹ *Bijdragen tot de kennis en den bloei der Nederlandsche Gymnasiën voor 1857*, Utrecht, Kemink 1858, p. 7-14. In the next volume the article 'Spinoza en de ervaring', p. 76-88.

lines a dialectical perspective on the development of human knowledge.

Whenever a whole consisting of opposites and subjected to a development begins its development, at first there is a state in which these conflicting things were not separated. If this development proceeds, one antithesis comes to the fore and it determines the development till by its one-sidedness and imbalance it is detrimental to the whole. At that moment the development of its opposite begins, of course in continuous struggle with the former, till it also has finished its course. Whenever, finally, both opposites individually are sufficiently developed, then will follow the period when both parts will be united in a organic whole.³⁰

The law just given is according to Burger universally valid, for the simple reason that the final stage is only to be reached by passing through the previous stages.

Burger's view of philosophy is the second relic of idealism in these articles. Like Hegel he states that philosophy conceptualises all conscious and unconscious existing ideas, representations and imaginations of a certain period. Although he is not the prophet of the modern age, yet by using this notion Burger makes him its gatekeeper. «Homer is the teacher of the ancient world, Plato of the Middle Ages, and Spinoza or our age, because these three men with perfect clarity formulated principles which really are the moving principles of these three periods»³¹. Moreover, although Burger is a principled liberal, he sees history as determined by 'ruling classes', because only they know the causes which move the process of history and of the classes only a few individuals, and not 'the multitude'.

A popular philosophy in the sense of a world-view held by a certain age is, Burger observes, based upon its notions of human nature. Its attributes are

30 DIONIJS BURGER, *Homerus, Plato, Spinoza*, Zutphen, Willem Thieme 1864, p. 1.

31 *Ibid.*, p. 36.

in part of a spiritual, in part of a bodily nature. These are perceived as distinct only in a presumed first stage, called by Burger (following Opzoomer's inaugural address) the age of innocence; they are indistinct, because mind and body did not acquire an existence of their own. Deprived of his naiveté in this particular period man has to answer the question which principle takes preference: mind or body. In the first historical period the mind is reduced to the body and Burger calls its determining spirit Homeric sensualism. This stage is followed by evenly unilateral Platonic spiritualism, which dominated the Middle Ages. Spinoza, at last, was able to accommodate both philosophies in the higher unity of humanism created by his doctrine that mind and body are equally basic to man. Hence one principle cannot be reduced to another. It is, of course, remarkable that Burger calls Spinoza's metaphysics 'humanismus' – he uses the German form of the word and not the Dutch 'humanisme', because it is only in 1865 that Pierson, one of Opzoomer's most promising pupils and at that time minister at Rotterdam, in his farewell sermon, which he delivered when resigning the ministry, used 'humanisme' and gave it the modern sense of a world view that does not acknowledge any authority outside man. After this famous sermon this meaning became current³².

Spinoza's 'humanismus' implies a moral philosophy, Burger observed, which acknowledges the relative value of the body, but does not make it absolute. This metaphysics on the one hand teaches man that nature does not revolve around him, but on the other hand we realise the importance of earthly pleasures. In this manner it focuses on this world, discards all transcendent world and becomes directed towards one's fellow man. However, according to Burger, Spinoza is not a materialist, accepting only the bodily

32 ALLARD PIERSON, *Dr. A. Pierson aan zijne laatste gemeente*, Arnhem, D.A. Thieme 1865, p. 12.

world, because he did not deny the reality of the mind and its immortality. It is *Ethics* 5, which enables Burger to identify Christianity with his 'humanistic' Spinozism. Spinoza taught that after death something remained of the soul and in view of the inner connection between body and mind a part of the body has to remain as well. Burger concludes this outline of the *Ethics* by observing that the geometrical method adopted by Spinoza is only his manner to teach his philosophy, but it is not basic to his philosophy. Hence, Spinoza's philosophy is not a science, the conclusions of which are demonstrated with absolute certainty, but is a possible world-view open to modern man.

According to Burger Spinoza is a realist and a thoroughly practical scholar. That is why he denied the possibility of a full emancipation of women. Feminism is a whim of speculative thought and contrary to the observable facts. Burger underlined that Spinozistic humanism is a philosophy based on experience. Hence, it is false to consider him a 'rationalist', but he accepted the empiricist credo that all our knowledge originates in the senses. Like Opzoomer Burger acknowledged the existence of an inner sense, which perceives moral, aesthetical and religious feelings, and which is the source of our insight into the inner world of the mind. Therefore, Burger called Spinoza's humanism the predecessor of 19th century positivism and empiricism.

The new world of our age endorses 'humanismus', which emerges from all kinds of phenomena. By the progress of the sciences the human mind is advancing with giant strides and they spread their beneficial skills to all layers of society. Physics is practised by adopting the real method of observation, the health of the people is advanced according to scientific principles by the measures of the government. Poverty is no longer a virtue but a calamity, which prudent

measures will eliminate as far as possible.³³

From these last sentences emerges the social and political implications positivism should have.

Due to Burger's vague and little specified conception of human immortality Van Vloten accused him of pseudo-Spinozism³⁴. According to Burger, however, the *Ethics* in this manner shows the real value of Christian 'ethics'. Spinozism is the doctrine of the Gospel, but formulated in a philosophical manner.

Although after 1865 Burger did not publish on Spinoza anymore, it was not Van Vloten's continuous critique of being half-hearted and inconsistent which caused the decline of the 'Spinozistic humanismus'. In accordance with the 'zeitgeist' Burger returned to Kant and he grew convinced of a dualism between nature and mind. Also Pierson relinquished empiricism and in *De gids* of 1871 he observed that 'modern' physiology by proving the subjectivity of our experience paved the way for Neo-Kantianism and enabled modern man to escape the positivist dilemma of orthodox Faith and naturalist science³⁵. Also Opzoomer did not resist the general onslaught on positivism and after 1870 he returned to the study of law. However, just before that he closed the last gap in his positivism: the religious sense.

3. A SPINOZISTIC PHILOSOPHY OF RELIGION

33 DIONIJS BURGER, *Homerus, Plato, Spinoza cit.*, p. 41-42.

34 *Ibid.*, p. 32. For the resulting polemic: MICHEL WIELEMA, *Dionys Burger over Spinoza (1856-1865), een ongepubliceerde brief aan Johannes van Vloten uit 1861*, « *Geschiedenis van de wijsbegeerte* » 2, 1991, p. 89-98.

35 ALLARD PIERSON, *Een keerpunt in de wijsgerige ontwikkeling*, « *De gids* » 35/1, 1871, pp. 455-487.

Het wezen der deugd, published in 1848, is Opzoomer's first and only book on moral philosophy. It was written a few years before he converted to positivism, but it remained in print and editions appeared in 1854 and 1868. He only changed the title, which became *De vrucht der godsdienst* (the rewards of religion). This change is an indication that like Spinoza he identified morality and religion. Contemporaries did not fail to notice the religious mood of Opzoomer's moral philosophy and the modern reader will notice the reference to Schleiermacher's *Reden über die Religion* on the first page and the 'amen' on the last one. A religiously inspired morality is one of the links between Opzoomer's idealism and positivism.

From a Spinozistic point of view Opzoomer on the one hand rejected 'the lifeless' formalism of Kant's categorical imperative, which is psychologically unrealistic. His demand that a man even facing self-destruction would refrain from telling a lie, bears witness to an utter ignorance of the facts of human life. Moreover, by making practical reason a first cause, Kant denies the fact that man always is and will remain part of an infinite universe. By being part of nature man does not only know his duties, but he is also able to convert them into action. Therefore, Kant's distinction between theoretical and practical reason, that is to say between the externally determined physical nature we live and act in and the noumenal world created by reason, in which we are autonomous and free, should not imply a metaphysical dualism. Opzoomer also rejected the existence of morally neutral actions, such as actions merely 'in accordance with duty', because in such a manner Kant reduces the moral life to law. However, Opzoomer also rejected the utilitarianism of Bentham and Mill. Observation teaches us that pure self-interest is not the

only cause of human behaviour, because our actions result from an intricate interplay of our emotions with those of our fellow men³⁶.

The end of moral life is human perfection by restoring our link with the Infinite Reality, that is to say God. Only by being directed by God are we free. Such a freedom is only possible if love is the ultimate cause of our actions. Like Hegel he holds that the principle of universal liberty came into the world with Christianity. Christ liberated the peoples from the 'law' and the 'day of the mind and of freedom' had come. Christianity taught mankind this principle by means of religious imagination, but Spinoza by means of philosophical concepts. Opzoomer does not mention Spinoza by name, but the reference is obvious, because he quoted Schleiermacher's famous phrase in the *Reden über die Religion*: «strew for me flowers on the grave of that noble man»³⁷.

According to Opzoomer it is only reason by which we are able to know God. Only reason is able to lift man towards the infinite. «Beings without reason only perceive the infinite, man however can roll into the streams of eternity. Perishable things surround him, but reason speaks to him about the eternal, and makes all earthly treasures fade»³⁸. Notwithstanding his sermonizing tone Opzoomer does not plead for a Christian *memento mori*. Man is free whenever he is no longer a slave of the passions and affects and is capable of transforming the earth into a heaven. «He will be able to enjoy all pleasures, but he will be prepared to die on the cross if the well-being of mankind so re-

36 CORNELIS W. OPZOOMER, *De vrucht der godsdienst*, Amsterdam, J. M. Gebhard and Comp.

3

1868 , p. 20.

37 *Ibid.*, p. 22. Schleiermacher's phrase is taken from *Rede 2*: see FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion Reden Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart, Reclam 1993, p. 28.

38 CORNELIS W. OPZOOMER, *De vrucht der godsdienst*, cit., pp. 64-65.

quires»³⁹.

Unlike Van Vloten, Pierson and Burger, who focused on the human subject in moral philosophy, Opzoomer is not a humanist. He was pessimistic about the possibilities of man to transform the world and was convinced that the human condition is and will remain determined by all kinds of evils and disasters beyond our powers. «In the poetry of all ages and all peoples a strident cry, often of despair, is to be heard»⁴⁰. Art and religion, however, teach us how to overcome our sorrows, that is to say by seeing our life from the perspective of God, or *sub specie aeternitatis*.

After discarding 'speculative thinking' Opzoomer saw experience as the only valid source of knowledge. We know external nature by means of the five external senses and deduction from these observations. As we saw before, the beauty of things and their moral qualities we know by our inner senses. With a certain distaste Wim van Dooren, the last historian to write on Opzoomer, regarded this doctrine to be an idealistic relic, which made his philosophy in comparison to J.S. Mill less radical both in a political and a religious respect⁴¹. Van Dooren was not the first to accuse the Utrecht philosopher of a lack of intellectual courage. In 1864 for example the Amsterdam professor J.P.N. Land (1837-1897) observed that Opzoomer had created a 'servile philosophy' with the only purpose to save theology. Lacking a critical sense he is not a real philosopher like Spinoza, he wrote⁴². Although Opzoomer did

39 CORNELIS W. OPZOOMER, *Onze godsdienst: vijf reden*, Amsterdam, J.H. Gebhard and Comp. 1874, p. 11.

40 CORNELIS W. OPZOOMER, *Onze godsdienst*, cit., p. 16.

41 CORNELIS W. OPZOOMER, *Het wezen der kennis. Een Leesboek der Logica*, Amsterdam, J.H. Gebhard & Comp. 1863, ed. W. Van Dooren, Baarn, Ambo 1990, p. 28. Opzoomer himself refers to Comte's fight against the assumption of the inner sense, see *De weg der wetenschap*, p. 39

42 «De gids» 28/2, 1864, p. 369.

not deign to answer, he would well have accepted the critique of a 'servile philosophy'. Philosophy and all science is studied for the sake of human happiness and, as we saw earlier, Opzoomer developed his theory of the inner sense on a Spinozistic base. He introduced the discussion with a quotation taken from part 3 of the *Ethics*⁴³. Whenever the things in the external world affect our senses, in our mind both images of our things are created but also the feelings of pleasure and pain⁴⁴. Such emotions, however, not only originate in the perceptions of the five external senses, but also in the mental images, that is to say the ideas. A perception is not the only cause of our inner sensations, for we compare these perceptions with our nature. If they are appropriate to our nature, pleasure and appetite arise, which have a stimulating effect on our activity and lust. Striving for survival we love all things that give us pleasure. The laws of human emotion describe facts and they are therefore as objective as the laws of physics⁴⁵. By means of these laws, Opzoomer quoting Spinoza observed, man finally will be able to acquire the intellectual love of God and the highest happiness possible to him. By means of the religious sense man perceives his dependence on the Higher Power of nature. More than Spinoza Opzoomer underlines the sharp difference between the religious sense, which perceives nature in its infinity and religion, and the senses and the sciences, which are directed to the finite world.

A second ingredient of Opzoomer's moral philosophy, derived from

43 CORNELIS W. OPZOOMER, *De waarheid en hare kenbronnen*, Amsterdam, J.H. Gebhard & 2

Comp. 1862 ,p. 130.

44 CORNELIS W. OPZOOMER, *Het wezen der kennis* cit., pp. 88-91.

2

45 CORNELIS W. OPZOOMER, *De waarheid en hare kenbronnen*, 1862 , cit., p. 146-148.

Spinoza, is the concept of moral liberty. He adopted from the last parts of the *Ethics* the dialectic between slavery and freedom. «Spinoza attributes to reason the power to liberate us from the disturbing force of the affects, and the acquirement of this freedom is possible by the love for God, in which he posits the highest human bliss»⁴⁶. In his last philosophical work, *Onze godsdienst* (Our religion) he acknowledges the need to abandon the freedom of choice in the light of the absolute dependence of all things on God. If we were able to choose freely, this choice would escape the divine omnipotence. The determination of all things by God is a doctrine which is in harmony with true religion and penal law. This doctrine does not imply fatalism: we can, whatever we reasonably want. Man is not an instrument in the hands of external powers, but he is free if he acts in accordance with the laws of his nature⁴⁷. Hence, real freedom does not require choice, but the determination of the will by the knowledge of nature and its laws. Like Spinoza there is in Opzoomer's philosophy no Kantian dualism between morality and religion on the one hand and the physical universe on the other hand.

With respect of the religious sense Opzoomer had doubts about its object. The obvious answer is God, but such an answer is insufficient, because who or what is God? According to Opzoomer the question is difficult to answer. All predicates we attribute to God, such as will or intellect, are inappropriate. They are inferred from the observation of our mind, that is to say they are finite. To argue from the finite universe to the infinite nature is impossible. The only predicates to be said of God are 'existing' and omnipotence. In this manner theology is deprived of all content and all conflict

⁴⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷ CORNELIS W. OPZOOMER, *Onze godsdienst*, cit., chapter 1 and *De godsdienst*, Amsterdam, J.H. Gebhard en Comp. 1864, p. 67-71.

between theology and science becomes impossible. Imperceptibly Opzoomer reaches a conclusion comparable to a principle Spinoza established in the *Tractatus theologico-politicus*: «it is a matter of indifference to religion if the propositions to which it is related are true, provided that they are pious. Even if God does not exist, so long as I trust in His wisdom and love, I possess true religion»⁴⁸.

Only the Leiden theologian Scholten continued to invoke the help of Spinoza in construing a conception of God acceptable to modern man. At the fortieth anniversary of his professorship his grateful pupils presented to the luminary of Leiden University a statue of Spinoza⁴⁹. However, the positivist Opzoomer accepted the conclusion that positivism's banishment of metaphysics invalidated the first part of the *Ethics*, but his interest in the other parts remained. Opzoomer became a great propagandist of the anthropology of his famous fellow-Dutchman. In such a manner Spinoza encouraged the breakthrough of liberalism into Dutch culture and contributed to its adaptation to the modern age.

HENRI KROP

ERASMUS UNIVERSITY, ROTTERDAM

48 *Ibid.*, p. 405.

49 «De Hervorming» 25 September 1880. GERRIT BRILLENBURG WURTH, *J.H. Scholten als systematisch theoloog*, 's-Gravenhage, Haeringen 1927, pp. 28-29.

NOTE

L'ART DE PENSER NELLA LOGICA DEL SYSTÈME DI RÉGIS:

QUADRO SINOTTICO

NAUSICAA ELENA MILANI

Il presente contributo si propone di condensare in un quadro sinottico il confronto tra la sezione delle *Système* dedicata alla logica e la *Logique di Port-Royal*, al fine di riprendere in modo schematico i risultati presentati in forma più ampia in un lavoro pubblicato negli *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*¹. La tabella sinottica si articola in due colonne, nella prima delle quali è riportata in forma integrale la *Logique* del *Système* di Régis, nella seconda sono trascritte le parti dell'*Art de penser* riprese da Régis.

Una delle principali peculiarità del *Système* è la pretesa di sviluppare quanto contenuto in nuce nella filosofia cartesiana correggendone, all'occorrenza, i punti considerati deboli: primo fra tutti la mancanza di una logica che non si risolva in pochi precetti metodologici ma che, analizzando il funzionamento delle facoltà umane, si spinga a fornirne i principi regolatori e a delineare le norme indispensabili ai fini del loro corretto funzionamento². Il fatto

1 NAUSICAA E. MILANI, *L'Art de penser* nella logica del *Système* di Régis, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 4/2, 2012, pp. 517-555.

2 «La logique n'est donc autre chose que l'art de juger et de raisonner exactement: cet art consiste principalement dans certaines reflexions qu'on a faites sur les trois premières opérations de l'esprit [...]; et ces reflexions servent non à découvrir la vérité, car ce n'est pas le but de la Logique, mais à faire connoître si en la cherchant, nous avons bien ou mal raisonné. Car comme l'esprit peut facilement s'égarer, il se fait luy-même par ses propres reflexions une règle par le moyen de laquelle il peut diriger ses opérations en

di corredare il proprio sistema filosofico con un trattato di logica mostra come il tentativo di Régis sia quello di pubblicare un manuale cartesiano che, costruito con lo stesso rigore dei manuali scolastici, possa veicolare il nuovo sapere a prescindere dalla tradizione. Non a caso, come ha rilevato Roger Ariew, la logica del *Système* si presenta come un «*extrait et abrégée, mais avec quelques modifications*» della «*logique de Port-Royal d'Arnauld*»³: l'opera di Arnauld e Nicole può infatti essere considerata a buon diritto il principale testo di «*logique de style cartésien*»⁴, il cui ruolo nella diffusione del cristianesimo fu decisivo.

Nel suo complesso, l'apparato di logica presente nell'opera di Régis si configura come lineare, semplice e poco articolato; l'enunciazione minuziosa delle regole della logica viene abbandonata in favore di una maggiore agilità espositiva, volta a fissare i principi fondamentali e, soprattutto, a chiarire le rispettive funzioni delle operazioni intellettuali. Pur essendo costruita attraverso l'abile integrazione, spesso in forma sintetica, di passi presenti ne *L'art de penser*, è possibile rilevare come questi ultimi siano scelti e/o modificati in funzione del successivo sviluppo del sistema in cui la logica stessa si inserisce e dell'ambizioso tentativo di apportare alcune accorte integrazioni al metodo cartesiano, senza stravolgerne il senso.

L'intento di tale appendice è quello di evidenziare come la logica di Régis, pur riprendendo in larga parte la logica di Port-Royal, non possa essere considerata alla stregua di un mero compendio di quest'ultima ma una riela-

les rendant exemptes d'erreur, ce qui est le principal but de la logique», PIERRE-SYLVAIN RÉGIS, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, a Amsterdam, aux dépens des Huguetan 1691², vol. 1, *Avertissement à La logique*.

3 ROGER ARIEW, *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*, «*Revue de Métaphysique et de Morale*» 2, 2006, pp. 55-71, p. 57.

4 *Ibid.*

borazione del materiale in essa contenuto in funzione di un preciso sistema filosofico, caratterizzato da una lettura in chiave empirista del pensiero di Descartes. Il lavoro di cui il quadro sinottico rappresenta una parte integrante si propone infatti di mettere in luce come lo scopo di Régis non si risolva in un mero procedimento di parafrasi e trascrizione di alcune parti de *La logique de Port-Royal*, ma corrisponda al più complesso intento di seguire l'impostazione metodologica cartesiana integrandone le lacune e rendendola al contempo funzionale al proprio *Système de philosophie*. La volontà di dare alla luce un sistema di pensiero che consenta al sapere di svilupparsi in maniera organica prevale dunque sul tentativo di appropriarsi indebitamente di alcuni passi dell'opera di Arnauld e Nicole. Quest'ultima viene infatti assunta da Régis come modello di logica completa, in quanto caratterizzata dall'integrazione della logica aristotelica con i precetti del metodo cartesiano; ma viene smembrata, ricomposta e integrata dall'autore fino ad assumere i tratti di una logica di matrice cartesiana con un accentuato carattere antiaristotelico atta a fare da preambolo a una epistemologia empirista.

NAUSICAA ELENA MILANI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

PIERRE SYLVAIN RÉGIS
LA LOGIQUE ou L'ART DE PENSER

ANTOINE ARNAULD & PIERRE NICOLE
LA LOGIQUE ou L'ART DE PENSER

TAVOLA DI CONFRONTO

A CURA DI NAUSICAA ELENA MILANI

TAVOLA DI CONFRONTO ¹			
Pierre Sylvain Règis LA LOGIQUE ou L'ART DE PENSER ²		Antoine Arnauld & Pierre Nicole LA LOGIQUE ou L'ART DE PENSER ³	
Contenuto di Règis	Pag.	Contenuto di Arnauld & Nicole	Pag.
PARTIE I Reflexions qu'on a faites sur la premiere Operation de l'Esprit, qui est la <i>Perception</i> .	pp. 1-15	PARTIE I Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.	pp. 39-102
CHAPITRE I Des Perceptions considerées en elles-mêmes, et par rapport à leur objets.	pp. 1-4	CHAPITRE II Des idées considérées selon leurs objets.	pp. 46-9
«Les Perceptions sont ce qu'on appelle en general <i>Idées</i> , et l'on nomme <i>Idées</i> la simple veüë des choses, qui se presentent à l'ame, sans aucune affirmation ni negation. Par exemple, connoître le ciel, la terre, la mer. &c. c'est simplement appercevoir, ou avoir des idées. Les Idées peuvent estre considerées en deux manieres, ou en elles-mêmes, ou par rapport à leurs objets. Quand on considere les idées en elles-mêmes il n'y a rien de plus clair qu'elles, parce qu'il est de la nature de toute perception de se manifester par soy-même; mais quand on les considere par rapport à leurs objets, elles ne sont pas toujours claires, parce qu'on ne connoit pas toujours les rapports qu'elles ont aux choses qu'elles representent. Or les idées representent toujours des substances, ou des modes, ou des substances modifiées. Elles representent des substances lors qu'elles ont pour objet des choses qui existent en elles-mêmes: par	pp. 1-2	«Tout ce que nous concevons est représenté à notre esprit, ou comme chose, ou comme maniere de chose, ou comme chose modifiée. J'appelle <i>chose</i> ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même, et comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance. J'appelle <i>maniere de chose</i> , ou <i>mode</i> , ou <i>attribut</i> , ou <i>qualité</i> , ce qui étant conçu dans la chose, et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon, et la fait nommer telle. J'appelle <i>chose modifiée</i> lorsqu'on considere la substance comme déterminée par une certaine maniere, ou mode. C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples. Quand je considere un corps, l'idée que j'en ai me représente une chose ou une substance, parceque je le considere comme une chose qui subsiste par soi-même, et qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.	pp. 46-7

1 La tabella nella colonna di sinistra riporta per intero il testo; nella colonna di sinistra sono riportate le parti della *Logique* di Arnauld e Nicole riprese da Régis, talvolta letteralmente. *Legenda*: grassetto nel corpo del testo = parti riprese letteralmente; tondo nel corpo del testo = parti riprese ma modificate.

2 PIERRE-SYLVAIN RÉGIS, *La logique ou l'art de penser*, in ID., *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, a Amsterdam, aux dépens des Huguetan 1691², vol. 1, pp. 1-62.

3 ANTOINE ARNAULD, PIERRE NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, édition critique présentée par P. Clair et F. Girbal, Paris, Presses universitaires de France 1965 (1^a ed. Paris 1662).

<p>exemple, l'idée de l'étenduë represente une substance, parce qu'on conçoit l'étenduë comme une chose qui existe en soy-même, et qui est independante de tout autre sujet. Les idées representent des modes, lors qu'elles ont pour objet des choses qui sont conçûes dans des substances, qui ne peuvent exister hors d'elles, et qui les font être une telle ou telle chose: par exemple, la figure quarrée et la figure triangulaire sont des modes, parce qu'elles ne peuvent exister hors de l'étenduë, et qu'elles font que l'étenduë est un triangle ou un quarré plutôt que quelque autre chose. Enfin les idées ont pour objet les substances modifiées, lorsqu'elles representent des substances déterminées par des modes: par exemple, le quarré et le triangle sont des substances modifiées, parce qu'on conçoit leur étenduë comme bornée par trois, ou par quatre côtez. Comme nous ne connoissons que deux choses qui existent en elles-mêmes, nous ne connoissons aussi que deux sortes des substances, qui sont l'étenduë et la pensée, c'est-à-dire, le corps et l'esprit».</p>		<p>Mais quand je considere que ce corps est rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me represente qu'une maniere d'être, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur. Et enfin, quand, joignant le mode avec la chose, je considere un corps rond, cette idée me represente une chose modifiée».</p>	
<p>«Quant aux modes, il y en a de deux sortes; les uns sont apparens et les autres vrais. Les modes apparens sont ceux que nous regardons comme des modes, bien qu'ils ne le soient pas. L'étenduë et la pensée sont des modes apparens; car nous sommes si accoutumés à considerer les choses comme modifiées que bien que le corps et l'esprit soient des estres simples, nous les divisons comme en deux parties, l'une desquelles nous regardons comme le sujet de l'autre: par exemple, dans le corps et dans l'esprit nous considerons la substance comme le sujet de la pensée et de l'étenduë, et nous considerons la pensée et l'étenduë comme les modes de la substance, bien que dans le corps et dans l'esprit la pensée et l'étenduë soient réellement une même chose avec la substance. Les vrais modes sont ceux qu'on ne peut concevoir que dans les substances, ou par rapport aux substances. La figure quarrée est un vray mode, parce qu'on ne la peut concevoir sans l'étenduë».</p>	<p>pp. 2-3</p>	<p>«Il est néanmoins très-important de savoir ce qui est véritablement mode, et ce qui ne l'est qu'en apparence; parce qu'une des principales causes de nos erreurs est de confondre les modes avec les substances, et les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode qu'on puisse concevoir sans lui clairement et distinctement la substance dont il est mode; et que néanmoins on ne puisse pas reciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en même-temps le rapport qu'il a à la substance, et sans laquelle il ne peut naturellement exister».</p> <p>«Et au-contre, lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à une substance étenduë qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité; et que d'autre part je considere tout ce qui convient à l'esprit et à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner, je puis nier de la substance étenduë tout ce que je conçois de la substance qui pense sans cesser pour cela de concevoir très distinctement la substance étenduë et tous les autres attributs qui y sont joints; et je puis reciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ai conçu de la</p>	<p>p. 48</p> <p>p. 48</p>

		<p>substance étenduë, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.</p> <p>Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étenduë, parce que l'étenduë et toutes les proprieté qui la suivent se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée».</p>	
<p>«Entre les vrais modes, il y en a qui sont intérieurs et d'autres qui sont extérieurs. Les modes intérieurs sont ceux qu'on conçoit dans les substances; tels sont la Figure, le Mouvement, le Repos, &c. Et les modes extérieurs sont ceux qui dépendent de quelque chose qui n'est pas dans les substances, comme aimé, désiré, qui sont des modes pris de l'action d'autrui: les noms dont on se sert pour signifier ces modes s'appellent <i>Denominations extérieures</i>, parce qu'ils n'expriment que les manières dont on conçoit les choses».</p>	p. 3	<p>«On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeler intérieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, quarré; et d'autres qu'on peut nommer extérieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose qui n'est pas dans la substance, comme aimé, vû, désiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui; et c'est ce qu'on appelle dans l'École <i>dénomination externe</i>».</p>	pp. 48-9
<p>«Que si l'on demande pourquoy j'appelle les modes extérieurs de vrais modes, puis qu'ils n'appartiennent pas aux objets auxquels on les rapporte: je repondray que cela n'empêche pas que les modes extérieurs ne soient de vrais modes, parce que s'ils n'appartiennent pas aux objets auxquels on les rapporte, ils appartiennent ou moins à l'esprit qui conçoit les objets d'une certaine manière».</p>	p. 3	<p>«Que si ces mots sont tirés de quelque manière dont on conçoit les choses, on les appelle <i>secondes intentions</i>. Ainsi être sujet, être attribut, sont des secondes intentions, parce que ce sont des manières sous lesquelles on conçoit les choses qui sont prises de l'action de l'esprit, qui a lié ensemble deux idées, en affirmant l'une de l'autre».</p>	p. 49
<p>«Il y a encore des modes qu'on appelle <i>Negatifs</i> parce qu'ils représentent les substances avec la negation de quelques modes véritables.</p> <p>Par exemple, l'injustice et l'obscurité sont des modes négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance qui pense avec un défaut de justice, et la substance étenduë avec un défaut de lumière.</p> <p>Or tous les modes ont cela de commun qu'ils sont la source et l'origine de toutes propriétés qui sont particulières aux substances qu'ils modifient, par exemple, l'étenduë et la pensée qui sont deux modes apparens, sont la source et l'origine de toutes les propriétés qui sont particulières au corps et à l'esprit considerez en eux mêmes. La figure et le mouvement, qui sont deux modes réels intérieurs, sont la source et l'origine de toutes les propriétés qui appartiennent au corps entant que mù et figuré, et les qualitez de pere, de maistre etc. qui sont deux modes extérieurs, sont la</p>	pp. 3-4	<p>«Il y en a enfin qu'on peut appeler négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une negation de quelque mode réel ou substantiel».</p>	p. 49

source et l'origine de toutes les propriétés qui sont particulières à ceux qui ont des enfants ou des domestiques».			
		CHAPITRE XI D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.	pp. 83-5
«Au reste, si nos idées n'eussent jamais regardé que nous, il eut suffi de les considérer en elles-mêmes sans les attacher à des paroles; mais parce que nous sommes souvent obligés de faire entendre nos pensées aux autres, nous devons aussi les unir à certains mots. Cette coutume est de même si forte, que les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de nous servir pour les exprimer, quand nous les voulons faire entendre aux autres; ce qui fait qu'il est absolument nécessaire dans la Logique de considérer les idées comme jointes aux mots, et les mots comme joints aux idées».	p. 4	«Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses».	p. 83
		PARTIE II Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.	pp. 103-75
		CHAPITRE I Des Mots par rapport aux Propositions.	pp. 103-8
		«Or, certainement il est de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui est <i>de bien penser</i> , d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, et que l'esprit a coutume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit guères sans l'autre; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, et l'idée du son, celle de la chose».	p. 103
«Les mots qui servent à exprimer les substances s'appellent Noms Substantifs ; tels sont ces noms: Corps, Esprit, etc. Ceux encore qui signifient premièrement et directement les modes sont appelés noms <i>Substantifs</i> ou <i>Absolus</i> comme dureté, chaleur, justice, prudence, &c.»	p. 4	«Les objets de nos pensées étant, comme nous avons déjà dit, ou des choses ou des manières des choses, les mots destinés à signifier tant les choses que les manières s'appellent <i>Noms</i> . Ceux qui signifient les choses s'appellent Noms substantifs , comme <i>terre, soleil</i> . Ceux qui signifient les manières, en marquant en même-temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent <i>Noms adjectifs</i> , comme <i>bon, juste, rond</i> . C'est pourquoi, quand, par une abstraction de l'esprit, on conçoit ces manières sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme <i>sagesse, blancheur, couleur</i> ».	p. 104
«Le mots qui marquent premièrement et directement les substances, mais confusement, et qui marquent indirectement les modes, mais distinctement, sont appelés noms Adjectifs ; tels sont ces mots rond, juste, prudent, &c. ».	p. 4	«Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations: l'une distincte, qui est celle du mode ou manière; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais, quoique la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte; et au-contre, celle du sujet, quoique confuse, est directe.	p. 105

		Le mot de <i>blanc, candidum</i> , signifie directement, mais confusément, le sujet; et indirectement, quoique distinctement, <i>la blancheur</i> ».	
		CHAPITRE II Du Verbe.	pp. 108-13
«Enfin les mots qui signifient quelque action ou quelque façon d’agir se nomment <i>Verbes</i> , comme aimer, honorer, danser, &c.»	p. 4	«J’ai dit que le <i>principal</i> usage du Verbe étoit de signifier l’affirmation , parce que nous ferons voir plus bas que l’on se sert encore pour signifier d’autres mouvemens de notre ame, comme ceux de desirer, de prier, de commander &c.»	p. 109
		PARTIE I Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l’esprit, qui s’appelle concevoir.	pp. 39-102
CHAPITRE II Des dix Categories d’Aristote, & de leur usage.	pp. 4-6	CHAPITRE III Des dix Categories d’Aristote.	pp. 49-52
«Les dix Categories d’Aristote sont certaines classes auxquelles ce philosophe a voulu reduire tous les objets de ses pensées, en mettant toutes les substances dans la premiere et tous les accidens dans les neuf autres. La premiere categorie comprend donc la <i>Substance</i> , qui est corporelle ou spirituelle. La seconde comprend la <i>Quantité</i> , qui s’appelle discrete quand les parties ne sont pas liées, et continuë quand elles sont liées: le nombre est une quantité discrete, et le temps et l’espace sont des quantitez continuës. La quantité continuë est successive, comme le temps, ou permanente, comme l’espace ou l’étenduë. La troisième comprend la <i>Qualité</i> , dont Aristote fait quatre especes: la premiere contient les habitudes, c’est à dire, les dispositions d’esprit ou de corps, qui s’acquierent par des actes reïterez, comme les sciences, les vertus, les vices. La seconde comprend les <i>Puissances</i> naturelles; telles sont les facultez de l’ame, l’entendement, la volonté, la puissance de parler, de marcher. La troisième contient les qualitez sensibles, comme la dureté, la liquidité. Et la quatrième comprend la forme ou la figure qui est la determination extérieure de la quantité, comme estre rond, quarré, sphérique, &c.	pp. 4-6	«On peut rapporter à cette consideration des idées selon leurs objets les dix Categories d’Aristote; puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce philosophe a voulu reduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la premiere, et tous les accidens sous les neuf autres. Les voici. I. LA SUBSTANCE, qui est ou spirituelle, ou corporelle, etc. II. LA QUANTITE, qui s’appelle discrete, quand les parties n’en sont point liées, comme le nombre. Continue, quand elles sont liées; et alors elle est ou successive comme le temps, le mouvement. Ou permanente, qui est ce qu’on appelle autrement l’espace, ou l’étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes, la longueur et la largeur les surfaces et les trois ensemble les solides. III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre especes. La 1. comprend les habitudes, c’est-à-dire, les dispositions d’esprit ou de corps, qui s’acquierent par des actes reïterés, comme les sciences, les vertus, les vices, l’adresse de peindre, d’écrire, de danser. La 2. Les puissances naturelles, telles que sont les facultés de l’ame ou du corps, l’entendement, la volonté, la memoire, les cinq sens, la puissance de marcher.	pp. 49-51

<p>La quatrième classe comprend la <i>Relation</i> ou le rapport d'une chose à une autre; comme de pere à fils, de maître à valet, de la puissance à son objet, de la veuë à ce qui est visible, et de tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.</p> <p>La cinquième contient l'<i>Action</i>, qui se fait ou en soy même, comme marcher, danser; ou hors de soy même, comme battre, couper, rompre.</p> <p>La sixième comprend la <i>Passion</i>, comme estre battu, estre venu, estre fouëtté.</p> <p>Dans la septième est le <i>Lieu</i>, c'est à dire ce qu'on repond aux questions qui regardent le lieu où les choses sont; comme estre à Rome, à Paris, dans la chambre, dans le Cabinet.</p> <p>La huitième comprend le <i>Quand</i>, c'est à dire ce qu'on repond aux questions qui regardent le temps, comme, quand vivoit-il? Il y a cent ans, il y a deux siecles.</p> <p>Dans la neuvième est la <i>Situation</i>, comme estre debout, estre assis, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.</p> <p>Enfin la dernière comprend l'<i>Avoir</i>, c'est à dire ce qu'on a autour de soy pour servir de vêtement, d'ornement ou d'armure; comme estre habillé, estre couronné, estre armé.</p> <p>Voilà les dix Categories d'Aristote dont on fait tant de mystere, quoi qu'à dire le vray elles soient tres-peu utiles à former le jugement; ce qui est là le but de la bonne Logique, au contraire elles y nuisent souvent beaucoup pour deux raisons: 1. Parce qu'il ne faut pas penser, comme font quelques-uns, que ces Categories soient établies sur la raison et sur la verité: car il est certain que c'est une chose toute arbitraire, et qui n'a pout tout fondement que l'imagination d'un homme, qui n'a aucune autorité de prescrire des loix aux autres qui peuvent aussi bien que luy arranger d'une autre maniere les objets de leurs pensées. En effet, les nouveaux Philosophes ont reduit toutes leurs idées à sept classes seulement, dans lesquelles ils comprennent néanmoins tout ce qu'on peut considerer dans toutes les choses du monde. Dans ces classes sont la <i>Pensée</i>, l'<i>Étenduë</i>, la <i>Grandeur</i>, la <i>Figure</i>, le <i>Mouvement</i>, le <i>Repos</i> et la <i>Situation des parties</i>. La pensée et l'éétenduë sont dans la première et seconde, et les proprietez de</p>	<p>La 3. <i>Les qualités sensibles, comme la dureté</i>, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, le son, les odeurs, les divers goûts.</p> <p>La 4. <i>La forme et la figure</i>, qui est la détermination extérieure de la quantité, comme être rond, carré, spherique, cubique.</p> <p>IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chose à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de roi, de sujet; de la puissance à son objet, de la vûe à ce qui est visible; et tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.</p> <p>V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, danser, connoître, aimer; ou hors de soi, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.</p> <p>VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.</p> <p>VII. OU, c'est-à-dire ce qu'on repond aux questions qui regardent le lieu, comme être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.</p> <p>VIII. QUAND, c'est-à-dire, ce qu'on repond aux questions qui regardent le temps, comme, quand a-t-il vêçu? Il y a cent ans. Quand cela s'est-il fait? hier.</p> <p>IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché, devant, derriere, à droite, à gauche.</p> <p>X. AVOIR, c'est-à-dire avoir quelque chose autour de soi pour servir de vêtements, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chaussé, être armé.</p> <p>Voilà les dix Categories d'Aristote dont on fait tant de mystere, quoique, à dire le vrai, ce soit une chose de soi très-peu utile, et qui non seulement ne sert guère à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer.</p> <p>La première est qu'on regarde ces Categories comme une chose établie sur la raison et sur la verité, au lieu que c'est une chose tout arbitraire, et qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. Et, en effet, il y en</p>
---	--

<p>l'étenduë et de la pensée sont dans les six autres. 2. L'étude des Categories est fort dangereuse, si l'on n'a pas assez de discernement pour s'en servir comme il faut, à cause qu'elles accoûtument les hommes à se contenter de mots dont ils n'entendent pas la signification et à s'imaginer qu'ils sçavent toutes choses, lors qu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire, comme il paroistra dans la suite</p> <p>Il faut ajouter que la division qu'Aristote fait de l'être en <i>Substances</i> et en <i>Accidens</i> n'est pas exacte; parce que les membres n'en sont pas opposez, comme il paroitra lors que nous parlerons des regles de la division».</p>		<p>a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considere selon une nouvelle philosophie en toutes les choses du monde:</p> <p><i>Mens, mensura, quies, motus, positura, figura: Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.</i></p> <p>C'est-à-dire, que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considerant que ces sept choses ou modes: 1. <i>Mens</i>, l'esprit ou la substance qui pense. 2. <i>Materia</i>, le corps ou la substance étendue. 3. <i>Mensura</i>, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. <i>Positura</i>, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. <i>Figura</i>, leur figure. 6. <i>Motus</i>, leur mouvement. 7. <i>Quies</i>, leur repos ou moindre mouvement.</p> <p>La seconde raison qui rend l'étude des Categories dangereuse est qu'elle accoûtume les hommes à se payer de mots, et à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte, comme on le fera voir en un autre endroit».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE III De la maniere de connoître par abstraction, et de rendre les idées singulieres generales, et les idées generales particulieres.</p>	pp. 7-9	<p style="text-align: center;">CHAPITRE V Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. Où il est parlé de la manière de connoître par abstraction ou précision.</p>	pp. 55-7
<p>«On appelle en general connoître par abstraction quand on considere une chose sans faire attention à une autre avec laquelle elle a quelque liaison. Ce qui se fait en deux manieres , ou quand on considere un mode apparent sans songer à sa substance, ou lors que la même substance ayant plusieurs modes, on pense aux modes sans songer à la substance, ou à la substance sans songer aux modes».</p>	p. 7	<p>«Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées qu'en les considerant par parties, et comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller generalement connoître par abstraction».</p>	p. 55
<p>«La première maniere d'abstraction est pratiquée par les Geometres, qui ayant pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur et profondeur se sont premierement appliquez à le considerer selon une seule dimension, qui est la longueur et alors ils luy ont donné le nom de <i>Ligne</i>. Ils l'ont consideré ensuite selon deux dimensions, qui sont la longueur et la largeur, et ils l'ont appellé <i>Surface</i>. Puis considerant toutes les trois dimensions ensemble, la longueur, la largeur et la profondeur, ils l'ont appellé <i>Solide</i>. La seconde est pratiquée par ceux</p>	p. 7	<p>«La 2 connoissance par parties est quand on considere un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les Geometres, qui ont pris pour objet de leur science le corps étendue en longueur, largeur et profondeur. Car pour le mieux connoître ils se sont priemierement appliquez à le considerer selon une seule dimension, qui est la longueur; et alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont consideré ensuite selon deux dimensions, la longueur et la</p>	pp. 55-6

<p>qui dans un corps figuré et mû considerent la figure et le mouvement sans faire une attention expresse au corps qui est mû et figuré, ou qui considerent le corps qui est mû et figuré sans faire attention à la figure et au mouvement».</p>		<p>largeur, et ils l'ont appelé surface. Et puis considerant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur et profondeur, ils l'ont appelé solide ou corps».</p>	
<p>«Bien que toutes les choses qui existent soient singulieres, il est pourtant fort aisé de rendre leurs idées generales, par des abstractions dont on vient de parler: car par exemple, si ayant figuré sur un papier un triangle équilatéral, je m'attache à le considerer au lieu où il est et avec toutes les circonstances qui le determinent, je n'auray que l'idée d'un traingle singulier; mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres et si je ne m'applique qu'à penser que c'est une figure bornée de trois lignes égales, l'idée que je me formeray représentera d'une part cette égalité de lignes, et de l'autre elle sera capable de me représenter tous les triangles équilatéraux. Que si je passe plus avant, et que ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considere seulement que c'est une surface platte bornée de lignes droites, l'idée que je me formeray pourra représenter toutes les figures rectilignes possibles. Ainsi, je monteray de degré en degré jusqu'à l'étenduë, où estant arrivé, si je ne songe point à ses dimensions, et que je m'attache seulement à considerer que c'est une chose qui subsiste en elle-même, l'idée que je me formeray représentera non seulement le corps, mais encore l'esprit.</p> <p>Il est évident que dans ces abstractions le degré inferieur comprend toujous le superieur avec quelque determination particulière. Par exemple, le triangle équilatéral comprend le triangle et le triangle la figure, mais que le degré superieur estant moins déterminé que l'inferieur peut représenter plus de choses.</p> <p>Comme les idées singulieres deviennent generales par des abstractions, les idées generales deviennent particulieres par des additions. Par exemple, je dis <i>quelques corps, quelques hommes</i>, je rends les idées de corps et d'hommes, qui sont generales particulieres, parce que l'idée de <i>quelques</i> que j'ajoute resserre leur étenduë, en faisant que l'idée de <i>quelques</i> que j'ajoute</p>	<p>pp. 7-8</p>	<p>«La troisième manière de concevoir les choses par abstraction est quand une même chose ayant divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entre eux qu'une distinction de raison. Et voici comment cela se fait. Si je fais, par exemple, reflexion que je pense; et que par consequent je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la consideration d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi et celui qui pense ne soit que la même chose. Et ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense pourra représenter non seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même, ayant figuré sur un papier un triangle équilatere, si je m'attache à le considerer au lieu où il est avec tous les accidens qui le determinent, je n'aurai l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, et que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, et de l'autre sera capable de me représenter tous les triangles équilateres. Que si je passe plus avant, et que, ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considere seulement que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me formerai une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considere seulement que c'est une surface plate, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formeray pourra représenter toutes les figures rectilignes, et ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or, dans ces abstractions, on voit toujous que le degré inferieur comprend le superieur avec quelque détermination particulière, comme moi comprend ce qui pense, et le triangle équilatere comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne; mais que le degré superieur étant moins déterminé</p>	<p>pp. 56-7</p>

resserre leur étenduë, en faisant que l'idée de <i>corps</i> ne represente plus qu'une partie indeterminée des corps, ni l'idée d' <i>Hommes</i> qu'une partie indeterminée des hommes».		peut représenter plus de choses».	
		CHAPITRE VI Des idées considerées selon leur generalité, particularité et singularité	pp. 57-9
<p>«Les idées qui ne representent qu'une seule chose s'appellent <i>Singulieres</i> ou <i>Individuelles</i>, et ce qu'elles representent <i>Individus</i>. Celles qui representent plusieurs choses s'appellent <i>Universelles</i>, <i>Generales</i>, <i>Communes</i> ou <i>Particulieres</i>. Les noms qui servent à marquer les idées singulieres s'appellent <i>Propres</i>, comme <i>Socrate</i>, <i>Rome</i>, <i>Paris</i>, et ceux qui servent à marquer les idées generales ou particulieres se nomment <i>Communs</i> ou <i>Appellatifs</i>, comme <i>homme</i>, <i>ville</i>, <i>cheval</i>, quelques hommes, quelques chevaux: et tant les idées universelles que les noms communs se peuvent appeller termes <i>generaux</i>.</p> <p>Les termes sont <i>generaux</i> en deux manieres, l'une qu'on appelle <i>Univoque</i> et l'autre qu'on nomme <i>Equivoque</i>. Les termes univoques sont ceux qui sont liez avec des idées generales de sorte que le même nom convient à plusieurs choses selon le son et selon une même idée qui y est jointe; tels sont les noms d'<i>homme</i>, de <i>cheval</i>, de <i>ville</i>; les termes équivoques sont ceux dont le même son a été lié par les hommes à des idées differentes, de sorte que le même son convient à plusieurs choses, non selon une même idée, mais selon des idées differentes, ausquelles il se trouve joint dans l'usage. Ainsi le mot <i>Canon</i> signifie une machine de guerre, un decret de Concile et une sorte de bas qu'on portoit il y a quelque années».</p>	pp. 8-9	<p>«Les idées qui ne representent qu'une seule chose s'appellent singulieres ou individuelles, et ce qu'elles representent, <i>des individus</i>, et celles qui en representent plusieurs s'appellent universelles, communes, generales.</p> <p>Les noms qui servent à marquer les premières s'appellent propres, <i>Socrate</i>, <i>Rome</i>, <i>Bucephale</i>, et ceux qui servent à marquer les derniers communs et appellatifs, comme <i>homme</i>, <i>ville</i>, <i>cheval</i>. Et tant les idées universelles que les noms communs se peuvent appeller termes <i>generaux</i>.</p> <p>Mais il faut remarquer que les mots sont generaux en deux manieres: l'une, que l'on appelle <i>univoque</i>, qui est lorsqu'ils sont liés avec des idées generales; de sorte que le même mot convient à plusieurs, et selon le son, et selon une même idée qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler, d'<i>homme</i>, de <i>ville</i>, de <i>cheval</i>.</p> <p>L'autre, qu'on appelle <i>équivoque</i>, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées differentes; de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes ausquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot <i>canon</i> signifie une machine de guerre, et un décret de Concile, et une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes differentes».</p>	p. 58
<p>«Il y a dans les idées generales, deux choses qu'il faut bien distinguer. La premiere est la <i>comprehension</i> de l'idée et la seconde son <i>étenduë</i>. On appelle <i>Comprehension</i> de l'idée les attributs qu'elle renferme en soy, et qu'on ne luy peut ôter sans la détruire. Par exemple, la comprehension de l'idée d'un triangle renferme l'étenduë, la figure, trois angles, trois côtes et l'égalité de trois angles à deux droits. On appelle <i>étenduë</i> de l'idée les sujets qu'elle peut represente, ce qu'on</p>	p. 9	<p>«Or, dans ces idées universelles, il y a deux choses qu'il est très-important de bien distinguer: la <i>comprehension</i> et l'<i>étendue</i>. J'appelle <i>comprehension</i> de l'idée les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire: comme la comprehension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles et l'égalité de ces trois angles à deux droits, etc.</p> <p>J'appelle <i>étendue</i> de l'idée les sujets à qui cette idée convient; ce qu'on appelle aussi</p>	p. 59

<p>appelle aussi les Inferieurs d'un terme general, qui à leur égard est appellé superieur; c'est ainsi que l'idée du triangle en general s'étend à toutes les diverses especes du triangle.</p> <p>Quoy qu'une idée generale s'étende indistinctement à tous les sujets qu'elle peut représenter, et que le nom commun, par lequel on marque cette idée, les signifie tous, il y a néanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend et les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne luy peut ôter aucun de ses attributs sans la détruire, au lieu qu'on la peut resserrer quant à son étenduë ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle se rapporte, sans que pour cela on la détruise.</p> <p>Cette restriction d'une idée generale quant à son étenduë se peut faire en deux façons. 1. Par une autre idée distincte et déterminée qu'on y joint; comme lorsqu'à l'idée generale du triangle je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule espece de triangle, qui est le triangle rectangle. 2. En y joignant seulement une idée indistincte et indéterminée de partie, comme quand je dis <i>Quelque triangle</i>. On dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé cette partie à laquelle on l'a resserré. Ce terme particulier peut encore devenir singulier, comme il a esté remarqué».</p>		<p>les inférieurs d'un terme général, qui, à leur égard, est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en general s'étend à toutes les diverses especes de triangles.</p> <p>Mais, quoique l'idée generale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire à tous les inferieurs, et que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend et les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit; au lieu qu'on peut la resserrer, quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.</p> <p>Or, cette restriction ou resserrement de l'idée generale quant à son étendue, peut se faire en deux manieres.</p> <p>La première est par une autre idée distincte et déterminée qu'on y joint, comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joint celle d'avoir un angle droit: ce qui resserre cette idée à une seule espece de triangle, qui est le triangle rectangle.</p> <p>L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte et indéterminée de partie, comme quand je dis, <i>quelque triangle</i>; et on dit alors que le terme commun devient particulier parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE IV De cinq sortes d'Idées universelles.</p>	<p style="text-align: center;">pp. 10-2</p>	<p style="text-align: center;">CHAPITRE VII De cinq sortes d'idées universelles: Genres, Especies, Differences, Propres, Accidens.</p>	<p style="text-align: center;">p. 59-64</p>
<p>«Lors que les idées generales nous representent leurs objets comme de simples substances, ou comme des substances modifiées et qu'elles sont marquées par des termes substantifs, on les appelle <i>Genres</i> ou <i>Especies</i>.</p> <p>On les appelle <i>Genres</i> lors qu'elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore communes. Ainsi, la substance est genre à l'égard du parallelogramme et du trapeze.</p> <p>Les idées communes qui sont sous une idée plus commune s'appellent <i>Especies</i>. Les Corps et l'Esprit sont les especes de la</p>	<p style="text-align: center;">p. 10</p>	<p>«Car lorsque les idées generales nous representent leurs objets comme des choses, et qu'elles sont marquées par des termes appellés substantifs ou absolus, on les appelle <i>genres</i> ou <i>especies</i>.</p> <p><i>Du Genre.</i></p> <p>On les appelle genres quand elles sont tellement communes, qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatre est genre à l'égard du parallelogramme et du trapeze; la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, et de la substance qui pense qu'on appelle</p>	<p style="text-align: center;">p. 60</p>

<p>substance, et l'homme et le cheval les especes de l'Animal; ce qui fait voir que la même espece peut estre genre estant comparée aux idées ausquelles elle convient et espece estant comparée à une autre idée qui est plus generale qu'elle. Ainsi le corps, qui est genre à l'égard du corps animé et du corps inanimé, est une espece à l'égard de la substance.</p> <p>Il y a une autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent estre genres: c'est lors qu'une idée n'a sous soy que des individus, comme le cercle n'a sous soy que des cercles singulieres qui sont tous d'une même espece; c'est ce qu'on appelle <i>Espece derniere</i>.</p> <p>Il y a aussi un genre qui n'est point espece, sçavoir le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'estre, ou qu'il soit la substance: ce qu'il importe peu de sçavoir».</p>		<p>esprit.</p> <p><i>De l'Espece.</i></p> <p>Et ces idées communes, qui sont sous une plus commune et plus generale, s'appellent especes; comme le parallelogramme et le trapeze sont les especes du quadrilatere, le corps et l'esprit sont les especes de la substance.</p> <p>Et ainsi la même idée peut être genre étant comparée aux idées ausquelles elle s'étend et espece etant comparée à une autre qui est plus generale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé et du corps inanimé et une espece au regard de la substance; et le quadrilatere, qui est un genre au regard du parallelogramme et du trapeze, est une espece au regard de la figure.</p> <p>Mais il y a une autre notion du mot d'espece, qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres. C'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus et des singuliers, comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers, qui sont tous d'une même espece. C'est ce qu'on appelle <i>espece derniere, species infima</i>.</p> <p>Et il y a un genre qui n'est point espece, sçavoir le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de savoir, et qui regarde plus la Metaphysique que la Logique».</p>	
<p>«Au contraire, les idées, qui nous representent leurs objets comme des modes, soit que ces modes soient vrais, soit qu'ils soient simplement apparens, ne sont point appellées genres, ni especes, mais <i>Differences, Propres, ou Accidens</i>.</p> <p>On les nomme Differences quand leur objet est un attribut qui distingue une espece d'une autre, soit que cet attribut soit un vray mode, comme est la figure à l'égard du corps figuré, soit qu'il ne soit qu'un mode apparent, tel qu'est la pensée à l'égard de l'esprit et l'étenduë à l'égard du corps.</p> <p>On les appelle Propres, ou proprieté essentielles, quand leur objet est un attribut qui appartient à l'essence d'une chose, mais qui n'est pas celui qu'on conçoit le premier dans cette chose: par exemple, l'égalité de trois angles à deux droits est une proprieté essentielle du triangle; parce que cela convient à tout</p>	pp. 10-1	<p>«Et au-contre, les idées qui nous representent leurs objets comme des choses modifiées, et qui sont marquées par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément, quoique directement, soit que dans la verité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels, qui ne sont en effet que la chose même, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni especes, mais, ou <i>differences</i>, ou <i>propres</i>, ou <i>accidens</i>.</p> <p>On les appelle differences, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espece d'une autre, comme étendu, pesant, raisonnable.</p> <p>On les appelle propres, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose, mais qui n'est pas le premier que l'on considere dans cette essence, mais seulement une dépendance</p>	pp. 61-2

<p>triangle, mais ce n'est pas ce qu'on conçoit le premier; car on conçoit que le triangle a trois angles avant qu'on conçoive que ses trois angles sont égaux à deux droits.</p> <p>On les nomme <i>Accidens communs</i> quand leur objet est un vrai Mode, qui peut estre séparé au moins par l'esprit de la chose dont il est Mode, sans que l'idée de cette chose soit détruite; la rondeur, la dureté, &c. sont des accidens communs à l'égard du corps, comme la douleur et la crainte à l'égard de l'esprit.</p> <p>Pour concevoir tout cecy plus clairement, il est à remarquer que lors qu'un genre a deux especes, il faut de nécessité que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas contenu dans l'idée du genre: autrement, si chaque espece ne comprenoit que ce qui est contenu dans le genre, ce ne seroit que le genre et comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendrait à l'autre. Ainsi, l'attribut que comprend chaque espece de plus que le genre, s'appelle <i>Difference</i>; et l'idée que nous en avons est une idée universelle, parce que cette seule et même idée nous peut représenter cette difference par tout où elle se trouve, c'est à dire, dans tous les inferieurs de l'espece. Par exemple, le corps et l'esprit sont deux especes de la substance: il faut donc qu'il y ait dans le corps et dans l'esprit quelque chose de plus que dans la substance. Or la premiere chose que nous voyons dans le corps c'est l'étenduë et la premiere chose que nous voyons dans l'esprit c'est la pensée; la difference du corps sera donc l'étenduë et la difference de l'esprit la pensée, c'est à dire que le corps sera une substance étenduë et l'esprit une substance qui pense».</p>		<p>de ce premier, comme divisible, immortel, docile.</p> <p>Et on les appelle <i>accidens communs</i>, quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé, au moins par l'esprit, de la chose dont il est dit accident, sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.</p> <p><i>De la difference.</i></p> <p>Lorsqu'un genre a deux especes, il faut necessairement que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement, si chacune ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre, ce ne seroit que le genre; et comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre s'appelle sa difference et l'idée que nous en avons est une idée universelle, parce qu'une seule et même idée nous peut représenter cette différence partout où elle se trouve, c'est-à-dire, dans tous les inferieurs de l'espece.</p> <p><i>Exemple.</i> Le corps et l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance, et de même dans celle de l'esprit. Or, la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue; et la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la difference du corps sera l'étendue, et la difference de l'esprit sera la pensée, c'est-à-dire que le corps sera une substance étendue, et l'esprit une substance qui pense».</p>	
<p>«Il n'est pas necessaire que toutes les differences qui partagent un genre soient positives, il suffit qu'il y en ait une; car, par exemple, deux hommes sont distinguez l'un de l'autre lors que l'un a une charge que l'autre n'a pas. L'homme est encore distingué des Bêtes en general, en ce qu'il est un animal qui a un esprit et que la bête est un pur animal; car l'idée de la Bête en general ne renferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la negation d'une chose qui est dans l'homme, sçavoir l'esprit».</p>	<p>pp. 11-2</p>	<p>«Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours necessaire que les deux differences qui partagent un genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit, <i>animal mente praeditum</i>, et que la bête est un pur animal, <i>animal merum</i>. Car l'idée de</p>	<p>pp. 62-3</p>

		la bête en general n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la negation de ce qui est en l'homme, sçavoir l'esprit».	
«Quand nous avons trouvé la difference, qui constituë une espece, si en considerant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit necessairement lié avec cette difference, et qui par consequent convienne à toute cette espece et à cette seule espece, nous l'appellerons <i>Propre</i> au propriété essentielle; et parce qu'il convient aussi à tous les inferieurs de l'espece, et que la seule idée que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété par tout où elle se trouve, on en a fait le quatrième des termes communs ou universaux. Par exemple, avoir un angle droit est la difference essentielle du triangle rectangle; et parce que c'est une dépendance necessaire de l'angle droit que le quarré du côté qui le fôutient soit égal aux quarrez des deux côtez qui le comprennent, l'égalité de ces quarrez est considerée comme la propriété essentielle du triangle rectangle, laquelle convient à tous les triangles rectangles et ne convient qu'à eux seuls».	p. 12	<i>Du Propre.</i> «Quand nous avons trouvé la difference qui constitue une espece, c'est-à-dire, son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres especes, si, considerant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit necessairement lié avec ce premier attribut, et qui par consequent convienne à toute cette espece et à cette seule espece, <i>omni& soli</i> , nous l'appellons propriété; et étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espece comme son propre; et parcequ'il convient aussi à tous les inferieurs de l'espece, et que la seule idée que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété par-tout où elle se trouve, on en a fait le quatrième des termes communs et universaux. <i>Exemple.</i> Avoir un angle droit est la difference essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance necessaire de l'angle droit que le quarré du côté qui le soûtient soit égal aux quarrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces quarrés est considerée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, et qui ne convient qu'à eux seuls».	p. 63
«Lors qu'on a l'idée distincte d'une mode qui n'a pas une liaison necessaire avec le sujet dont il est mode, et que l'idée qu'on en a une fois formée peut représenter ce mode par tout où il se trouve, cette idée fait le cinquième universel qu'on appelle <i>Accident</i> , parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à laquelle on l'attribuë, car s'il l'estoit, il seroit difference ou propre: la blancheur et la rondeur sont des accidens du corps»	p. 12	<i>De l'Accident.</i> «Or quand on joint une idée confuse et indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent tous les hommes prudens, l'idée de rond tous les corps ronds; et alors cette idée exprimée par un terme connotatif, <i>prudent</i> , <i>rond</i> , est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue; car s'il l'étoit, il serait different ou propre».	p. 64
«En voilà autant qu'il en faut, touchant les cinq Universaux qu'on a coûtume de traiter dans l'École avec tant d'étenduë; car il sert tres-peu de sçavoir qu'il y a des genres, des especes, des differences, des propres et des accidens; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des	p. 12	«En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue. Car il sert de très-peu de savoir qu'il y a des Genres, des Especes, des Differences, des Propres et des Accidens; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses,	p. 64

<p>choses, les vraies especes de chaque genre, leurs differences, leurs vraies proprietes essentielles et leurs accidens communs».</p>		<p>les vraies especes de chaque genre, leurs vraies differences, leurs vraies proprietés, et les accidens qui leur conviennent. Et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les chapitres suivans, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE V De Termes Complexes.</p>	<p>pp. 13-4</p>	<p style="text-align: center;">CHAPITRE VIII Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité.</p>	<p>pp. 65-70</p>
<p>«On appelle <i>Termes Complexes</i>, ceux qui estant joints ensemble expriment une idée totale, de laquelle on peut souvent affirmer ou nier ce qu'on ne pourroit affirmer ou nier de l'idée de chacun de ces termes pris separement: par exemple, ce sont des termes complexes <i>un Homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe</i>».</p>	<p>p. 13</p>	<p>«On joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparés; par exemple, ce sont des termes complexes, <i>un homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe</i>».</p>	<p>p. 65</p>
<p>«Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes est que l'addition qu'on fait à un terme est de deux sortes; l'une qu'on peut appeller <i>Explication</i>, et l'autre <i>Determination</i>. Cette addition se peut appeller explication quand elle ne fait que développer ce qui estoit enfermé dans la comprehension de l'idée du premier terme; comme si je dis <i>l'Homme qui est un animal doüé de raison</i>; ou <i>l'Homme qui desire naturellement d'être heureux</i>. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'<i>Homme</i>, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.</p> <p>Toutes les additions qu'on fait aux noms qui signifient distinctement un individu sont de cette sorte; comme quand on dit <i>Paris, qui est la plus grande Ville d'Europe</i>; <i>Jules Cesar, qui a esté le plus grand Capitaine du Monde</i>; la raison de cela est que les termes individuels distinctement exprimez se prennent toujours dans toute leur étenduë, estant déterminez autant qu'ils le peuvent estre.</p> <p>L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeller <i>Détermination</i>, est quand le terme qu'on ajoute à un mot general en restreint la signification et fait qu'il ne se prend plus dans toute son étenduë, mais seulement pour une partie de cette étenduë; comme si je dis: <i>Les corps</i></p>	<p>pp. 13-4</p>	<p>«Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes: l'une qu'on peut appeler <i>explication</i>, et l'autre <i>détermination</i>.</p> <p>Cette addition se peut appeller seulement <i>explication</i> quand elle ne fait que développer ou ce qui étoit enfermé dans la comprehension de l'idée du premier terme ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidens, pourvû qu'il lui convienne generalement et dans toute son étendue; comme si je dis: <i>l'homme, qui est un animal doué de raison, ou l'homme, qui desire naturellement d'être heureux, ou l'homme, qui est mortel</i>. Ces additions ne sont que des explications, parcequ'elles ne changent point du-tout l'idée du mot d'<i>homme</i>, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes, mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.</p> <p>Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu sont de cette sorte; comme quand on dit: <i>Paris, qui est la plus grande ville de l'Europe</i>; <i>Jules César, qui a été le plus grand capitaine du monde</i>; <i>Aristote, le prince des philosophes</i>; <i>Louis XIV, roi de France</i>. Car les termes individuels distinctement exprimés se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.</p> <p>L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeller <i>détermination</i>, est quand ce</p>	<p>pp. 65-6</p>

<p><i>transparens, les hommes sçavans, ces additions ne sont pas de simples explications, mais des determinations, parce qu'elles restreignent l'étenduë du premier terme, en faisant que le mot de Corps ne signifie plus qu'une partie des corps, ni le mot d'Homme qu'une partie des hommes.</i></p> <p>Ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot general individuel quand on y ajoute des conditions individuelles; comme quand je dis <i>Le Pape qui est aujourd'hui</i>, cela determine le mot general de Pape à la personne unique et singuliere de celui qui vit aujourd'huy et qui gouverne presentement l'Eglise».</p>		<p>qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue; comme si je dis: <i>les corps transparents, les hommes savans, un animal raisonnable.</i> Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations, parcequ'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes, le mot d'animal, qu'une partie des animaux.</p> <p>Et ces additions sont quelquefois telles qu'elles rendent un mot general individuel, quand on y ajoute des conditions individuelles, comme quand je dis: <i>le Pape qui est aujourd'hui</i>, cela determine le mot general de pape à la personne unique et singuliere d'Alexandre VII».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE VI De l'ambigüité des mots, et de l'utilité de les definir.</p>	<p>p. 14-5</p>	<p style="text-align: center;">CHAPITRE XI D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées& dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.</p>	<p>pp. 83-5</p>
<p>«La necessité dans laquelle nous sommes d'user de signes exterieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que nous considerons souvent plus les mots que les idées mêmes des choses. C'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées et de nos discours».</p>	<p>p. 14</p>	<p>«Nous avons déjà dit que la necessité que nous avons d'user de signes exterieurs pour nous faire entendre fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considerons plus les mots que les choses. Or c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées et de nos discours».</p>	<p>p. 83</p>
<p>«Car il faut remarquer, que bien que les hommes ayent souvent <i>des idées differentes</i>, ils se servent <i>neanmoins des mêmes mots pour les exprimer</i>. Par exemple, quoy que l'idée qu'a un Philosophe Payen de la vertu, ne soit pas la même que celle qu'en a un Chrétien, <i>neanmoins chacun d'eux exprime son idée par le même mot de Vertu.</i></p> <p>De plus, les mêmes hommes en differens temps ont consideré les mêmes choses en des manieres differentes, et <i>neanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom; ce qui fait que prononçant ce nom ou l'entendant prononcer on se brouille facilement le prenant tantôt selon une idée et tantôt selon une autre.</i> Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque</p>	<p>pp. 14-5</p>	<p>«Car il faut remarquer que, quoique les hommes ayant souvent de differentes idées des mêmes choses, ils se servent <i>neanmoins des mêmes mots pour les exprimer; comme l'idée qu'un philosophe payen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un Theologien et neanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.</i></p> <p>De plus, les mêmes hommes en différens âges ont consideré les mêmes choses en des manieres très-differentes, et <i>neanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, tantôt selon l'autre.</i> Par exemple, l'homme, ayant reconnu qu'il y avait en</p>	<p>pp. 83-4</p>

<p>chose (quoy que ce fût) qui faisoit qu'il se mouvoit et qu'il croissoit, a appellé cela <i>Ame</i> et a étendu certe idée à tout ce qui est de semblable non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes; et ayant veu encore qu'il pensoit, il a appellé du nom d'<i>Ame</i> ce qui est en luy le principe des pensées: d'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom, il a pris pour un même chose ce qui pensoit et ce qui faisoit que le corps se mouvoit et se nourrissoit. De même on a étendu également le mot de <i>Vie</i> à ce qui est la cause des operations des animaux et à ce qui nous fait penser, bien que ces deux choses soient entierement differentes».</p>		<p>lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit et qu'il croissoit, a appellé cela <i>ame</i>, et a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vû encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom d'<i>ame</i> ce qui étoit en lui le principe de la pensée. D'où il est arrivé que, par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensoit et ce qui faisoit que le corps se nourrissoit et croissoit. De même on a étendu également le mot de <i>vie</i> à ce qui est cause des operations des animaux, et à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entierement differentes».</p>	
		<p style="text-align: center;">CHAPITRE XII Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées et dans nos discours de la confusion de mots; où il est parlé de la nécessité et de l'utilité de définir les noms dont on se sert, et de la differece de la définition des choses d'avec la définition des noms.</p>	<p>pp. 86-90</p>
<p>«Le meilleur moyen pour éviter cette confusion dans le discours, est de faire une nouvelle langue et de nouveaux mots qui ne soient attachez qu'aux idées que nous voulons qu'ils representent; mais pour cela il n'est pas necessaire de refaire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils ayent, et en désignant par d'autres mots simples et qui ne soient pas équivoques l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Par exemple, si je veux prouver que l'ame est immortelle, parce que le mot d'<i>Ame</i> est équivoque et qu'il pourroit faire naître de la confusion dans mon discours, pour éviter ce défaut, je regarde le mot d'<i>Ame</i> comme si c'étoit un son, qui n'eût point encore de sens et je l'applique uniquement à signifier ce qui est en nous le principe des pensées. Cette maniere de definir les noms est bien differente de celle dont on definit les choses. Car dans la definition des choses telle qu'est celle-cy: <i>L'Homme est un animal raisonnable</i>, on laisse au terme <i>Homme</i> qu'on definit son idée ordinaire</p>	<p>p. 15</p>	<p>«Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires est de faire une nouvelle langue et de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils representent; mais, pour cela, il n'est pas necessaire de faire de nouveaux sons, parcequ'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils ayent, en désignant par d'autres mots simples, et qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer. Comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'<i>ame</i> étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire: de sorte que pour l'éviter je regarderai le mot d'<i>âme</i> comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant: <i>j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.</i> C'est ce qu'on appelle la définition du nom, <i>definitio nominis</i>, dont les Geometres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose,</p>	<p>p. 86</p>

<p>dans laquelle on pretend que sont contenuës d'autres idées sçavoir celle d'<i>Animal</i> et de <i>Raisnable</i>; au lieu que dans la definition de nom on ne regarde que le son et ensuite on détermine ce son à estre signe d'une idée qu'on désigne par d'autres mots; ce qui fait voir que les definitions des noms sont arbitraires et que celles des choses ne le sont pas».</p>		<p><i>definitio rei</i> . Car dans la définition de la chose, comme peut-être celle-ci: <i>l'homme est un animal raisonnable</i>, le temps est la mesure du mouvement, on laisse au terme qu'on déduit, comme <i>homme</i> ou <i>temps</i>, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme <i>animal raisonnable</i> ou <i>mesure du mouvement</i>, au-lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, et ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on designe par d'autres mots».</p>	
<p>PARTIE II Des Reflexions qu'on a faites sur la seconde Operation de l'Esprit, qui est le Jugement.</p>	p. 16-30	<p>PARTIE II Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.</p>	pp. 103-75
<p>CHAPITRE I Ce que c'est que le Jugement.</p>	pp. 16-8		
<p>«Après avoir appercû les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble; et trouvant qu'il y a du rapport entr'elles, ou qu'il n'y en a pas, nous les unissons ou les separons par une action de l'Esprit qui s'appelle <i>Affirmer</i> ou <i>Nier</i>, et en general <i>Juger</i>; ainsi le jugement pris pour une simple fonction de la faculté de juger, est une action de l'esprit, par laquelle comparant ensemble deux ou plusieurs idées, nous affirmons de l'une que l'autre luy convient, ou nions qu'elle luy convienne; par exemple, l'esprit juge, lors qu'ayant l'idée de la terre et de la rondeur, il affirme de la terre que la rondeur luy convient, ou nie de la terre que la rondeur luy convienne.</p> <p>Les termes, dont nous nous servons pour énoncer nos jugemens, s'appellent <i>Propositions</i>; d'où il s'ensuit qu'en toute Proposition il doit y avoir deux termes, l'un duquel on affirme ou l'on nie, et l'autre qui est affirmé ou nié. Le premier, s'appelle <i>Sujet</i>, et le second, <i>Attribut</i>; de telle sorte que le sujet et l'attribut des propositions doivent être également réels.</p> <p>Il ne suffit pas pour juger de concevoir le sujet et l'attribut d'une proposition, il faut de plus que l'esprit les lie ou les separe, et cette action de l'esprit est marquée dans le discours pour le verbe substantif <i>Est</i>, qui est, ou seul, quand nous affirmons; ou avec une particule negative, quand nous nions.</p>	pp. 16-8		

<p>Par exemple, quand je dis <i>Dieu est juste</i>, Dieu est le sujet de cette proposition, juste en est l'attribut, et le mot <i>Est</i> marque l'action de mon esprit, qui affirme, c'est-à-dire, qui lie ensemble les idées de Dieu et de Juste, comme convenant l'une à l'autre. Au contraire, si je dis <i>Dieu n'est pas injuste</i>, ce mot <i>Est</i> estant joint aux particules <i>Ne, pas</i>, signifie l'action opposée à celle d'affirmer; sçavoir, celle de Nier par laquelle l'esprit separe ces idées comme contraires l'une à l'autre ; parce qu'en effet il ya quelque chose de renfermè dans l'idée d'<i>Injuste</i> qui repugne à ce qui est renfermè dans l'idée de Dieu.</p> <p>Ce qui vient d'estre dit de la nature des propositions estant supposé, il est évident que les propositions privatives et negatives qui ne peuvent estre reduites en affirmatives, ne sont point de vrayes propositions; car comme toute vraye proposition suppose deux termes, dont l'un s'appelle sujet et l'autre attribut, rien ne paroît plus chimerique que les propositions privatives et negatives prises à la rigueur (comme elles le doivent estre entre les vrays Philosophes) parce que les conditions essentielles à toute vraye proposition leur manquent; sçavoir une idée claire du sujet, et une idée claire de l'attribut, sans quoy il semble impliquer contradiction qu'une proposition soit proposition. C'est par cette raison aussi que nous escluons du nombre des vrayes propositions toutes celles dont le sujet ou l'attribut renferment le neant; par exemple, nous disons que ces deux propositions <i>le Neant est l'origine des choses, les Choses se reduisent au neant</i>, ne sont pas des vrayes propositions, parce que le neant est le sujet de la premiere, et l'attribut de la seconde. Par une semblable raison nous excluons ces autres propositions: <i>un Bâton qui n'a pas deux bouts; un Tout qui n'est pas plus grand que sa partie</i>, etc. Car bien que ces propositions semblent avoir un sujet et un attribut, elles n'en ont pourtant pas, à cause que leur sujet et leur attribut se détruisent l'un l'autre, comme il paroît de ce que, qui dit <i>Bâton</i> dit un corps qui a deux bouts et quand il assure en même temps qu'il n'a pas deux bouts, il dit le contraire de ce qu'il a avancé; c'est-à-dire, qu'il tombe en contradiction; ce qui fait voir que toutes les propositions qui</p>			
---	--	--	--

<p>énoncent des choses impossibles, c'est-à-dire, des choses dont le sujet et l'attribut sont incompatibles, ne sont point de vraies propositions, mais de pures chimeres, ce qu'il faut bien remarquer».</p>			
<p style="text-align: center;">CHAPITRE II Qu'il y a trois sortes de Propositions à raison du Sujet, et cinq à raison de la Matiere.</p>	pp. 18-20	<p style="text-align: center;">CHAPITRE III Ce que c'est qu'une proposition; et des quatre sortes de propositions.</p>	pp. 113-6
<p>«On voit par tout ce qui a esté dit dans le Chapitre precedent, que toute proposition est affirmative ou negative et que ce qui est affirmé ou nié est toujours marqué par le verbe <i>Est</i>. Mais il y a une autre difference dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'estre <i>Universelles</i> ou <i>Particulieres</i> ou <i>Singulieres</i>: car les termes, comme nous avons dit dans la premiere partie, sont ou singuliers ou universels; et les termes universels peuvent estre pris ou selon toute leur étenduë en les joignant aux Signes universels exprimez ou sous-entendus, comme <i>Tout</i> pour l'affirmation et <i>Nul</i> pour la negation: <i>tout homme, nul homme</i>; ou selon une partie indeterminée de leur étenduë, qui est lors que l'on y joint le mot de <i>Quelque</i>, comme <i>quelque homme, quelques hommes</i>; d'où il arrive une difference notable dans les propositions: car lors que le sujet d'une proposition est un terme commun pris dans toute son étenduë, la proposition s'appelle <i>Universelle</i>, soit qu'elle soit affirmative, comme <i>tout impie est fou</i>, ou negative, comme <i>nul vitieux n'est heureux</i>: et lors que le terme commun n'est pris que selon une partie indeterminée de son étenduë, à cause qu'il est resserré par le mot indeterminé <i>Quelque</i>, la proposition s'appelle <i>Particuliere</i>, soit qu'elle affirme, comme <i>quelque cruel est lâche</i>; soit qu'elle nie, comme <i>quelque pauvre n'est pas malheureux</i>. Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis <i>Loüis le Grand a pris Luxemburg</i>, on appelle cette proposition <i>Singuliere</i>».</p>	pp. 18-9	<p>«On voit par là que toute proposition est affirmative ou negative, et que c'est ce qui est marqué par le verbe, qui est affirmé ou nié. Mais il y a une autre difference dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'être universelles ou particulieres ou singulieres. Car les termes, comme nous avons déjà dit dans la premiere partie, sont ou singuliers, ou communs et universels. Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels exprimés ou sous-entendus, comme <i>omnis, tout</i>, pour l'affirmation; <i>nullus, nul</i>, pour la negation, <i>tout homme, nul homme</i>. Ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est lorsqu'on y joint le mot <i>aliquis, quelque</i>, comme <i>quelque homme, quelques hommes</i>, ou d'autres, selon l'usage des langues. D'où il arrive une difference notable dans les propositions; car, lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun, qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle <i>universelle</i>, soit qu'elle soit affirmative, comme <i>tout impie est fou</i>, ou négative, comme <i>nul vicieux n'est heureux</i>. Et lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé <i>quelque</i>, la proposition s'appelle <i>particuliere</i>, soit qu'elle affirme, comme <i>quelque cruel est lâche</i>; soit qu'elle nie, comme <i>quelque pauvre n'est pas malheureux</i>. Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis <i>Louis XIII a pris la Rochelle</i>, on l'appelle <i>singuliere</i>».</p>	pp. 114-5
<p>«L'on a aussi accoûtumé d'appeller <i>Quantité</i> l'universalité ou la particularité des propositions, et on appelle <i>Qualité</i> l'affirmation ou la negation, qui dépend</p>	pp. 19-20	<p>«On a aussi accoûtumé d'appeller <i>quantité</i> l'universalité ou la particularité des proportions. Et on appelle <i>qualité</i>, l'affirmation ou la</p>	pp. 115-6

<p>du verbe, qui est regardé comme la forme de la proposition; ainsi les propositions universelles affirmatives et les propositions universelles negatives conviennent selon la quantité et different selon la qualité, comme <i>Tout vitieux est esclave, nul vitieux n'est heureux.</i></p> <p>Mais les propositions universelles affirmatives et les propositions particulieres affirmatives conviennent selon la qualité et different selon la quantité; comme <i>tout homme est sage, quelque homme est sage.</i></p> <p>Enfin les propositions universelles negatives et les propositions particulieres negatives conviennent selon la qualité et different selon la quantité, comme <i>nul vitieux n'est heureux, quelque vitieux n'est pas heureux.</i></p> <p>Deplus les propositions se divisent selon la matiere en vraies, en fausses et en probables. Il est vray que toute proposition est vraye ou fausse; parce que toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, est vraye, quand ce jugement est conforme à la verité, et fausse quand il ne l'est pas; néanmoins, parce que nous manquons souvent de lumiere pour connoître le vray et le faux, entre les propositions qui nous paroissent vraies mais dont la verité ne nous est pas si évidente que nous ne puissions craindre qu'elles ne soient fausses, ce sont ces propositions qu'on appelle <i>Probables</i>.</p> <p>Les propositions se divisent encore en évidentes et en obscures. Il y a des propositions si claires d'elles-mêmes qu'elles n'ont pas besoin de preuve; mais il y en a d'autres aussi qui ne sont pas si évidentes qu'elles ne doivent estre prouvées. Les premieres s'appellent <i>Axiomes</i> et les autres se nomment <i>Questions</i>, c'est ce que nous allons examiner plus particulierement».</p>		<p>négation qui dépendent du verbe, qui est regardé comme la forme de la proposition.</p> <p>Et ainsi A et E conviennent selon la quantité et different selon la qualité, et de même I et O.</p> <p>Mais A et I conviennent selon la qualité, et different selon la quantité, et de même E et O.</p> <p>Les propositions se divisent encore selon la matiere en vraies et en fausses; et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ni vraies ni fausses; puisque, toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la verité, et fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.</p> <p>Mais, parceque nous manquons souvent de lumiere pour reconnoître le vrai et le faux, outre les propositions qui nous paroissent vraies, et celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la verité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque apprehension qu'elles ne soient fausses, ou bien qui nous semblent fausses, mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas assurés. Ce sont les propositions qu'on appelle probables, dont les premières sont plus probables, et les dernieres moins probables».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE III De la nature et des proprieté des Axiomes et des Questions.</p>	<p>pp. 20-2</p>	<p style="text-align: center;">PARTIE IV De la Methode.</p>	<p>pp. 291-355</p>
		<p style="text-align: center;">CHAPITRE VI Des regles qui regardent les axiomes, c'est à dire les propositions claires et évidentes par elles-mêmes.</p>	<p>pp. 315-20</p>
<p>«Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires et evidentes d'elles-mêmes qu'elles n'ont pas besoin</p>	<p>p. 20</p>	<p>«Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont</p>	<p>pp. 315-6</p>

<p>d'être démontrées; mais plusieurs ne comprennent pas en quoy consiste cette clarté et cette évidence d'une proposition: car il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire et certaine que lors que personne ne la contredit et qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver lors qu'il se trouve quelqu'un que la nie. Si cela estoit, il n'y auroit rien de certain ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter generalement de tout.</p> <p>Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté des propositions. Car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur tout de parole; mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer les choses avec attention, et qui sont sincerés à dire ce qu'ils pensent.</p>		<p>pas besoin d'être démontrées; et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes d'une veritable démonstration. Car si elles sont tant-soit-peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout-à-fait certaine.</p> <p>Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté et cette évidence d'une proposition. Car premierement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire et certaine que lorsque personne ne la contredit; et qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au-moins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit, il n'y auroit rien de certain ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter generalement de tout, et qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur-tout de parole; mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer les choses avec attention, et qui sont sincerés à dire ce qu'ils en pensent interieurement».</p>	
<p>«Il faut seulement prendre garde si l'on a besoin de considerer l'idée du sujet et de l'attribut d'une proposition avec une attention mediocre, pour en concevoir clairement la convenence ou la disconvenence, ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée; car quand il n'est besoin que de considerer l'idée du sujet et de l'attribut de la premiere maniere, la proposition peut estre prise pour axiome, sur tout si cette consideration ne demande qu'un attention mediocre dont tous les esprits ordinaires sont capables; mais si l'on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer, c'est à dire, une question; ainsi nous pouvons donner deux regles, l'une pour les axiomes, et l'autre pour les questions.</p> <p>La Regle pour les axiomes est que quand pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet on n'a besoin que de</p>	<p>pp. 20-1</p>	<p>«Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considerer l'idée d'une chose avec une attention mediocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considerer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, sur-tout si cette consideration ne demande qu'une attention mediocre dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi, l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes:</p> <p>1. REGLE</p> <p><i>Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considerer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une</i></p>	<p>pp. 318-9</p>

<p>considerer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une mediocre attention, on peut alors prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de luy-même toute l'évidence que luy pourroit donner de la démonstration, laquelle ne scauroit faire autre chose sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison, ce qu'on avoit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.</p> <p>Il ne faut pas confondre une fimple explication, quand même elle auroit quelque forme de raisonnement, avec une vraie démonstration: car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour les faire mieux entendre, quoy qu'ils n'ayent pas besoin d'être démontrés; l'explication n'étant autre chose que dire en des termes plus clairs et plus intelligibles ce qui est contenu dans l'axiome; au lieu, que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contient pas clairement: mais l'intelligence de cecy dépend principalement de ce que nous avons à dire de la nature du raisonnement».</p>		<p><i>mediocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parcequ'il a de lui-même toute l'évidence que lui pourroit donner la démonstration, qui ne pourroit faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.</i></p> <p>Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour les faire mieux entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes et plus au long ce qui est contenu dans l'axiome; au-lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement».</p>	
<p>«La Regle pour les questions est que quand la consideration des idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme, ne doit point estre prise pour un axiome, mais pour une question qui doit estre démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison; c'est ainsi qu'on se sert de la pensée pour montrer que l'ame est immortelle».</p>	<p>p. 21</p>	<p>2. REGLE <i>«Quand la seule consideration des idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome, mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits».</i></p>	<p>p. 319</p>
	<p>CHAPITRE VII Quelques axiomes importants et qui peuvent servir de principes à de grandes verités.</p>	<p>pp. 320-3</p>	
<p>«Personne ne doute qu'il ne soit necessaire d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes qui estant clairs et indubitables puissent nous servir de fondement pour juger des choses les plus cachées; mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage qu'il est assez inutile de les faire remarquer. Il est inutile, par exemple, de sçavoir <i>qu'il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps</i>: car bien que cet axiome soit fort clair et qu'il</p>	<p>pp. 21-2</p>	<p>«Tout le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes et principes, qui, étant clairs et indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, <i>Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas</i>, est très-</p>	<p>pp. 320-1</p>

<p>«passe pour le premier principe de la connoissance humaine, je ne vois pas néanmoins de rencontre particuliere où il puisse servir à faire connoître quelque verité qu'on ignoroit et dont la nature fût cachée; c'est pour cela aussi que nous en établirons d'autres au commencement de la Metaphysique».</p>		<p>clair et très-certain, mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance».</p>	
		<p>PARTIE II Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.</p>	<p>pp. 103-75</p>
<p>CHAPITRE IV De l'opposition qui peut estre entre les propositions qui ont un même sujet et un même attribut.</p>	<p>pp. 22-3</p>	<p>CHAPITRE IV De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet et même attribut.</p>	<p>pp. 116-8</p>
<p>«Il est évident que les propositions qui ont même sujet et même attribut ne peuvent estre opposées qu'en trois manieres; car elles sont opposées ou en quantité et en qualité tout ensemble, ou en quantité seulement, ou seulement en qualité. Quand elles sont opposées en quantité et en qualité tout ensemble on les appelle Contradictaires; ces deux propositions <i>Tout homme est animal, quelque homme n'est pas animal</i> sont contradictoires. Quand elles sont opposées en quantité et qu'elles conviennent en qualité on les appelle Subalternes; <i>tout homme est animal, quelque homme est animal</i> sont deux propositions subalternes. Quand elles sont opposées en qualité et qu'elles conviennent en quantité, alors on les appelle Contraires ou Subcontraires; <i>contraires quand elles sont universelles: comme toute homme est animal, nul homme n'est animal</i> et <i>subcontraires quand elles sont particulieres: comme quelque homme est animal, quelque homme n'est pas animal</i>. Si l'on regarde ensuite ces propositions opposées selon leur verité ou fausseté, il est aisé de juger: 1. Que les contradictoires ne sont jamais vraies et fausses ensemble; mais que si l'une est vraie l'autre est fausse, et si l'une est fausse l'autre est vraie. 2. Les contraires ne peuvent jamais estre vraies ensemble, mais elles peuvent estre toutes deux fausses; car la verité de l'une n'emporte pas la verité de l'autre: en effet, il peut estre faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vray pour cela</p>	<p>pp. 22-3</p>	<p>«Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes, quoique l'une des trois se subdivise en deux autres. Car, si elles sont opposées en quantité et en qualité tout ensemble, comme A, O, et E, I, on les appelle contradictoires, comme, <i>Tout homme est animal, Quelque homme n'est pas animal; Nul homme n'est impeccable, Quelque homme est impeccable</i>. Si elles different en quantité seulement, et qu'elles conviennent en qualité, comme A, I, et E, O, on les appelle subalternes, comme <i>Tout homme est animal, Quelque homme est animal; Nul homme n'est impeccable, Quelque homme n'est pas impeccable</i>. Et si elles different en qualité et qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appellées contraires, ou subcontraires; <i>contraires, quand elles sont universelles, comme Tout homme est animal, Nul homme n'est animal. Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme Quelque homme est animal, Quelque homme n'est pas animal</i>. En regardant maintenant ces propositions opposées selon la verité ou la fausseté, il est aisé de juger: 1. Que les contradictoires ne sont jamais ni vraies, ni fausses ensemble; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse; et si l'une est fausse, l'autre est vraie. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal et si au contraire il est vrai que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vrai que tout homme soit animal. Cela est si clair qu'on ne pourroit</p>	<p>pp. 116-8</p>

<p>que nul homme ne soit juste.</p> <p>3. Les subcontraires peuvent être vraies ensemble; comme ces deux cy: <i>quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste; parce que la justice peut convenir à une partie des hommes et ne pas convenir à l'autre.</i></p> <p>4. Les propositions subalternes ne font pas véritablement opposées, puis que la particulière est une suite de la générale; car si <i>Tout homme est animal, quelque homme est animal</i>: c'est pourquoy la vérité des universelles emporte celle des particulières, mais la vérité des particulières n'emporte pas la vérité des universelles».</p>		<p>que l'obscurcir en l'expliquant davantage.</p> <p>2. Les contraires ne peuvent jamais être vraies ensemble, mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seroient vraies; car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, et par consequent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire. Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre. Car il peut être faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.</p> <p>3. Les subcontraires, par une règle tout opposée à celle des contraires, peuvent être vraies ensemble, comme ces deux ici: <i>Quelque homme est juste, Quelque homme n'est pas juste, parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, et ne convenir pas à l'autre</i>; et ainsi l'affirmation et la négation ne regardent pas le même sujet, puisque <i>quelque homme</i> est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, et pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisqu'autrement les contradictoires seroient toutes deux fausses. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, et à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.</p> <p>4. Pour les subalternes ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particulière est une suite de la générale. Car, si tout homme est animal, quelque homme est animal; si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas singe. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulières; mais la vérité des particulières n'emporte pas celle des universelles».</p>	
		<p style="text-align: center;">CHAPITRE V</p> <p style="text-align: center;">Des propositions simples et composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées et qui ne le sont pas, et qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.</p>	pp. 118-121
«Au reste, nous avons dit que toute proposition doit avoir du moins un sujet	p. 23	«Nous avons dit que toute proposition doit avoir au-moins un sujet et un	pp. 118-9

<p>et un attribut, mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet et plus d'un attribut. Les propositions qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut s'appellent <i>Simple</i>s et celles qui en ont plus d'un s'appellent <i>Composées</i>. Par exemple, quand je dis la figure, le mouvement, le repos, etc. viennent d'un même principe cet attribut <i>venir d'un même principe est affirmé non d'un seul sujet, mais de plusieurs, sçavoir de la figure, du mouvement, du repos, etc.</i>».</p>		<p>attribut; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet et plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut s'appellent <i>simples</i>, et celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent <i>composées</i>, comme quand je dis: les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et les richesses viennent du Seigneur; cet attribut, venir du Seigneur, est affirmé, non d'un seul sujet, mais de plusieurs, sçavoir, des biens et des maux, etc.».</p>	
<p>«Il faut encore remarquer que les propositions composées peuvent estre de deux sortes; car la composition, pour parler ainsi, peut tomber sur la matiere de la proposition seule, c'est à dire, sur le sujet ou sur l'attribut seul ou sur tous les deux ensemble. La composition tombe sur le sujet seul, quand le sujet est un terme complexe; comme dans cette proposition, <i>Tout homme qui aime Dieu est heureux</i>. La composition tombe sur l'attribut seul lors que l'attribut est un terme complexe; comme la vertu est un bien qui rend l'homme aimable à ses propres ennemis. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet et sur l'attribut, l'un et l'autre estant un terme complexe; comme dans cette proposition: <i>Ceux qui pardonnent les offenses seront pardonnez de Dieu qui aime à faire misericorde</i>. Voilà les trois manieres suivant lesquelles les propositions peuvent estre composee quant à leur matiere, c'est à dire, quant à leur sujet et à leur attribut».</p>	<p>p. 23</p>	<p>«Il faut remarquer que ces propositions complexes peuvent être de deux sortes, car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matiere de la proposition, c'est-à-dire, sur le sujet ou sur l'attribut, ou sur tous les deux, ou bien sur la forme seulement.</p> <p>1. La complexion tombe sur le sujet quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition: <i>Tout homme qui ne craint rien est roi: Rex est qui metuit nihil</i>.</p> <p><i>Beatus ille qui procul negotiis, Ut prisca gens mortalium, Paterna rura bobus exercet suis, Solutus omni fœnore.</i></p> <p>Car le verbe <i>est</i> est sous-entendu dans cette derniere proposition, et <i>beatus</i> en est l'attribut, et tout le reste le sujet.</p> <p>2. La complexion tombe sur l'attribut lorsque l'attribut est un terme complexe, comme:</p> <p><i>La pieté est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités.</i> <i>Sum pius Æneas famâ super aethera notus.</i></p> <p>Mais il faut particulièrement remarquer ici que toutes les propositions composées de verbes actifs et de leur regime peuvent être appellées complexes, et qu'elles contiennent en quelque maniere deux propositions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, et que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manieres, ou en disant: Brutus n'a tué personne; ou en disant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il est très-important de remarquer, parceque lorsque ces sortes de propositions entrent en des arguments, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre: ce qui oblige souvent, pour reduire ces arguments dans la forme</p>	<p>pp. 120-1</p>

		<p>la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des arguments composés de ces propositions complexes.</p> <p>3. Quelquefois la complexio tombe sur le sujet et sur l'attribut, l'un et l'autre étant un terme complexe, comme dans cette proposition: <i>Les grands qui oppriment les pauvres seront punis de Dieu qui est le protecteur des opprimés:</i></p> <p><i>Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ Carmen, et egressus sylvois vicina cœgi Ut quamois avido parerent aroa colono Gratum opus agricolis: At nunc horrentia Martis Arma, virumque cano. Trojae qui primus ab oris, Italiam fato profugus lavinaque venit littora.</i></p> <p>Los trois premiers vers et la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition et le reste en compose l'attribut, et l'affirmation est enfermée dans le verbe <i>cano</i>.</p> <p>Voilà les trois manières selon lesquelles les propositions peuvent être complexes quant à leur matière, c'est-à-dire quant à leur sujet et à leur attribut».</p>	
<p>CHAPITRE V Observation pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.</p>	pp. 24-5	<p>CHAPITRE XIII Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.</p>	pp. 149-56
<p>«Il faut distinguer deux sortes d'universalité dans les propositions, l'une qu'on peut appeler <i>Metaphysique</i> et l'autre qu'on peut nommer <i>Morale</i>. J'appelle universalité <i>Metaphysique</i> une universalité parfaite et sans exception, comme <i>Tout homme est vivant</i>, car cela ne reçoit point d'exception. Et j'appelle universalité <i>Morale</i> celle qui reçoit quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente qu'elles soient telles ordinairement; comme quand on dit <i>Que tous les hommes sont avarés, que tous les hommes sont menteurs, etc.</i> Il suffit dans toutes ces sortes de propositions qu'ordinairement cela soit ainsi et on n'en doit rien conclure à la rigueur».</p>	p. 24	<p>«Il faut distinguer deux sortes d'universalité: l'une qu'on peut appeler <i>Metaphysique</i>, et l'autre <i>Morale</i>. J'appelle universalité <i>metaphysique</i>, lorsqu'une universalité est parfaite et sans exception, comme, <i>tout homme est vivant</i>, cela ne reçoit point d'exception. Et j'appelle universalité <i>morale</i>, celle qui reçoit quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, <i>ut plurimum</i>, comme ce que saint Paul rapporte et approuve: <i>Cretenses semper mendaces, malæ bestix, ventres pigri.</i></p> <p>Ou ce que dit le même Apôtre: <i>Omnia quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi.</i></p> <p>Ou ce que dit Horace. <i>Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant.</i></p>	pp. 149-50

		<p>Ou ce qu'on dit d'ordinaire: <i>Que toutes les femmes aiment à parler;</i> <i>Que tous les jeunes-gens sont inconstans;</i> <i>Que tous les vieillards louent le temps passé.</i> Il suffit dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, et on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur».</p>	
<p>«Il y a des propositions qui doivent passer pour metaphysiquement universelles, quoy qu'elles puissent recevoir des exceptions; et cela arrive lors que dans l'usage commun ces exceptions extraordinaires ne passent point pour estre comprises dans ces termes universels, comme si je dis <i>Tous les hommes n'ont que deux bras et une tête</i>; cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire, parce qu'on voit assez qu'il n'est pas parlé des monstres dans ces propositions generales et qu'on veut dire seulement que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras et une tête».</p>	p. 24	<p>«Il y a des propositions qui doivent passer pour metaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels, comme si je dis: <i>Tous les hommes n'ont que deux bras</i>, cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire. Et ce seroit chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras, parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions generales, et qu'on veut dire seulement que, dans l'ordre de la nature, les hommes n'ont que deux bras».</p>	p. 150
<p>«Il y a encore des propositions qui ne sont universelles qu'entant qu'elles se doivent entendre de toutes les especes de quelque genre, et non pas de tous les individus de ces especes; ainsi l'on dit <i>Que tous les animaux furent dans l'Arche de Noë</i>, parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes».</p>	p. 24	<p>«Il y a des propositions qui ne sont universelles que parcequ'elles se doivent entendre de generibus singulorum, et non pas de singulis generum, comme parlent les philosophes: c'est-à-dire de toutes les especes de quelque genre, et non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent sauvés dans l'arche de Noé, parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes».</p>	p. 151
<p>«L'on dit encore d'un homme <i>Qu'il a passé par toutes les charges</i>, lors qu'il a occupé des charges de toute sorte »</p>	p. 24	<p>«Ainsi l'on dit d'un homme, <i>qu'il a passé par toutes les charges</i>, c'est-à-dire, par toute sorte de charges».</p>	p. 151
<p>«De plus, quand on fait une proposition où il n'y a aucune terme d'universalité ni de particularité, comme quand je dis <i>L'Homme est raisonnable</i>, c'est une question celebre parmy les Philosophes si ces propositions qu'ils appellent Indefinies doivent passer pour universelles ou pour particulieres; ce qui se doit entendre quand elles sont sans aucune suite de discours et qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens, car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une propositions quand elle a quelque ambiguïté, de ce qui l'accompagne dans le discours de celuy</p>	pp. 24-5	<p>«Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité comme <i>tout, nul, etc.</i> Mais quand il n'y en a point et qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis: <i>L'homme est raisonnable, L'homme est juste</i>, c'est une question celebre parmi les philosophes, si ces propositions, qu'ils appellent indéfinies, doivent passer pour universelles ou pour particulieres: ce qui se doit entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens. Car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition,</p>	p. 154

<p>qui s'en sert».</p>		<p>quand elle a quelque ambiguïté, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert. La considerant donc en elle-même, la plupart des philosophes disent qu'elle doit passer pour universelle dans une matiere necessaire, et pour particuliere dans une matiere contingente».</p>	
<p>«Pour moy, je crois que ces propositions indefinies sont universelles en matiere de doctrine, comme quand on dit <i>l'Ame est immortelle</i> et qu'elles ne sont que particulieres dans les faits et dans les narrations, comme quand il est dit que les François faisant la guerre aux Hollandois ont passé le Rhin à la nage; car il est clair que cela ne doit estre entendu que de quelque François qui ont veçu sous Loüis le Grand: dont la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, sur tout lors qu'elles sont déterminées à un certain temps, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particuliers, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions».</p>	<p>p. 25</p>	<p>«Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable; qui est que ces propositions indefinies sont universelles en matiere de doctrine, comme quand on dit: <i>Les anges n'ont point de corps</i>, et qu'elles ne sont que particulieres dans les faits et dans les narrations. Comme quand il est dit dans l'Evangile: <i>Milites plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti ejus</i>, il est bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques soldats, et non pas de tous les soldats. Dont la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur-tout qu'elles sont déterminées à un certain temps, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particulieres, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions: de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plutôt singulieres que particulieres, comme on le pourra juger par ce qui a été dit des termes complexes dans le sens, 1. partie chap. 7 et 2. partie chap. 6».</p>	<p>pp. 155</p>
<p>«Enfin, les noms de <i>Corps</i>, de <i>Communauté</i> et de <i>Peuple</i> estant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le Corps, toute la Communauté ou tout le Peuple, ne font point les propositions où ils entrent proprement universelles et moins encore particulieres, mais singulieres; comme quand je dis <i>les François ont vaincu les Hollandois</i>, <i>les Venitiens font la guerre aux Turcs</i>, ces propositions ne sont point Universelles mais Singulieres, parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs Siecles, qui subsiste tant qu'il compose un estat et qui agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres».</p>	<p>p. 25</p>	<p>«Les noms de <i>corps</i>, de <i>communauté</i>, de <i>peuple</i>, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne font point les propositions où ils entrent proprement universelles, ni encore moins particulieres, mais singulieres. Comme quand je dis: <i>Les Romains ont vaincu les Carthaginois</i>, <i>Les Venitiens font la guerre au Turc</i>, <i>Les Juges d'un tel lieu ont condamné un criminel</i>, ces propositions ne sont point universelles; autrement on pourroit conclure de chaque Romain qu'il auroit vaincu les Carthaginois, ce qui seroit faux. Et elles ne sont point aussi particulieres. Car cela veut dire plus que si je disois que quelques Romains ont vaincu les Carthaginois; mais elles sont singulieres, parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siecles, qui subsiste tant qu'il compose un état, et qui</p>	<p>pp. 155-6</p>

		agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres».	
CHAPITRE VI De la Définition, et des Regles qu'il faut garder pour bien définir.	pp. 25-8	CHAPITRE XVI De la Définition qu'on appelle définition de chose.	pp. 164-7
<p>«Nous avons cy-devant traité des définitions de nom; il faut maintenant parler des définitions de chose qui sont des propositions de grand usage. Les définitions de chose different des définitions de nom en ce que les définitions de nom sont arbitraires et que les définitions de chose ne le sont pas; ce qui fait qu'elles ne doivent pas estre prises pour des principes, mais considerées comme des propositions, qui doivent souvent estre confirmées par raison et qui peuvent estre combatuës.</p> <p>Il y a deux sortes de définitions de chose, une plus exacte, qui retient le nom de <i>Définition</i> et l'autre moins exacte qu'on appelle <i>Description</i>.</p> <p>La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent <i>Genres</i> et ceux qui sont propres <i>Differences</i>. Ainsi, on définit l'homme <i>Animal raisonnable</i>, l'Esprit une <i>Substance qui pense</i>, le Corps une <i>Substance étenduë</i>, Dieu l'<i>Estre parfait</i>.</p> <p>Il faut, autant qu'on le peut, que ce qui est mis pour genre dans la définition soit le <i>Genre prochain</i> du défini et non pas seulement le genre éloigné.</p> <p>On définit aussi quelquefois par les parties integrantes; comme lors qu'on dit que <i>l'Homme est un composé d'Esprit et de Corps</i>; mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de <i>Composé</i> et le reste tient lieu de difference.</p> <p>La définition moins exacte qu'on appelle <i>Description</i> est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui luy sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée, qui la discerne des autres choses; c'est de cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leurs figures, par leurs grandeur, par leur couleur et autres semblables accidens; et c'est de cette nature que sont les descriptions des Poëtes et des Orateurs.</p>	pp. 25-8	<p>«Nous avons parlé fort au-long, dans la premiere partie, des définitions de nom, et nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choses parce que les définitions des noms sont arbitraires, au-lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la veritable idée d'une chose, et ne doivent point être prises pour principes, mais être considerées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, et qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette derniere sorte de définition que nous parlons en ce lieu.</p> <p>Il y en a de deux sortes: l'une plus exacte, qui retient le nom de définition; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.</p> <p>La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont commun s'appellent <i>genre</i>, et ceux qui sont propres <i>difference</i>.</p> <p>Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable; l'esprit une substance qui pense; le corps, une substance étendue; Dieu, l'être parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du défini, et non pas seulement le genre éloigné.</p> <p>On définit aussi quelquefois par les parties integrantes, comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit et d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de chose composée et le reste tient lieu de difference.</p> <p>La définition moins exacte, qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.</p> <p>C'est en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur</p>	pp. 164-6

<p>Il y a aussi des définitions ou des descriptions qui se font par les causes, par la matiere, par la forme, par la fin, etc. comme si l'on définit une horloge <i>Une machine composée de diverses roües, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.</i></p> <p>Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition, il faut qu'elle soit universelle, qu'elle soit claire et qu'elle soit propre: il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini; c'est pourquoi, la définition commune du temps, <i>Que le temps est la mesure du mouvement, ne peut estre bonne;</i> parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le Repos que le Mouvement, puis qu'on dit aussi bien qu'une chose a esté tant de temps en repos qu'on dit qu'elle s'est muë pendant certain temps; de sorte qu'il semble que le temps ne soit que la mesure de la durée de la creature en quelque estat qu'elle soit.</p> <p>Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini; c'est pourquoy cette définition du Mouvement, <i>l'Application successive d'un corps par tout ce qu'il a d'exterieur aux parties des corps qui le touchent immediatement, ne semble pas bonne;</i> parce qu'elle convient à des choses qui sont en repos: comme par exemple, à un vaisseau qui est poussé également par l'eau d'une riviere et par le vent vers des côtez opposez.</p> <p>Enfin, il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire, telle qu'elle nous serve à avoir une idée de la chose qu'on définit plus distincte que celle que nous en avons avant la définition; de sorte que cette idée nous puisse aider à rendre raison des principales proprietéz de cette chose: c'est ce qu'on doit principalement considerer dans les définitions et c'est ce qui manque à une grande partie de celles d'Aristote.</p> <p>Car, qui est celui qui a mieux compris la nature du Mouvement par cette définition: <i>l'Acte d'un estre en puissance entant qu'en puissance.</i> L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là et à qui servit elle jamais pour expliquer aucune propriété du Mouvement?</p> <p>Les celebres definitions des quatre</p>	<p>et autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poëtes et des Orateurs.</p> <p>Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matiere, par la forme, par la fin, etc. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.</p> <p>Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition: qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.</p> <p>1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du temps, que c'est la mesure du mouvement, ne peut-être pas bonne, parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement, puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a été tant de temps en repos comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps; de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la creature, en quelque état qu'elle soit.</p> <p>2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des élemens, <i>un corps simple corruptible, ne semble pas bonne.</i> Car les corps celestes n'étant pas moins simples que les élemens par le propre aveu de ces philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des alterations semblables à celles qui se font sur la terre, puisque, sans parler des cometes, qu'on sait maintenant n'être point formées des exhalations de la terre, comme Aristote se l'étoit imaginé, on a découvert des taches dans le soleil qui s'y forment et qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps.</p> <p>3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la chose qu'on définit, et qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature: de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considerer dans les définitions, et c'est ce qui manque à une</p>	
---	---	--

<p>premieres qualitez du <i>Sec</i>, de l'<i>Humide</i>, du <i>Chaud</i> et du <i>Froid</i> ne sont pas meilleures.</p> <p>Le <i>Sec</i>, dit Aristote, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes et difficilement dans celles d'un autre corps.</p> <p>L'<i>Humide</i> au contraire est ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps et difficilement dans les siennes: or ce ne sont là proprement que des définitions de Nom. Car tout le monde sçait bien que les corps humides se repandent, et que les corps durs se contiennent dans leurs bornes; mais on voudroit sçavoir ce qui fait que les uns se contiennent dans leurs bornes et que les autres se repandent.</p>		<p>grande partie des définitions d'Aristote. Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: <i>Actus entis in potentia quatenus in potentia</i>, l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, et à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?</p> <p>Les quatre celebres définitions de ces quatre premieres qualitez, le <i>sec</i>, l'<i>humide</i>, le <i>chaud</i>, le <i>froid</i>, ne sont pas meilleures.</p> <p>Le <i>sec</i>, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, et difficilement dans les bornes d'un autre corps: <i>quod suo termino facile continetur, difficulter alieno</i>.</p> <p>Et l'<i>humide</i> au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, et difficilement dans les siennes: <i>quod suo termino difficulter continetur, facile alieno</i>».</p>	
<p>«Pour le chaud, il le définit <i>Ce qui rassemble les corps semblables et desunit les dissemblables</i>. Et le froid <i>Ce qui rassemble les corps semblables et les dissemblables</i>; mais qui ne voit que toutes ces définitions ne sont que de Nom?»</p>	p. 28	<p>«Pour le <i>chaud</i>, il le définit: ce qui rassemble les corps semblables et desunit les dissemblables: <i>quod congregat homogenea et disgregat heterogenea</i>.</p> <p>Et le <i>froid</i>, ce qui rassemble les corps dissemblables et desunit les semblables: <i>quod congregat heterogenea et disgregat homogenea</i>».</p>	pp. 166-7
<p style="text-align: center;">CHAPITRE VII De la Division, et des Regles qu'il faut observer pour bien diviser.</p>	pp. 28-30	<p style="text-align: center;">CHAPITRE XV De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division et la Définition. Et premeriement de la division.</p>	pp. 161-4
<p>«La Division est le partage d'un tout en ce qu'il contient: mais comme il y a deux sortes de <i>Tout</i>, il y a aussi deux sortes de Division. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en latin <i>Totum</i>, dont les parties sont nommées <i>Parties integrantes</i>. La division de ce tout s'appelle proprement <i>Partition</i>; comme quand on divise une Maison en ses Appartemens, une Ville en ses Quartieres et un Royaume en ses Provinces.</p> <p>L'autre tout est appellé en latin <i>Omne</i> et ses parties sont nommées <i>Parties subjectives</i>, parce que ce tout est un terme commun et ses parties sont les <i>Sujets</i> compris dans l'étenduë de ce terme. Le mot <i>Animal</i> est un tout de cette nature, dont les inferieurs, comme homme et</p>	pp. 28-30	<p>«La Division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.</p> <p>Mais comme il y a deux sortes de <i>tout</i>, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en Latin <i>totum</i>, et dont les parties sont appellées <i>parties integrantes</i>. La division de ce tout s'appelle proprement <i>partition</i>; comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps et en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des dénombremens bien exacts et ausquels il ne manque rien.</p> <p>L'autre <i>tout</i> est appellé en Latin <i>omne</i>, et ses parties <i>parties subjectives</i> ou <i>inferieures</i>, parceque ce tout est un terme</p>	pp. 161-3

<p>bête, qui sont compris dans son étenduë, sont les parties Subjectives. Cette division retient proprement le nom de <i>Division</i> et on en peut remarquer de quatre sortes.</p> <p>La premiere est quand on divise le genre en ses Especes: <i>toute Substance est Corps ou Esprit; tout Animal est Homme ou Bête.</i></p> <p>La seconde, quand on divise le genre par ses Differences: comme <i>tout animal est raisonnable ou privé de raison, tout nombre est pair ou impair.</i></p> <p>La troisième, quand on divise un Sujet commun par les modes opposez dont il est capable, ou selon ses divers inferieurs, ou en divers temps: comme <i>tout Astre est lumineux par soy-même ou seulement par reflexion, tout Corps est en mouvement ou en repos.</i></p> <p>La quatrième, d'un mode en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'Esprit et du Corps.</p> <p>La premiere Regle de la division est qu'elle soit entiere, c'est-à-dire, que les membres de la division comprennent toute l'étenduë du terme que l'on divise; comme pair et impair comprennent toute l'étenduë du terme <i>nombre</i>, n'y ayant point de nombre qui ne soit en soy pair ou impair, bien qu'il ne repugne pas qu'il y ait un nombre qui ne soit à nôtre égard ni pair ni impair, tels que sont les nombres qu'on appelle <i>Indefinis</i>.</p> <p>Cette Regle est tres-important, à cause qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposez qu'ils ne semblent pas souffrir de milieu, lesquels cependant ne laissent pas d'en avoir: ainsi, entre ignorant et sçavant il y a un certain milieu, qui tire un homme du rang des ignorans et qui ne le met pas encore au rang des sçavans; entre sain et malade il y a l'estat d'un homme indisposé ou convalescent; entre le jour et la nuit il y a un crepuscule, etc.</p> <p>La seconde Regle est que les membres de la division soient opposez, comme <i>Pair, Impair; Raisonnable, Privé de la raison.</i> La Division qu'Aristote fait de l'estre en Substance et en Accident peche contre cette regle: car il n'y a rien qui soit opposé à la substance que le mode. Ainsi pour corriger cette division il faudroit dire que tous les estres sont des substances ou des modes et que les modes sont tous essentiels ou accidentels à divers égards; ils sont</p>	<p>commun, et ses parties sont des sujets compris dans son étendue; comme le mot d'<i>animal</i> est un tout de cette nature, dont les inferieurs comme <i>homme et bête</i>, qui sont compris dans son étendue, sont des parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, et on en peut remarquer de quatre sortes.</p> <p>La 1. est quand on divise le genre par ses especes: <i>Toute substance est corps ou esprit; Tout animal est homme ou bête.</i></p> <p>La 2. est quand on divise le genre par ses differences: <i>Toute animal est raisonnable ou privé de raison; Tout nombre est pair ou impair; Toute proposition est vraie ou fausse; Toute ligne est droite ou courbe.</i></p> <p>La 3. quand on divise un sujet commun par les accidens opposés dont il est capable, ou selon ses divers inferieurs, ou en divers temps, comme: <i>Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par reflexion; Tout corps est en mouvement ou en repos; Tous les François sont nobles ou roturiers; Tout homme est sain ou malade; Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.</i></p> <p>La 4. d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit et du corps.</p> <p>Les regles de la division sont: 1. Qu'elle soit entiere, c'est-à-dire, que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme pair et impair comprennent toute l'étendue du terme de nombre, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens que le defaut d'attention à cette regle; et ce qui trompe est qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, et qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi, entre ignorant et savant, il y a une certaine mediocrité de suffisance qui tire un homme du rang des ignorans, et qui ne le met pas encore au rang des savans. Entre vicieux et vertueux, il y aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, <i>magis extra vitia quam cum virtutibus</i> car il y a des gens qui, n'ayant point de vices grossiers, ne sont pas appellés vicieux, et qui ne faisant point de bien ne peuvent point être appellés vertueux, quoique devant Dieu ce</p>
--	--

<p>essentiels à l'égard des estres dont ils constituent la Nature, lesquels on appelle par cette raison estres <i>Modaux</i> et ils sont accidentels à l'égard de ceux dont ils ne constituent pas la Nature: ainsi, les trois côtes d'un triangle sont de l'essence du triangle et ils ne sont que des simples accidens du corps; la chaleur est de l'essence du fer chaud et elle n'est qu'un accident du fer, etc. Il n'est pas nécessaire que toutes les differences qui font ces membres opposez soient positives. Il faut avouer pourtant qu'il est mieux d'exprimer les differences opposees par des termes positifs, quand cela se peut, parce qu'on fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoy la division de la substance en celle qui pense et en celle qui est étenduë est beaucoup meilleure que la commune en celle qui est materielle et en celle qui est immaterielle; parce que le mot d'<i>Immaterielle</i> ne nous donne qu'une idée fort imparfaite de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de substance qui pense.</p> <p>La troisième Regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement renfermé dans l'autre que l'autre ne puisse estre affirmé sans luy, quoy qu'il puisse quelquefois y estre renfermé de quelqu'autre maniere; car la ligne est renfermée dans la surface comme le terme de la surface et la surface dans le solide comme le terme du solide, mais cela n'empêche pas que l'étenduë ne se divise en ligne surface et solide, parce que on ne peut pas dire que la ligne soit surface ni la surface solide. Voilà les principales et plus importantes reflexions qui ont esté faites sur le Jugement, passons maintenant à celles qui ont esté faites sur le Raisonnement».</p>	<p>soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain et malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent. Entre le jour et la nuit, il y a le crepuscule. Entre les vices opposez, il y a le milieu de la vertu, comme la pieté comme l'impieté et la superstition. Et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice et la prodigalité il y a la liberalité et une épargne louable; entre la timidité qui craint tout et la temerité qui ne craint rien, il y a la generosité qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable, qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.</p> <p>La deuxième regle, qui est une suite de la première, est que les membres de la division soient opposez, comme pair, impair, raisonnable, privé de raison. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la première partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les differences qui font ses membres opposez soient positives; mais qu'il suffit que l'une le soit, et que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre difference. Et c'est même par là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposez. Ainsi, la difference de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif; l'imparité n'est que la negation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé; l'un et l'autre ayant l'unité pour mesure, celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.</p> <p>Neanmoins, il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les differences opposees par des termes positifs, quand cela se peut: parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense et celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est materielle et celle qui est immaterielle, ou bien, en celle qui est corporelle et celle qui n'est pas corporelle, parce que les mots d'<i>immatérielle</i> et d'<i>incorporelle</i> ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite et fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de <i>substance qui pense</i>.</p> <p>La troisième regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit</p>	
---	---	--

		pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être enfermé en une autre maniere; car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, et la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface et solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide».	
PARTIE III Des Reflexions qu'on a faites sur la troisième Operation de l'Esprit, qui est le Raisonement.	pp. 31-9	PARTIE III Du Raisonement.	pp. 177-289
CHAPITRE I Du Raisonement.	pp. 31-3		
«Cette troisième Partie de la Logique, qui comprend les regles du Raisonement, est estimée la plus importante; c'est aussi celle qu'on traite avec plus de soin, quoy qu'il ait lieu de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine: car il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la consequence est mal tirée; et il est certain que les erreurs des hommes viennent bien plutôt de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que de ce qu'ils raisonnent mal sur leurs principes».	p. 31	«Cette partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique et c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes».	p. 177
		CHAPITRE I De la nature du raisonnement, et des diverses espèces qu'il y en peut avoir.	pp. 178-80
«La nécessité du Raisonement est fondée sur les bornes étroites de l'esprit humain: qui ayant à juger de la verité ou de la fausseté d'une proposition ne le peut faire par la seule comparaison des deux idées qui la composent, dont celle qui est le sujet s'appelle <i>Petit terme</i> , et celle qui est l'attribut se nomme <i>Grand terme</i> ; parce que le sujet d'une proposition est d'ordinaire moins étendu que l'attribut. Lors que la comparaison de ces deux idées ne suffit pas pour sçavoir si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, l'esprit a besoin de recourir à une troisième idée, qui s'appelle <i>Moyen</i> ou <i>Milieu</i> , afin de la comparer successivement avec le grand et le petit terme; je dis avec le grand et le petit	pp. 31-2	«La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la verité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle <i>question</i> , ne le peut pas toujours faire par la consideration des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelé <i>le petit terme</i> , parceque le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelée <i>le grand terme</i> , par une raison contraire. Lors donc que la seule consideration de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexé ou complexe (suivant ce qui	pp. 178-9

<p>terme pour faire entendre qu'il ne serviroit de rien à l'esprit de comparer cette idée avec un terme s'il ne la comparoit ensuite avec l'autre: car par exemple, quand je veux savoir si l'Ame est immortelle, et que je ne le puis découvrir par la seule comparaison que je fais de l'ame avec l'immortalité, si je choisis pour m'en éclaircir l'idée de la pensée, il est évident qu'il me seroit inutile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut <i>Immortelle</i>; car bien que je puisse dire que l'ame pense, je ne pourray pas conclure qu'elle est immortelle, si je ne conçois quelque rapport entre la pensée et l'immortalité, ce qui je ne feray jamais qu'en les comparant l'une avec l'autre».</p>		<p>a été dit des termes complexes) et cette troisième idée s'appelle moyen. Or il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'ame est spirituelle, et que ne le penetrant pas d'abord je choisisse pour m'en éclaircir l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport entre le terme de <i>penser</i> et celui de <i>spirituelle</i>».</p>	
<p>«Il faut donc que le moyen soit comparé tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme; ce qui ne se peut faire que par deux propositions de la question, dont celle qui contient la comparaison du moyen avec l'attribut s'appelle <i>Majeure</i>, à cause que l'attribut est le grand terme. Et celle qui comprend la comparaison du même moyen avec le sujet se nomme <i>Mineure</i>, parce que le sujet est le petit terme. Après tout cela vient la conclusion, qui est la proposition qui estoit à prouver et qui se nommoit <i>Question</i> avant qu'elle fût prouvée. Les deux premières propositions d'un Raisonnement s'appellent <i>Premisses</i>, parce qu'elles sont mises, au moins dans l'esprit, avant la conclusion, qui en doit estre une suite nécessaire, si le raisonnement est bon. C'est pourquoy, l'on peut dire que le Raisonnement est une action de l'esprit, par laquelle il forme un jugement de deux ou de plusieurs autres qui le precedent. Je dis en premier lieu que le Raisonnement est une action de l'esprit, par laquelle il forme un jugement pour marquer ce que le Raisonnement a de commun avec le Jugement. Et j'ajoute qui se déduit nécessairement de deux ou de plusieurs autres etc. pour désigner ce qu'il a de particulier qui le fait differer du jugement».</p>	<p>pp. 32-3</p>	<p>«Il faut donc que ce terme moyen soit comparé tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle <i>simples</i> pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle <i>conjunctifs</i>. Mais en l'une ou l'autre maniere cette comparaison demande deux propositions». «Nous parlerons en particulier des argumens conjunctifs; mais pour les simples cela est clair, parceque le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle <i>majeure</i>, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle <i>grand terme</i>. Et, étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle <i>mineure</i>, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle <i>petit terme</i>. Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avoit à prouver, et qui, avant que d'être prouvée, s'appelloit <i>question</i>. Il est bon de savoir que les deux premières propositions s'appellent aussi <i>prémises</i> (<i>præmissæ</i>), parce qu'elles sont mises, au moins dans l'esprit, avant la conclusion qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon, c'est-à-dire que, supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie».</p>	<p>p. 179</p> <p>p. 179</p>

<p>CHAPITRE II Division du Raisonnement en ses différentes espèces.</p>	<p>pp. 33-5</p>	<p>CHAPITRE II Division des syllogismes en simples, et en conjonctifs, et des simples en incomplexes et en complexes.</p>	<p>pp. 181-2</p>
<p>«Tous les Raisonnemens sont <i>simples ou Conjonctifs</i>; les raisonnemens conjonctifs sont ceux où le moyen est joint à tous les deux termes dans la première proposition: par exemple, quand je dis, si un Etat électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée; or, un Etat électif est sujet aux divisions; donc un Etat électif n'est pas de longue durée, c'est un raisonnement conjonctif, parce qu'<i>Estat électif, qui est le sujet, et de longue durée, qui est l'attribut, entrent dans la Majeure</i>».</p>	<p>p. 33</p>	<p>«Les syllogismes sont <i>simples ou conjonctifs</i>. Les <i>simples</i> sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion; les <i>conjonctifs</i> sont ceux où il est joint à tous les deux. Ainsi cet argument est simple. <i>Tout bon prince est aimé de ses sujets;</i> <i>Tout roi pieux est bon prince;</i> <i>Donc tout roi pieux est aimé de ses sujets.</i> Parce que le moyen est joint séparément avec <i>roi pieux</i> qui est le sujet de la conclusion, et avec <i>aimé de ses sujets</i> qui en est l'attribut. Mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire : <i>Si un état électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée;</i> <i>Or un état électif est sujet aux divisions;</i> Donc un état électif n'est pas de longue durée puisqu'<i>état électif qui est le sujet et de longue durée qui est l'attribut, entrent dans la majeure</i>».</p>	<p>p. 181</p>
<p>«Les raisonnemens simples sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la question, comme <i>Tout bon Prince est aimé de ses sujets, tout Roy pieux est bon Prince, donc tout Roy pieux est aimé de ses sujets</i>: car il est évident que <i>bon Prince</i>, qui est le moyen, est comparé avec l'attribut dans la première proposition et avec le sujet dans la seconde. Les Raisonnemens simples se divisent encore en Syllogismes, en Enthymemes, et en Sorites ou Gradations. Les Syllogismes ne sont autre chose que des raisonnemens où les deux prémisses sont exprimées; tel est le raisonnement précédent: <i>Tout bon Prince est aimé de ses sujets, tout Roy pieux est bon Prince, donc tout Roy pieux est aimé de ses sujets</i>».</p>	<p>p. 33</p>	<p>«Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs règles séparées, nous en traiterons séparément. Les syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes. Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, savoir avec l'attribut tout entier dans la majeure et avec le sujet tout entier dans la mineure. Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est-à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions et on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition. Comme cet argument: <i>La loi divine oblige d'honorer les rois;</i> <i>Louis XIV est roi;</i> <i>Donc la loi divine oblige d'honorer Louis XIV</i> Nous appellerons les premières sortes d'argumens, <i>démêlés</i> et <i>incomplexes</i>, et les autres <i>impliqués</i> ou <i>complexes</i>; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.</p>	<p>p. 181</p>

		Or quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins parceque la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les regles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en reservant de traiter à part des syllogismes complexes».	
		CHAPITRE XIV Des Enthymemes et des sentences enthymematiques.	pp. 226-7
«Les Enthymemes sont des Syllogismes parfaits dans l'esprit, mais imparfaits dans l'expression; parce qu'on y supprime quelqu'une des propositions comme trop claire et trop connue, et comme estant facilement supplée par l'esprit de ceux à qui on parle».	p. 33	«On a déjà dit que l'enthymeme étoit un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression; parcequ'on y supprimoit quelqu'une des propositions comme trop claire et trop connue, et comme étant facilement supplée par l'esprit de ceux à qui on parle».	p. 226
«Cette maniere de raisonner est si commune dans les entretiens et dans les écrits, qu'il est rare qu'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour estre supposée: ce qui rend le discours plus fort et plus vif; car il est certain, que si de ces vers de la Medée de Seneque, qui contient un Enthymeme tres élégant, <i>Servare potui, perdere an possim rogas? Je t'ay pû conserver et tu me demandes si je pourray te faire perir? on en eût fait ce raisonnement en forme: celui qui peut conserver peut faire perir, or je t'ay pû conserver, donc je te puis faire perir; toute la grace en seroit ôtée, ce qui fait que les hommes pour exprimer leurs raisonnemens se servent bien plus souvent des Enthymemes que des Syllogismes».</i>	pp. 33-4	«Cette maniere d'argument est si commune dans les discours et dans les écrits, qu'il est rare au-contraire que l'on y exprime toutes les propositions, parcequ'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être supposée; et que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on lui laisse quelque chose à suppléer que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'être instruit de tout. Ainsi cette suppression flate la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, et en abregeant le discours, elle le rend plus fort et plus vif. Il est certain, par exemple, que si de ce vers de la Medée d'Ovide, qui contient un enthymeme très-élégant, <i>Servare potui, perdere an possim rogas? Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre?</i> On en avoit fait un argument en forme en cette maniere: <i>Celui qui peut conserver peut perdre; or je t'ai pu conserver; donc je te pourrai perdre, Toute la grace en seroit ôtée [...]</i> ».	p. 226
		«Les enthymemes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement supplée; et cette proposition, est tantôt la majeure, tantôt la mineure, et quelquefois la conclusion; quoi qu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthymeme, tout l'argument étant contenu	p. 227

		en quelque sorte dans les deux premières propositions».	
		CHAPITRE I De la nature du raisonnement, et des diverses espèces qu'il y en peut avoir.	pp. 178-80
«Les Sorites ou Gradations sont certains raisonnemens où après avoir consulté une troisième idée , si cela ne suffit pas, on ne consulte une quatrième ou une cinquième , jusques à ce qu'on ait trouvé une idée qui lie l'attribut de la question avec le sujet. Quand je doute, par exemple, si les avarés sont misérables, je puis considérer d'abord que les avarés sont pleins de desirs et de passions; si cela ne me donne pas lieu de conclure <i>donc ils sont misérables</i> , j'examinerai ce que c'est qu'être plein de desirs et je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup des choses qu'on desire, et la misère dans cette privation de ce qu'on desire; ce qui me donne lieu de former ce raisonnement, <i>Les avarés sont pleins de desirs, ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup des choses parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs, ceux qui manquent de ce qu'ils desirent sont misérables; donc les avarés sont misérables</i> ».	p. 34	«J'ai dit qu'il y avoit au-moins trois propositions dans un raisonnement; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fût pour cela defectueux, pourvû qu'on garde toujours les regles. Car si après avoir consulté une troisième idée , pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, et l'avoir comparée avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrois choisir un quatrième pour m'en éclaircir, et un cinquième si celui-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à un terme qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet. Si je doute, par exemple, <i>si les avarés sont misérables</i> , je pourrai considérer d'abord que les avarés sont pleins de desirs et de passions; si cela ne me donne pas lieu de conclure, <i>donc ils sont misérables</i> , j'examinerai ce que c'est que d'être pleins de desirs, et je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on desire, et la misère dans cette privation de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de de former ce raisonnement: <i>Les avarés sont pleins de desirs; Ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs; Ceux qui manquent de ce qu'ils desirent sont misérables; Donc les avarés sont misérables</i> . Ces sortes de raisonnemens, composés de plusieurs propositions dont la seconde dépend de la première, et ainsi du reste, s'appellent <i>sortes</i> ».	p. 180
		CHAPITRE XV Des syllogismes composés de plus de trois propositions.	pp. 227-9

<p>«Les Syllogismes se divisent encore en Dilemmes et en Epicheremes. Les Epicheremes sont des Raisonemens qui comprennent la preuve, ou d'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux: car comme l'on est souvent obligé de suprimmer dans le discours certaines propositions trop claires, il est aussi bien souvent necessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre en même-temps des preuves pour appaiser l'impatience de ceux à qui on parle. C'est pourquoy, au lieu que la methode de l'École est de proposer l'argument entier, et ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté, celle que l'on suit dans les discours ordinaires est de joindre aux propositions douteuses les preuves qui les établissent: ce qui fait une espece de Syllogisme composé de plusieurs propositions, car à la majeure on joint les preuves de la majeure, et à la mineure les preuves de la mineure.</p> <p>On peut reduire toute l'Oraison pour Milon à un Epichereme ou Syllogisme composé, dont la majeure est qu'il est permis de tuer celuy qui nous dresse des embûches. Les preuves de cette majeure se tirent de la Loy naturelle, du droit des gens et des exemples. La Mineure est que Clodius a dressé des embûches à Milon et les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius et celuy de Milon; la conclusion est donc qu'il a esté permis à Milon de tuer Clodius».</p>	<p>pp. 34-5</p>	<p>«Nous avons déjà dit que les syllogismes composées de plus de trois propositions, s'appellent generalement Sorites. On en peut distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point necessaire de rien dire davantage que ce qui en a été dit au 1. chapitre de cette troisième partie.</p> <p>2. Les dilemmes dont nous traiterons dans le chapitre suivant.</p> <p>3. Ceux que les Grecs ont appellé épicheremmes, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux; et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce chapitre. Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent necessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même-temps des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui l'on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses; car quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est dangereux de produire même pour un peu de temps ce dégoût dans leur esprit: et ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvenient bien incommode, c'est qu'on est obligé de repeter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi, au-lieu que la méthode de l'école est de proposer l'argument entier, et ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté, celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses les preuves qui les établissent. Ce qui fait une espece d'argument composé de plusieurs propositions: car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, et ensuite on conclut.</p> <p>L'on peut réduire ainsi toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que Clodius a dressé des embûches à Milon, et les</p>	<p>pp. 227-8</p>
---	-----------------	--	------------------

		<p>preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, etc. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer».</p>	
		<p>CHAPITRE XVI Des Dilemmes.</p>	pp. 230-2
<p>«Les Dilemmes sont des Syllogismes composez où après avoir divisé un tout en ses parties on conclut affirmativement ou negativement du tout ce qu'on a conclu de chaque partie. Je dis ce qu'on a conclu de chaque partie et non pas seulement ce qu'on en a affirmé car on ne l'appelle proprement Dilemme que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere. Par exemple, ayant à prouver qu'on ne doit point s'appliquer à l'étude, on le pourra par ce Dilemme: <i>On peut s'appliquer à l'étude sans devenir sçavant, ou demeurer ignorant; si l'on devioient sçavant on est malheureux, parce qu'on s'attire de l'envie; et si l'on demeure ignorant on est encore malheureux, parce qu'il est honteux d'avoir étudié et de n'avoir rien appris. Il ne faut donc point s'appliquer à l'étude</i>».</p>	p. 35	<p>«On peut définir un dilemme un raisonnement composé, où après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou negativement du tout ce qu'on a conclu de chaque partie. Je dis ce qu'on a conclu de chaque partie et non pas seulement ce qu'on en a auroit affirmé, car on n'appelle proprement dilemme que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere. Par exemple, ayant à prouver qu'on ne saurait être heureux en ce monde, on peut le faire par ce dilemme. <i>On ne peut vivre en monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant: Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux, parcequ'il est honteux, et qu'on n'y sauroit être content; Si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus penible que cette guerre interieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même; Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.</i> Si l'on veut prouver que les évêques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises, sont inexcusables devant Dieu, on le peut faire par un dilemme. <i>Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables; S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer; S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter. Et par consequent, en quelque manière que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu s'ils ne travaillent au salut des âmes qui leur sont com-</i></p>	p. 230

		<i>mises</i> ».	
<p>«Un Dilemme peut être vitieux principalement par ce défaut: quand la disjonctive, sur laquelle il est fondé, est defectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise. Par exemple, quand j'ay voulu prouver par le Dilemme precedent qu'il ne falloit pas s'appliquer à l'étude, je n'ay pas bien conclu, parce qu'on peut s'y appliquer sans devenir si sçavant qu'on s'attire de l'envie et sans demeurer dans une ignorance qui soit honteuse.</p> <p>Au reste, comme le nombre de trois propositions, qui composent le Syllogisme, est le plus naturel et le plus proportionné à l'étendue de l'esprit humain, on a pris aussi plus de peine à examiner les regles des bons et des mauvais Syllogismes qu'à établir celles de tous les autres raisonnemens».</p>	p. 35	<p>«Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens [...]. La 2 observation est qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est defectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise».</p>	pp. 230-1
<p style="text-align: center;">CHAPITRE III Regles generales des Syllogismes.</p>	pp. 36-7	<p style="text-align: center;">CHAPITRE III Regles generales des Syllogismes simples complexes.</p>	pp. 182-8
<p>«De toutes le regles qu'on a établies touchant les Syllogismes, voicy les quatre principales: la premiere est que le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement et qu'il doit être pris au moins une fois universellement. La raison de cela est que le moyen devant unir ou desunir les deux termes de la conclusion, il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties differentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-estre la même partie qui sera unie ou desunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux differentes parties du même tout, et par consequent on ne pourra rien conclure, au moins necessairement: ce qui suffit pour rendre un Syllogisme vitieux, puis qu'on appelle bon Syllogisme celui dont la conclusion ne peut être fausse, les premisses étant vraies. Ainsi, par exemple, dans cet argument: <i>Quelque homme est sage; quelque homme est fou; donc quelque homme sage est fou.</i> Le mot d'homme étant pris pour diverses parties des hommes, il ne peut unir sage avec fou, parce que ce n'est pas le même homme qui est sage et qui est fou».</p>	p. 36	<p>«1. REGLE <i>Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il doit être pris au moins une fois universellement.</i> Car, devant unir ou desunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties differentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux differentes parties du même tout, et par consequent on n'en pourra rien conclure au-moins necessairement; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies. Ainsi, dans cet argument: <i>Quelque homme est saint; Quelque homme est voleur; Donc quelque voleur est saint, le mot d'homme étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir voleur avec saint, parceque ce n'est pas le même homme qui est saint et qui est voleur</i>».</p>	p. 183
<p>«La seconde est que les termes de la question ne peuvent être pris plus</p>	p. 36	<p>«2. REGLE <i>Les termes de la conclusion ne peuvent</i></p>	p. 184

<p>universellement dans la conclusion que dans les premisses. Ainsi, lors que l'un et l'autre des termes est pris universellement dans la conclusion, le Syllogisme sera vitieux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions, comme il l'est dans cette argument: <i>Les hommes sages meritent d'estre loïez; il y a des hommes sages; donc tous les hommes meritent d'estre loïez</i>».</p>		<p><i>point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.</i> C'est pourquoi lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions. La raison est qu'on ne peut rien conclure du particulier au general (selon le premier axiome). Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir».</p>	
<p>«La troisième règle est qu'on ne peut rien conclure de deux propositions negatives. La raison de cela est que deux propositions negatives separent le sujet du moyen et l'attribut du même moyen; or de ce que deux choses sont separees d'une troisième il ne s'ensuit ni qu'elles soient ni qu'elles ne soient pas la même chose entr'elles. Par exemple, de ce que les Espagnols ne sont pas turcs et de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens».</p>	pp. 36-7	<p>«3. REGLE <i>On ne peut rien conclure de deux propositions negatives.</i> Car deux propositions negatives separent le sujet du moyen, et l'attribut du même moyen. Or, de ce que deux choses sont separees de la même chose, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens, et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols»</p>	p. 186
<p>«La quatrième règle est que la conclusion suit toujours la plus foible partie, c'est à dire, que s'il y a une des deux propositions negative, la conclusion sera negative et s'il y en a une particuliere, elle sera particuliere. La raison de cela est que, s'il y a une proposition negative, le moyen est desuni de l'une des parties de conclusion et partant il est incapable de les unir, ce qui seroit pourtant necessaire pour conclure affirmativement. Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion ne peut estre aussi que particuliere: parce que si elle estoit generale, le sujet, estant universel dans la conclusion, il devroit estre aussi tel dans la Mineure, ce qu'il n'est pas par la supposition. Ainsi, par exemple, dans ce Syllogisme: <i>il n'y a que la vertu qui rende les hommes aimables; il y a des hommes qui n'ont point de vertu; il y a donc des hommes qui ne sont point aimables</i>, la conclusion suit la proposition particuliere negative qui est dans les premisses. Et dans cet autre, <i>tous les hommes aspirent à estre heureux; quelques hommes y parviennent; il y a donc quelques hommes qui sont heureux</i>, la conclusion suit la proposition particuliere qui la precede.</p>	p. 37	<p>«5. REGLE <i>La conclusion suit toujours la plus foible partie, c'est-à-dire que s'il y a une des deux propositions negative, elle doit être negative, et s'il y en a une particuliere, elle doit être particuliere.</i> La preuve en est que, s'il y a une proposition negative, le moyen est desuni de l'une des parties de la conclusion, et ainsi il est incapable de les unir, ce qui est necessaire pour conclure affirmativement. Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut être generale. Car si la conclusion est generale affirmative, le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure, et par consequent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris generalement dans les propositions affirmatives».</p>	pp. 186-7

<p>Suivant ces regles, il y a des Syllogismes qui peuvent estre bons materiellement et mauvais formellement; par exemple, cet argument: <i>les Espagnols ne sont pas Turcs; les Turcs ne sont pas Chrétiens; donc les Espagnols sont Chrétiens</i>, est bon materiellement, parce que toutes les propositions en sont vraies; mais il est mauvais formellement, parce que les propositions dont il est composé n'ont pas entr'elles le rapport qu'elles doivent avoir pour établir la forme d'un veritable Syllogisme; dautant que par la troisième regle on ne peut rien conclure de deux propositions negatives.</p> <p>Nous ne dirons rien des Figures ni des Syllogismes en general: car bien que tout cela puisse servir de quelque chose pour la speculation de la Logique, il n'est au moins d'aucun usage pour la pratique, laquelle est l'unique but que nous nous sommes proposez dans ce traité».</p>			
<p style="text-align: center;">CHAPITRE IV Des differentes manieres de malraisonner, qu'on appelle Sophismes.</p>	pp. 38-9	<p style="text-align: center;">CHAPITRE XIX Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.</p>	pp. 241-59
<p>«Quoy que les quatre Regles precedentes nous enseignent suffisamment comment on peut reconnoître un Sophisme ou un faux Argument, on n'a pas laissé de reduire à certains chefs toutes les differentes manieres dont on a coûtume de malraisonner, afin de faciliter à l'esprit le moyen d'éviter l'erreur».</p>	p. 38	<p>«Quoique sachant les regles de bons raisonnemens, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens, que l'on appelle <i>sophismes</i> ou <i>paralogismes</i> parceque cela donnera encore plus de facilité à les éviter».</p>	pp. 241-2
<p>«Or, la premiere maniere de mal-raisonner est de prouver autre chose que ce qui est en question. Aristote, qui est le premier qui nous avertis de ce default, est aussi le premier qui y est tombé, lors qu'il nous propose la privation pour un principe des estres naturels et qu'il dit qu'il faut que la matiere, dont on fait, par exemple, une table, ait la privation de forme de table, c'est-à-dire, qu'elle ne soit pas table avant qu'on en fasse un table; ce n'est pas là ce que nous cherchons, quand nous tâchons de découvrir les principes de la nature; nous supposons comme une verité connuë qu'une chose n'est pas avant que d'estre faite; mais nous voulons sçavoir de quels principes elle est composée et quelle cause l'a produite».</p>	p. 38	<p>«I. Prouver autre chose que ce qui est en question. Ce sophisme est appelé par Aristote <i>ignoratio elenchi</i>, c'est-à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes».</p>	p. 242
		<p>«Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce default, eût eu autant de soin de l'éviter».</p>	p. 242
		<p>«Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, et il les traite sur cela de rustiques et de grossiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystère qui eût été ignoré jusques à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est</p>	pp. 242-3

		impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table ait la privation de la forme de table , c'est-à-dire ne soit pas table avant qu'on en fasse une table . Il est vrai que ces anciens ne s'étoient pas avisés de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connoît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge, avant qu'on en fit une horloge».	
«La seconde est de supposer pour vray ce qui est en question. C'est ce qu'Aristote appelle <i>Petition de principe</i> ; ce vice est entierement contraire à la droite raison; puis que dans un raisonnement, ce qui sert de preuve doit estre plus clair et plus connu que ce que l'on veut prouver. L'argument dont on se sert d'ordinaire pour prouver que la terre est au centre du monde est une pure petition de principe , parce qu'il suppose que tous les corps pesans tendent au centre du monde, ce qui n'est pas prouvé».	p. 38	«II. <i>Supposer pour vrai ce qui est en question</i> . C'est ce qu'Aristote appelle <i>petition de principe</i> , ce qu'on voit assez être entierement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce que l'on veut prouver. Cependant Gallilée l'accuse, et avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver, par cet argument, que la terre est au centre du monde <i>La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et des choses legeres de s'en éloigner ;</i> <i>Or l'experience nous fait voir, que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses legeres s'en éloignent;</i> <i>Donc le centre de la terre est la même que le centre du monde.</i> Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste petition de principe . Car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre ; mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même qu'il veut prouver par cet argument».	p. 243
«La troisième est de prendre pour cause ce qui n'est point cause. Ceux qui attribuent à la crainte du vuide l'élevation des eaux dans les pompes aspirantes tombent dans ce faux raisonnement; parce qu'ils attribuent à la crainte du vuide , qui est une cause purement chimerique, un estre qui n'appartient proprement qu'à la pesanteur de l'air , qui est une veritable cause Physique».	p. 38	«III. <i>Prendre pour cause ce qui n'est point cause</i> . Ce sophisme s'appelle <i>non causa pro causa</i> . Il est très ordinaire parmi les hommes, et on y tombe en plusieurs manieres. L'une est par la simple ignorance des veritables causes des choses. C'est ainsi que les philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps, et par des experiences très-ingenieuses, n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air , comme on le peut voir dans l'excellent traité de	pp. 245-6

		Pascal, qui vient de paroître».	
«La quatrième est de juger d'une chose par ce qui ne luy convient que par accident ; on commet ce Sophisme lors qu'on tire une conclusion absoluë simple, ou sans restriction de ce qui n'est vray que par accident : c'est ce que font ceux qui declament contre la science, qui estant mal appliquée produit de mauvais effets ».	p. 39	«V. <i>Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.</i> Ce sophisme est appelé dans l'école <i>fallacia accidentis</i> ; qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident . C'est ce que font tant de gens qui declament contre l'antimoine, parcequ'étant mal appliqué il produit des mauvais effets ».	p. 254
«La cinquième est d' abuser de l'ambiguïté des mots : ce qui se peut faire en diverses manieres. On peut rapporter à cette espece de Sophisme tous les Syllogismes qui sont vitieux parce qu'il s'y trouve quatre termes: soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement, soit parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition et en un autre sens dans la seconde; soit enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans les premisses au même sens que dans la conclusion. Ce qui fait voir que cette maniere de mal-raisonner comprend tous les Syllogismes, qui sont vitieux faute d'observer les quatre Regles precedentes».	p. 39	«VIII. <i>Abuser de l'ambiguïté des mots, ce qui se peut faire en diverses manieres.</i> On peut rapporter à cette espece de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parcequ'il s'y trouve quatre termes, soit parceque le milieu y est pris deux fois particulièrement; ou parcequ'il est pris en un sens dans la premiere proposition, et en un autre sens dans la seconde; ou enfin parceque les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion».	p. 257
«La sixième est de passer du sens divisé au sens composé et du sens composé au sens divisé . L'un de ces Sophismes s'appelle <i>Sophisme de composition</i> et l'autre <i>Sophisme de division</i> ; par exemple, quand Medée dit qu'elle voit le bien et qu'elle suit le mal, cela ne peut estre vray que dans un sens divisé; car Medée ne suit pas le mal en voyant le bien, mais elle suit seulement le mal après avoir veu le bien; comme il sera prouvé ensuite. Il y a au contraire des propositions qui ne sont vraies qu'en un sens composé, comme quand on dit qu' <i>Un homme qui pleure ne peut rire</i> , car cela ne veut pas dire qu'un homme qui pleure à present ne puisse rire à l'avenir, mais seulement qu'il ne peut pas rire dans le temps-même qu'il pleure».	p. 39	«VI. <i>Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.</i> L'un de ces sophismes s'appelle <i>fallacia compositionis</i> et l'autre <i>fallacia divisionis</i> ».	p. 255
«La septième est de passer de ce qui est vray à quelque égard à ce qui est vray simplement ; comme quand on dit <i>Les Mores ont les dents blanches, donc ils sont tous blancs; les hommes ont un corps donc il n'ont point d'esprit</i> : voilà tout ce qu'il y a de plus nécessaire à sçavoir touchant la troisième partie de la Logique».	p. 39	«VII. <i>Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.</i> C'est ce qu'on appelle dans l'école <i>a dicto secundum quid ad dictum simpliciter</i> ».	p. 256

<p style="text-align: center;">PARTIE IV Des Reflexions qu'on a faites sur la quatrième Operation de l'Esprit, qui est la Methode.</p>	pp. 40-62	<p style="text-align: center;">PARTIE IV De la Methode</p>	pp. 291-355
<p style="text-align: center;">CHAPITRE I De la Methode en general.</p>	pp. 40-1	//	//
<p>«Quand il s'agit de découvrir les veritez, et sur tout celles qui sont éloignées, il ne suffit pas toujours de raisonner juste, il est encore necessaire de bien disposer une suite de bons raisonnemens. C'est pourquoy, on a besoin de quelques regles pour se bien conduire dans cette recherche. Les hommes, qui ont cherché la verité, l'ayant quelquefois rencontrée, et quelquefois n'ayant pû la découvrir, il leur a esté facile de remarquer quel ordre ils ont suivy, lors qu'ils l'ont découverte et qu'elle a esté la cause de leur erreur, lors qu'ils n'ont sçû la rencontrer, pour se faire ensuite des regles sur leurs propres reflexions, afin d'éviter d'estre trompez à l'avenir.</p> <p>Ces Regles sont ce qu'on appelle <i>Methode</i>, d'où ils s'ensuit qu'on peut comprendre l'idée de la Methode en general sous ces termes: <i>La Methode est l'art de bien conduire sa raison dans la recherche de la verité.</i></p> <p>Je dis que <i>la Methode est l'art de conduire sa raison</i>, pour marquer ce qu'elle a de commun avec les trois parties précédentes de la Logique. Et j'ajoute <i>dans la recherche de la verité</i> pour marquer ce que la Methode a de particulier, qui est d'avoir pour fin de découvrir la verité: au lieu que les trois autres parties ne se proposent que de faire connoître les perfections ou les défauts des trois premieres Operations de l'Esprit.</p> <p>Au reste, comme on ne cherche la verité que pour s'instruire soy-même, ou pour instruire les autres et qu'on va à ces fins par deux voyes differentes, de là vient qu'on a divisé la Methode en general en deux parties, dont celle qui sert à nous instruire nous-mêmes s'appelle <i>Analyse</i>, ou Methode de division, et celle qui sert à instruire les autres, se nomme <i>Synthese</i>, ou Methode de composition. C'est purquoy, puis qu'il est necessaire de s'estre instruit soy-même, avant que de pouvoir instruire les autres; l'ordre veut que nous commencions l'explication de la Methode par l'<i>Analyse</i>».</p>		//	//

<p style="text-align: center;">CHAPITRE II</p> <p style="text-align: center;">Ce que c'est que l'Analyse, et comment il s'en faut servir.</p>	pp. 41-3	<p style="text-align: center;">CHAPITRE II</p> <p style="text-align: center;">De deux sortes de methodes, Analyse et Synthese. Exemple de l'Analyse.</p>	pp. 299-306
<p>«L'Analyse ou Methode de division est une application particuliere de l'Esprit à ce qu'il y a de connu dans ce que la question qu'il veut resoudre a de plus particulier, d'où il tire successivement des veritez qui le menent enfin à la connoissance de ce qu'il desire sçavoir.</p> <p>Je dis que l'Analyse est une application particuliere de l'Esprit à ce qu'il y a de connu pour marquer ce que l'Analyse a de commun avec la Synthese, qui commence aussi par ce qu'il a de connu. Et j'ajoute Dans ce que la question qu'il veut resoudre a de plus particulier pour désigner que l'Analyse differe de la Synthese en ce que celle-cy prend ce qu'il y a de connu dans ce que les questions ont de plus general, et que l'autre le prend dans ce qu'elles ont des plus particulier. Ainsi, par exemple, quand je veux sçavoir par Analyse ce que je suis, je m'applique d'abord à considerer que je suis une chose qui veut et parce que je ne comprends pas que je puisse vouloir sans penser, je conclus que je suis une chose qui pense».</p>	pp. 41-2	<p>«Voilà ce qu'on appelle <i>analyse</i> ou <i>resolution</i>; où il faut remarquer: 1. Qu'on y doit pratiquer, aussi bien que dans la methode qu'on appelle <i>de composition</i>, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraie methode qui puisse se dispenser de cette regle.</p> <p>2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces veritez connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, et non dans les choses plus generales, comme on fait dans la methode de doctrine».</p> <p>Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la question que l'on veut resoudre, que consiste principalement l'analyse, tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de veritez, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.</p> <p>Comme si l'on propose, <i>Si l'ame de l'homme est immortelle</i>, et que pour le chercher, on s'applique à considerer la nature de notre ame, on y remarque premierement, que c'est le propre de l'ame que de penser, et qu'elle pourroit douter de tout sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée.</p>	pp. 304-5
<p>«Desirant sçavoir ensuite si une chose qui pense est corporelle ou spirituelle, j'examine si dans l'idée d'une chose qui pense il y a rien de ce qui est enfermé dans l'idée d'une chose étenduë qu'on appelle Corps, et voyant que je puis nier de la chose qui pense tout ce qui appartient à la chose étenduë sans détruire l'idée de la chose qui pense, je conclus necessairement que la chose qui pense est d'une nature differente de la chose étenduë et par consequent qu'elle doit estre appellée <i>Esprit</i> pour la distinguer de l'étenduë, qui est appellée <i>Corps</i>».</p>	p. 42	<p>«On examine ensuite, ce que c'est que de penser; et ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, et qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible etc. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée; on en conclut que la pensée n'est point une mode de la substance étendue, parcequ'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il seroit mode».</p>	p. 304
<p>Si je veux rechercher encore par la même Methode la cause des proprietes de l'aymant, je commence à prendre des veritez connuës dans ce que l'aymant a de plus particulier. La premiere de ces veritez</p>	pp. 42-3	<p>«Il y en a qui s'étant imaginés que la terre tourne sur son centre et que ce n'est qu'un gros aiman, dont la pierre d'aiman a toutes les proprietés, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aiman de telle sorte qu'il</p>	p. 303

<p>est que le fer se meut vers l'aymant, lors qu'ils sont assez proches l'un de l'autre; après quoy je cherche la cause de ce mouvement; et parce que je sçay naturellement que tout mouvement se fait par impulsion, je cherche quelle peut estre la cause qui pousse le fer vers l'aymant; et parce que je sçay encore qu'il n'y a point d'impulsion qui ne soit immediate, je conclus que la cause qui pousse le fer vers l'aymant le doit toucher immediatement; mais il ne paroît pas qu'il y ait rien qui touche immediatement le fer que la table sur laquelle il est appuyé, ou l'air qui l'environne, ou quelqu'autre matiere encore plus subtile que l'air, qui est dans les pores de l'air; il faut donc, qu'une seule de ces causes ou plusieurs ensemble poussent le fer vers l'aymant. Or ce n'est pas la table qui le soûtient, car elle est en repos et un corps qui est en repos n'en peut faire mouvoir un autre; ce n'est pas encore l'air seul, parce que l'air environne toujours le fer vers l'aymant. Or ce n'est pas la table qui le soûtient, car elle est en repos et un corps qui est en repos n'en peut faire mouvoir un autre; ce n'est pas encore l'air seul, parce-que l'air environne toujours le fer et le fer n'est pas toujours poussé vers l'aymant; ce n'est pas encore la matiere subtile seule, car cette matiere est toujours dans les pores de l'air et elle ne pousse pas toujours le fer vers l'aymant; il reste donc que l'air et cette matiere subtile concourent ensemble pour mouvoir le fer et pour le mouvoir dans la maniere qui sera cy-aprés expliquée.</p> <p>Ces trois exemples suffisent pour faire connoître quel est l'usage de l'Analyse: mais on dira peut-estre que cet usage suppose des personnes qui sçavent déjà plusieurs choses et que par consequent l'Analyse est une Methode inutile à ceux qui commencent à acquerir les sciences. Je repons qu'il est vray que les trois exemples d'Analyse que je viens de proposer supposent qu'on a déjà plusieurs connoissances, dont la raison est que de trois questions que j'ay examinées, il y en a deux qui sont fort composées et qui contiennent plusieurs difficultez qu'il faut avoir éclaircies par des Analyses precedentes, avant que de parvenir à leur entiere connoissance. Mais il n'en est pas de même de toutes les autres questions, et</p>	<p>tourneroit toûjours circulairement; mais quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problème de trouver par art le mouvement perpetuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel que celui d'une roue qu'on expose au courant d'une riviere».</p>	
--	--	--

<p>sur tout de celles par lesquelles on doit commencer l'étude de chaque science particuliere; car comme celles-cy doivent estre les plus simples et les moins composées, leur verité peut estre connuë par une seule Analyse: par exemple, quand je me suis proposé de connoître ce que je suis, j'ay fait, pour y parvenir, cette Analyse: je desire; on ne peut pas desirer sans penser; penser est une propriété; pour avoir une propriété il faut estre; je conclus donc que je suis et que je suis une chose qui pense, qui est ce que je cherche.</p> <p>Voulant sçavoir ensuite si ce que je suis est une chose spirituelle, j'ay employé non seulement les veritez que j'avois découvertes par la precedente Analyse, mais encore les reflexions que j'avois faites en les découvrant, qui sont par exemple: que les modes dependent des substances, non seulement pour exister mais encore pour estre conçus; que nous ne connoissons que deux substances, la Corporelle et la Spirituelle; d'où j'ay conclu que puis que la substance qui pense peut estre conçue sans la substance étenduë, elle est d'une nature differente du corps et par consequent qu'elle est spirituelle, qui est ce que je desirois sçavoir: voilà en general ce que c'est que l'Analyse et la maniere de s'en servir.</p>			
<p style="text-align: center;">CHAPITRE III Des Questions qu'on peut examiner par l'Analyse.</p>	pp. 44-5	<p style="text-align: center;">CHAPITRE II De deux sortes de methodes, Analyse et Synthese. Exemple de l'Analyse.</p>	pp. 299-306
<p>«Puisque l'Analyse est l'art de conduire sa raison dans la recherche de la verité, il faut avant toutes choses tâcher de connoître la nature des questions qu'on examine, et de voir ensuite de combien de sortes on en peut faire.</p> <p>Les Questions, suivant ce qui a esté dit, sont des propositions qui renferment quelque chose de connu et quelque chose d'inconnu; elles renferment quelque chose d'inconnu, parce qu'autrement elles seroient plutôt des veritez connues que des veritez à connoître et elles renferment aussi quelque chose de connu, parce qu'on ne peut dans les questions aller à ce qu'il y a d'inconnu, que par ce qu'il y a de connu».</p>	p. 44	<p>«On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une science, mais on s'en sert seulement pour resoudre quelque question».</p>	p. 300
<p>«Suivant ce principe, il est évident que toutes les questions sont de mots ou de choses; et par les questions de mots nous</p>	p. 44	<p>«Or toutes les questions sont ou de mots ou de choses. J'appelle ici questions de mots non pas</p>	p. 300

n'entendons pas icy celles où l'on cherche simplement à connoître des mots, comme font les Grammariens, mais celles où par les mots on cherche à connoître des choses; comme quand il s'agit de trouver le sens d'une Enigme ou d'expliquer ce qu'a dit un autre, lors qu'il a usé de paroles ambiguës et équivoques».		celles où on cherche des mots; mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambiguës»	
«Les questionnes de choses se peuvent reduire à cinq principales Especies. La premiere est, lors qu'on cherche la cause formelle d'une chose, c'est à dire, lors qu'on veut sçavoir ce que c'est que cette chose: on voit par exemple un homme et on veut sçavoir ce qu'il est; on voit un cheval, on veut connoître quelle est sa nature».	p. 44	«Les questions de choses se peuvent reduire à quatre principales especes».	p. 300
«La seconde est, lors qu'on veut par les effets parvenir à la connoissance des causes; on voit par exemple que les Astres se meuvent ou du moins qu'ils paroissent se mouvoir d'Orient en Occident, et l'on veut connoître la cause. On voit que certaines Planetes sont tantôt directes, tantôt stationnaires et tantôt retrogrades, et l'on veut sçavoir d'où viennent ces changemens, etc.».	p. 44	«La 1. est quand on cherche les causes par les effets. On sait, par exemple, les divers effets de l'aiman, on en cherche la cause; on sait les divers effets qu'on a accoûtumé d'attribuer à l'horreur du vuide, on recherche si c'en est la vraie cause, et on a trouvé que non; on connoît le flus et le reflux de la mer, on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement et si réglé».	p. 300
«La troisième est, lors qu'on veut connoître les effets par les causes: on a sçû, par exemple, de tout temps que le vent et l'eau avoient beaucoup de force pour mouvoir les corps, mais l'on n'avoit pas bien reconnu quels pouvoient estre les effets de ces causes; aussi n'avoit-on pas disposé ces causes d'une maniere propre à produire ces effets, ce n'est que depuis quelque temps qu'on l'a fait par le moyen des moulins et d'autres machines qui servent beaucoup à l'usage de l'homme: ce qui doit estre tout le fruit de la Physique pratique; de sorte que la premiere et la seconde Espece de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la speculation de la Physique, et la troisième où l'on cherche les effets par les causes en fait toute la pratique».	pp. 44-5	«La 2. est quand on cherche les effets par les causes. On a su, par exemple, de tout temps, que le vent et l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps; mais les anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient être les effets de ces causes, ne les avoient point appliqués, comme on a fait depuis, par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses très-utiles à la société humaine et qui soulagent notablement le travail des hommes, ce qui devrait être le fruit de la vraie Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions où l'on cherche les causes par les effets font toute la speculation de la Physique; et que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique».	p. 300
«La quatrième Espece de questions est quand par les parties on cherche le tout, comme lors qu'ayant connu deux angles d'un triangle, on vient à connoître le troisième, ou lors qu'ayant connu un de ses côtez avec deux angles, on connoît l'autre angle avec les deux côtez restans».	p. 45	«La 3. espece de questions est quand par les parties on cherche le tout. Comme lorsqu'ayant plusieurs nombres on en cherche la somme en les ajoûtant l'un à l'autre; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre».	pp. 300-1
«La cinquième et derniere Espece est quand ayant le tout et quelque partie on	p. 45	«Le 4. est quand, ayant le tout et quelque partie, on cherche une autre partie,	p. 301

<p>cherche une autre partie. Par exemple, si ayant le nombre de cent, qui est un tout, dont dix est une partie que j'en veux ôter, je cherche ce qui restera, ou bien, si ayant un nombre je cherche quel sera son tiers, son quart, etc.</p> <p>Voilà en general où se peuvent reduire toutes les questions qu'on examine: on fera voir dans la suite comment on se peut servir de l'Analyse pour les resoudre».</p>		<p>comme lorsque ayant un nombre et ce que l'on en doit ôter, on cherche ce qui restera; ou qu'ayant un nombre on cherche quelle en sera la tantième partie».</p>	
<p>CHAPITRE IV Comment il faut déterminer ce qui est en question, et de quels preceptes il se faut servir pour en faire l'Analyse quand on l'a déterminé.</p>	pp. 45-8	<p>CHAPITRE II De deux sortes de methodes, Analyse et Synthese. Exemple de l'Analyse.</p>	pp. 299-306
<p>«De quelle nature que puisse estre la question qu'on veut resoudre, la premiere chose qu'on doit faire c'est de concevoir nettement ce que c'est qu'on demande, car autrement il seroit impossible d'en decouvrir la verité. C'est pourquoy, il faut bien envisager d'abord toutes les conditions qui determinent la question et prendre bien garde de n'en point ajouter qui ne soient renfermées dans ce que l'on a proposé et de n'en point omettre aussi de celles qui y sont enfermées, car on peut pecher en l'une et en l'autre maniere».</p>	pp. 45-6	<p>«Or de quelque nature que soit la question que l'on propose à resoudre, la premiere chose qu'il faut faire est de concevoir nettamente et distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la question.</p> <p>Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord, en prenant-garde de n'en point ajouter qui ne soient point enfermées dans ce que l'on a proposé, et d'en point omettre qui y seroient enfermées; car on peut pecher en l'une et en l'autre maniere».</p>	p. 301 p. 301
<p>«On pecheroit en la premiere, si par exemple, lors qu'on demande ce que c'est que le corps, l'on supposoit comme une condition essentielle à cette question que le corps est quelque chose de divisible, parce qu'on chercheroit une chose qu'on ne trouveroit pas, n'estant pas possible que le corps consideré en luy-même puisse estre divisé, la division n'estant propre qu'à la quantité, comme il sera demontré ensuite».</p>	p. 46	<p>«On pécheroit en la premiere maniere, si lors par exemple que l'on nous demande quel est l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux, et au soir à trois, on se croyoit astreint de prendre tous ces mots de pied, de matin, de midi, de soir dans leur propre et naturelle signification; car celui qui propose cette énigme n'a point mis pour condition qu'on les dût prendre de la sorte; mais il suffit que ces mots ne se puissent par metaphore rapporter à une autre chose; et ainsi cette question est bien resolue quand on a dit que cet animal est l'homme».</p>	pp. 301-2
<p>«On pecheroit encore de cette maniere, si lors qu'on nous demande quel peut estre le secret de ces beuveurs d'eau, qui la jettant de leur bouche remplissent en même temps cinq ou six verres d'eau de diverses couleurs, on supposoit comme une condition essentielle à la question que ces eaux estoient dans leur estomach et qu'ils les separent en les jettant l'une dans une verre et l'autre dans un autre: car on chercheroit un secret qu'on ne</p>	p. 46	<p>«On demande encore quel pouvoit être le secret de ce beuveur d'eau qui se fit voir à Paris il y a vingt ans, et comment il se pouvoit faire qu'en jettant de l'eau de sa bouche, il remplit en même temps cinq ou six verres differens d'eaux de diverses couleurs. Si l'on s' imagine que ces eaux de diverses couleurs étoient dans son estomach, et qu'il les séparoit en les jettant l'une dans un verre et l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne</p>	p. 302

<p>trouveroit pas, parce qu'il n'est pas possible; au lieu qu'on n'a qu'à chercher pourquoy l'eau qu'on jette en même temps de la bouche paroît de diverse couleur dans chacun des verres, et il y a grande apparence que cela vient de quelque liqueur qu'on avoit mise auparavant au fond de ces verres».</p>		<p>trouvera jamais, parce qu'il n'est pas possible; au lieu qu'on n'a qu'à chercher pourquoi l'eau sortie en même temps de la même bouche paroissoit de diverses couleurs dans chacun de ces verres; et il y a grande apparence que cela venoit de quelque teinture qu'il avoit mise au fond de ces verres».</p>	
<p>«L'autre maniere, dont on peche dans l'examen des conditions d'une question est quand on en omet qui sont essentielles à cette question. On veut par exemple trouver le mouvement perpetuel artificiel; on sçait bien qu'il y a des mouvemens perpetuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivieres, des astres, etc. mais ce n'est pas de ceux-là dont on entend parler et ce n'est pas par ceux-là aussi qu'on peut satisfaire à ce Probleme; puis que tous ces mouvemens sont aussi naturels que celui d'une roüe qu'on expose au courant d'une riviere».</p>	<p>p. 46</p>	<p>«L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche est quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose. On propose, par exemple, de trouver par art le mouvement perpetuel; car on sait bien qu'il y en a de perpetuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivieres, des astres».</p>	<p>p. 303</p>
<p>«Lors qu'on a bien étably les conditions qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu; puis que c'est par là qu'il faut arriver à la connoissance de ce qu'il y a d'inconnu: car il ne faut pas penser que nous devons trouver un nouveau genre d'estre; et puis que nous ne pouvons concevoir rien qui ne soit une substance étenduë ou une substance qui pense modifiée d'une certaine façon, il est constant que la lumiere de l'ame ne peut parvenir qu'à appercevoir de quelle maniere ce qui est en question participe de la nature des choses qui nous sont ainsi connuës. Par exemple, comme ce seroit inutilement qu'on tâcheroit de faire avoir des vraies idées des sons, telles que nous les avons par les oreilles à un homme qui seroit né sourd, de même, si l'aymant ou</p>	<p>pp. 46-7</p>	<p>«Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui designent et qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer que nous devons trouver un nouveau genre d'être, au-lieu que notre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoître que ce que l'on cherche participe en telle et telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des argumens et des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens; et de même, si l'aiman et les autres corps dont on cherche la nature étoient un nouveau genre d'être et tel que</p>	<p>p. 303</p>

<p>les autres choses corporelles dont on cherche la nature estoient un nouveau genre d'estre et tel que nôtre esprit n'en eut pas conçu de semblable, nous ne devrions pas esperer de le connoître jamais, parce que nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre. Ainsi, l'on doit croire que l'on connoît tout ce que l'esprit humain est capable de connoître dans les choses corporelles, si l'on y peut concevoir distinctement une telle disposition et un tel arrangement de parties que de cet arrangement et de cette disposition s'ensuivent necessairement tous les effets qu'on voit dans les corps qui sont les sujets que nous examinons».</p>		<p>notre esprit n'en auroit point conçu de semblables, nous ne devrions pas nous attendre de le connoître jamais par raisonnement, mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre. Et ainsi l'on doit croire avoir trouvé tout ce qui peut se trouver par l'esprit humain, si l'on peut concevoir distinctement un tel mélange des êtres et des natures qui nous sont connues, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'aiman».</p>	
<p>«Pour passer seurement de ce qu'il y a de connu dans une question à ce qu'il y a d'inconnu, on n'a besoin que d'employer les quatre preceptes qui suivent, lesquels sont si utiles pour se garantir de l'erreur quand on cherche la verité dans les Sciences humaines, qu'il est vray de dire que tout homme de bon sens, qui agit de bonne foy et qui ne travaille qu'à chercher la verité, ou tout seul, ou conjointement avec d'autres, sans aucun dessein de les tromper et sans crainte d'estre trompé luy-même, n'a besoin d'aucun autre precepte que des quatre qui suivent.</p> <p>Le premier est de ne recevoir jamais aucune chose pour vraye qu'on ne la connoisse évidemment telle, c'est à dire de ne comprendre jamais dans ses jugemens que ce qui se presente si clairement à l'esprit qu'on n'ait aucune raison de le mettre en doute.</p> <p>La second est de diviser chaque difficulté qu'on examine en autant de parties qu'il se peut et qu'il est requis pour la mieux resoudre.</p> <p>La troisième de conduire ses pensées par ordre en commençant par les choses qui sont les plus connues dans ce que la question a de particulier pour monter peu à peu et comme par degréz à la découverte de celles qu'on ne connoît pas.</p> <p>La quatrième et dernier est de faire tout des dénombremens si entiers et des revûes si generales qu'on se puisse assurer de ne rien omettre</p> <p>Ces quatre precepts peuvent aisement suppléer au défaut de tous ceux qu'Aristote a compris dans la Logique; on peut mêmes assurer qu'ils sont plus utiles,</p>	<p>pp. 47-8</p>	<p>«Voilà ce qu'on peut dire generalement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement et dans l'adresse de l'esprit que dans des regles particulieres. Ces quatre neanmoins que Monsieur Descartes propose dans sa <i>Methode</i>, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la verité dans les sciences humaines, quoiqu'à dire vrai elles soient generales pour toutes sortes de methodes, et non particulieres pour la seule analyse.</p> <p>La 1. est de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle, c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en ses jugemens, que ce qui se presente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.</p> <p>La 2. de diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, et qu'il est requis pour les resoudre.</p> <p>La 3. de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu, comme par degréz, jusqu'à la connoissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturellement les uns les autres.</p> <p>La 4. de faire par-tout des dénombremens si entiers et des revûes si generales, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre.</p> <p>Il est vray qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit et de les garder autant que l'on peut lorsqu'on veut trouver la verité par la voie de la raison, et autant que notre esprit est</p>	<p>pp. 305-6</p>

<p>parce qu'ils servent à découvrir la vérité à quoy ceux de ce Philosophe ne peuvent rien contribuer, comme il paroîtra dans la suite.</p> <p>J'ajoute que les preceptes que je viens d'établir, sont si simples et si naturels, qu'ils sont toujours en nous, les ayant reçus de Dieu avec la raison; il ne faut pas croire pourtant qu'on soit capable de s'en bien servir dans toute sorte des rencontres et principalement dans les questions fort composées; il faut du temps pour cela et tout ce qu'on peut faire dans un traité de la Methode c'est d'en apprendre la theorie, car pour la pratique, elle dépend de l'étude de toute la vie: plus on s'avance dans les Sciences, plus on devient capable de mettre en usage ces preceptes; il suffit au commencement qu'on s'en serve autant que l'étenduë de l'esprit d'un chacun le peut permettre.</p> <p>Je dis autant que l'étenduë de l'esprit d'un chacun le peut permettre pour faire entendre qu'il n'y a point d'homme, quelque stupide qu'il puisse estre, qui ne fût capable de devenir sçavant s'il estoit auprès de quelqu'un qui sceut diriger sa raison, puis qu'en débarassant peu à peu ses idées qui sont confuses, on pourroit le conduire à la connoissance de plusieurs veritez qui dependent necessairement de quelques autres veritez plus simples, dont il est interieurement convainçu et le delivrer par ce moyen des tenebres qui n'ont envelopé son esprit pendant si long temps qu'à cause qu'il n'avoit pas pour s'en delivrer une methode telle qu'est l'Analyse».</p>		capable de la connoître».	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE V</p> <p>Comment on peut reconnoitre si les idées qui paroissent claires, le sont en effet.</p>	pp. 49-51	//	//
<p>«Personne ne doute que ce que nous concevons clairement et distinctement ne soit vray: mais la difficulté est de sçavoir si nous concevons clairement tout ce que nous croyons concevoir ainsi. L'expérience nous faisant voir tous les jours manifestement que les Philosophes mêmes croient concevoir clairement des choses qu'ils ne conçoivent pas de cette sorte; c'est pourquoy il sera utile d'enseigner les moyens de distinguer les idées qui sont claires en effet de celles qui ne le sont qu'en apparence.</p>	pp. 49-51	//	//

<p>Il faut pour cela considerer si les idées que nous avons sont simples ou composées, j'entens par <i>Idées simples</i>, celles où l'ame n'apperoit aucune varieté, mais seulement quelque chose d'uniforme, et par <i>Idées composées</i>, j'entens celles qui resultent du melange de plusieurs idées, ou de plusieurs jugemens. Si elles sont simples, comme sont celles de la substance qui pense et de la substance étenduë, la moindre reflexion suffira pour nous faire connoître si elles sont veritablement claires ou non: et si elles sont composées, il faut voir si elles sont composées d'autres idées, ou d'autres jugemens qu'on y joints: car quand les idées sont composées d'autres idées, comme, par exemple, l'idée du triangle, qui est composée de l'idée de la substance étendue et de celle de trois côtez qui la bornent, il n'est besoin que d'un peu d'attention pour appercevoir que ces idées sont veritablement claires toutes les fois qu'elles paroissent l'estre. Je dis toutes les fois qu'elles paroissent l'estre car une idée peut estre composée d'un si grand nombre d'autres idées que l'esprit n'aura pas assez d'étenduë pour les embrasser toutes à la fois; c'est ce que l'experience fait voir en une figure de mille côtez, l'idée de laquelle ne nous represente pas plus clairement cette figure qu'une autre figure d'un nombre de côtez different; mais alors, si cette idée n'est pas claire en effet, elle ne l'est pas aussi en apparence.</p> <p>Quand les Idées sont composées de Jugemens, comme sont toutes les idées qu'on a communement de qualitez sensibles, par exemple, de la chaleur, de la froideur, du son, de la lumiere, des couleurs, etc. elles ne sont pour l'ordinaire claires qu'en apparence, parce que les jugemens qu'on a joints à ces idées ont esté faits pour la plûpart en un temps où l'on n'estoit pas capable de bien juger. C'est pourquoy nous devons employer tous nos soins pour tâcher de distinguer les idées qui sont claires en effet de celles qui ne le sont pas, et qui paroissent seulement l'estre. Pour cet effet, il faut considerer si nous avons esté precipitez ou prevenus dans les jugemens que nous avons faits en les formant, c'est ce que nous pourrons découvrir facilement quand nous sçaurons ce que sont la precipitation et la prevention.</p>			
---	--	--	--

<p>La Precipitation est un vice de l'esprit qui fait que sans examiner ce qui se presente à luy, il en porte d'abord son jugement.</p> <p>Ce vice qui se tourne pour l'ordinaire en habitude, corrompt entierement la raison; car dès qu'il a pris racine dans nostre esprit, nous ne cherchons plus la verité; mais nous prononçons hardiment sur toutes choses selon la passion qui nous possede alors. C'est pour cette raison que les Sages ont étably pour une de leurs principales maximes, qu'il falloit à la verité de la promptitude dans l'execution; mais qu'il falloit estre lent dans la déliberation. Ce défaut est néanmoins d'autant plus aisé à corriger qu'on a moins de peine à s'en appercevoir; car pour peu qu'un homme travaille à connoître pourquoy il est tombé dans l'erreur, il verra aisement que c'est pour n'avoir pas premedité ce qu'il devoit juger; mais il n'en est pas de même des prejugez et de la prevention.</p> <p>La Prevention, qu'on nomme aussi Prejugé, ou Preoccupation, est un vice de l'esprit qui ne nous convaine pas moins des opinions qu'il nous fait recevoir, bien qu'elles ne procedent d'aucun veritable principe, que si nous les avions tirées d'un axiome incontestable. Par exemple, qu'on veuille prouver à deux hommes, dont l'un est prevenu, et l'autre ne l'est pas, que le Soleil n'est pas lumineux, commel'entend le vulgaire, celui qui n'est pas prevenu connoitra aussi clairement que le Soleil n'est pas lumineux, qu'il connoît qu'une chambre n'est pas triste. Mais l'autre croira connoître évidemment que le Soleil est lumineux; et si vous le poussez, il en appellera à l'experience. Demandez luy si l'idée qu'il a de cette lumiere du Soleil est claire, il assurera qu'elle l'est; cependant s'il s'examine serieusement luy-même, il avoüera que l'idée qu'il a de la lumiere dans le Soleil n'est pas si claire qu'il dit; peut-estre même qu'il ne sçait pas ce que c'est que la lumiere dans le Soleil, et qu'il repond plutôt comme il voit que comme il pense.</p> <p>Pour sçavoir donc si l'évidence que nous supposons dans nos idées composées de jugemens ne vient point de la prevention, il faut considerer principalement cinq choses.</p> <p>1. S'il n'est pas vray que nous ne croyons la chose dont il s'agit que parce que nos maîtres nous l'ont ainsi enseignée.</p>			
---	--	--	--

<p>2. S'il n'est pas vrai que nous ne croyons cette chose que parce qu'elle a été approuvée par un grand nombre de personnes que l'on estime dans le monde.</p> <p>3. S'il n'est pas vrai que nous ne la croyons qu'à cause du long usage et de la coutume, c'est à dire, à cause que nous avons une telle idée depuis notre enfance et que nous avons jugé que plusieurs choses estoient véritables, parce qu'elles estoient conformes à cette idée. Par exemple, de ce que pendant notre enfance nous avons vu qu'un homme ne pouvoit pas demeurer les pieds collez au plancher d'une chambre la tête en bas, nous avons eu de la peine à croire qu'il y eût des Antipodes, et cette seconde idée, quoy que fondée sur la raison et sur l'expérience, n'a pu que difficilement corriger la première.</p> <p>4. S'il n'est pas vrai que nous concluons la vérité, dont il s'agit, d'un principe supposé et que nous n'avons jamais examiné.</p> <p>5. S'il n'est pas vrai enfin que c'est la seule nouveauté qui nous la fait croire.</p> <p>Si une idée, quelque composée qu'elle puisse être, nous paroît claire après avoir apporté toute l'attention qui a été nécessaire pour la bien examiner, et après avoir reconnu que son évidence ne dépend point ni du respect que nous avons pour nos Maîtres, ni du grand nombre des personnes qu'on estime à qui cette idée paroît claire, ni d'un principe supposé, ni de la coutume, ni de la nouveauté, on peut tenir pour assuré que cette idée est véritablement claire».</p>			
<p style="text-align: center;">CHAPITRE VI Des avantages qu'on tire de l'observation des quatre preceptes de l'Analyse.</p>	pp. 52-4	//	//
<p>«Si l'on se propose, avant que d'examiner une chose, de ne rien admettre pour vrai que ce que la conscience, c'est-à-dire, cette lumière intérieure que Dieu nous a donnée, nous fera connoître être tel, il s'ensuivra.</p> <p>1. Que toutes les idées que nous aurons de cette sorte seront comme autant de démonstrations; car la preuve de toutes les démonstrations, n'est que la clarté et l'évidence dont elles sont revêtues. En effet, ces principes, <i>Je pense, donc je suis; Le tout est plus grand que sa partie, etc.</i> ne sont incontestables que parce qu'ils sont si clairs et si évidens qu'il n'est pas possible que l'on n'en tombe d'accord.</p>			

<p>2. Qu'il ne pourra rester aucun doute sur les choses que nous aurons reçûes avec cette precaution, parce que les choses qui sont démontrées excluent toute sorte de doute.</p> <p>3. Que par le moyen de ce precepte, on pourra mettre son esprit en repos, sur tout ce qui regarde purement les Sciences naturelles; car bien qu'il se puisse faire qu'après avoir apporté toutes les precautions imaginables pour ne rien admettre que d'évident et de clair, on soit néanmoins assez malheureux pour s'estre confirmé dans quelque erreur ancienne, ou pour estre tombé dans quelque nouvelle, on aura toûjours lieu de ne pas s'inquieter, puis que n'ayant rien omis de ce qui a esté en nostre pouvoir, nous n'aurons rien à nous reprocher, et les autres n'auront aucun sujet de nous blâmer.</p> <p>Voilà les avantages qu'on tire du premier Precepte, qui est comme la fin des trois autres.</p> <p>L'avantage qu'on tire du second Precepte, est la facilité qu'on acquiert à bien connoître la nature et les proprietez de chaque partie du Sujet qu'on examine, après l'avoir divisé suivant ce precepte. Par exemple, je diminuë beaucoup la difficulté que je trouve à me connoître moy-même, quand je me divise en ame et en corps. Et parce que chacune de ces parties fait encore une source nouvelle de division, ma facilité devient toûjours plus grande lors que je m'applique à considerer en particulier la nature de l'ame, ses facultez et leur usage. Lors que je medite aussi sur le corps, et que divisant de nouveau les choses qui le composent, j'étudie la nature de l'extension, de la figure, du mouvement, du repos, etc. Et enfin, lors que j'apporte toutes les precautions necessaires, pour ne pas confondre l'idée de l'ame avec celle du corps.</p> <p>La principale partie de l'Analyse consiste dans l'usage de ce precepte. Ce même precepte est fondé sur l'experience que nous avons des bornes étroites de nostre esprit; car quand on nous propose d'examiner une chose fort composée, nous ne sçaurions la concevoir par une seule veuë et toute à la fois. C'est pourquoy, pour juger comme il faut, par exemple, du mouvement que j'observe dans l'éguille d'une montre qui marque les heures, je suis</p>			
--	--	--	--

<p>obligé de separer toutes les parties de cette montre, afin de considerer en particulier la cause du ressort qui est enfermé dans le tambour, et l'effet de la fusée et des roües; mais comme il seroit inutile d'avoir divisé cette montre pour considerer en particulier chaque partie, si ensuite on ne reünissoit toutes ses parties pour connoître comment leurs mouvement dépendent les uns des autres, il seroit aussi superflu d'avoir divisé le sujet qu'on traite, c'est à dire, d'avoir consideré separement chaque partie, si nous ne les considerions ensuite toutes ensemble pour connoître les differens rapports qui sont entre-elles.</p> <p>L'avantage qu'on tire du troisième Precepte, est la facilité qu'on acquiert de connoître les rapports les plus cachez des parties du sujet qu'on examine par ceux qui sont les plus connus; car comme les veritez naturelles ont une liaison necessaire, de telle sorte neanmoins que les dernieres dependent des premieres par le moyen de celles du milieu, cela fait qu'on ne peut se dispenser en cherchant la verité de commencer l'examen de la question particuliere qu'on veut resoudre, par ce qu'elle a de plus plus connu, dautant que cette premiere cerité mene infailliblement à la connoissance de quelque autre avec laquelle elle est liée, cette seconde verité mene à la connoissance d'une troisième, cette troisième à la connoissance d'une quatrième, et ainsi de suite jusques à ce qu'on soit enfin parvenu à la connoissance des veritez les plus éloignées. Par exemple, la premiere verité que j'ay prise en cherchant la cause des proprieté de l'aymant est que le fer se meut vers luy lors qu'il en est à une certaine distance: cette verité m'a mené a connoître que ce mouvement devoit avoir une cause; cette seconde verité m'a fait connoître que cette cause devoit estre immediate; d'où j'ay conclu ensuite que cette cause immediate ne pouvoit estre que l'air et une autre matiere encore plus subtile que l'air, dont il sera parlé dans la Physique.</p> <p>L'avantage qu'on tire du quatrième Precepte, consiste, en ce que quand on a fait des dénombremens parfaits on est comme assuré d'avoir consideré exactement toutes les manieres dont une chose peut estre ou arriver; ce qui fait qu'on conclut sûrement; ou qu'elle est, bien</p>			
--	--	--	--

qu'elle puisse n'estre pas, ou qu'elle est d'une certaine façon, bien qu'elle puisse estre d'une autre maniere».			
CHAPITRE VII Ce que c'est la Synthèse, et comment il s'en faut servir.	pp. 54-6	CHAPITRE III De la methode de composition, et particulierement de celle qu'observent les Geometres.	pp. 306-8
<p>«La Synthese est une methode fort utile et fort importante, parce qu'elle nous rend propres à enseigner aux autres ce que nous avons appris par l'Analyse.</p> <p>Pour bien user de la Synthese, il faut commencer par ce qu'il y a de plus simple et de plus general dans les questions qu'on traite, pour passer ensuite à ce qu'il y a de plus composé et de plus particulier</p> <p>Cette Methode se nomme <i>Methode de Composition</i> parce qu'elle se sert des choses generales et communes pour descendre aux particulieres et composées. Par exemple, si je veux enseigner à un autre par la Synthese que l'ame est immortelle, je commenceray par ces maximes generales: que tout estre est une substance ou un mode; qu'il y a deux substances: la substance qui pense et la substance étenduë; que nulle substance ne perit à proprement parler; que ce qu'on appelle destruction dans la substance corporelle n'est qu'une dissolution des parties; d'où je concluray que ce qui n'a point de parties, comme l'ame, ne peut estre détruit et que par consequent elle est immortelle.</p> <p>De même, si je veux expliquer la question de l'aymant, je commenceray par ce qu'il y a de plus general dans cette pierre: je diray, par exemple, que l'aymant est un corps composé de plusieurs parties qui se joignant ensemble forment des pores en forme d'écroües; que le fer est un autre corps qui a des pores à peu près semblables; je diray ensuite qu'il y a une matiere dans l'air plus subtile que luy dont les parties sont tournées en vis, d'où vient que lors que cette matiere, qui est toujours en mouvement, sort des pores de l'un de ces corps pour entrer dans ceux de l'autre, elle chasse l'air d'entre deux et donne par ce moyen lieu au poids de l'air qui agit par derriere de pousser les deux corps l'un vers l'autre, comme il sera expliqué ensuite.</p> <p>Ces deux exemples de la Synthese suffiront pour le present, et ceux qui desireront d'en</p>	pp. 54-5	« Cette methode consiste principalement à commencer par les choses les plus generales et les plus simples, pour passer aux moins generales et plus composées ».	p. 306

<p>voir d'autres n'auront qu'à consulter les Geometres, qui dans toutes leurs demonstrations suivent exactement cette Methode».</p>			
		<p>CHAPITRE II Des deux sortes de methodes, Analyse et Synthese. Exemple de l'Analyse.</p>	<p>pp. 299-306</p>
<p>«Cela supposé, il est evident que la Synthèse et l'Analyse conviennent en ce qu'on doit pratiquer en toutes deux également de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins, car il n'y a point de Methode qui se puisse dispenser de cette regle; mais elles different en ce que dans l'Analyse on prend les veritez connuës dans ce qu'il y a de plus particulier en la chose qu'on examine et non dans ce qu'il y a de plus general, comme l'on fait dans la Synthese. Deplus, on ne propose dans l'Analyse les maximes claires et évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, au lieu que dans la Synthese on les établit d'abord. Enfin, ces deux Methodes different comme le chemin que l'on fait en montant d'une vallée sur une montagne differe d'avec celui qu'on fait en descendant de la montagne dans la vallée, ou comme different les diverses manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une certaine personne est descenduë d'une autre; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere, qui estoit fils d'un tel et celui-là d'un autre, et ainsi de suite jusques à l'auteur de sa race; et l'autre maniere est de commencer par cet auteur et de montrer qu'il a eu tels enfans et ces enfans d'autres enfans en descendant jusques à la personne dont il s'agit.</p> <p>Cet exemple est d'autant plus propre dans cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une genealogie inconnuë il faut remonter du fils au pere, au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trovée la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans; et c'est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où après s'estre servy de l'Analyse pour trouver les veritez, on se sert de la Synthese pour les expliquer aux autres; c'est ainsi que nous en userons dans la suite».</p>	<p>pp. 55-6</p>	<p>«Voilà ce qu'on appelle <i>analyse</i> ou <i>resolution</i>, où il faut remarquer: 1. Qu'on y doit pratiquer, aussi bien que dans la methode qu'on appelle <i>de composition</i>, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins; car il n'y a point de vraie methode qui se puisse dispenser de cette regle.</p> <p>2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces verités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, et non dans les choses plus generales, comme on fait dans la methode de doctrine. Ainsi, dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes generales: que nulle substance ne perit, à proprement parler; que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties; qu'ainsi ce qui n'a point de parties ne peut être détruit, etc. Mais on monte par degrés à ces connoissances generales.</p> <p>3. On n'y propose les maximes claires et évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, au-lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.</p> <p>4. Enfin ces deux methodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de Saint Louis: dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour pere, qui étoit fils d'un tel, et celui-là d'un autre, et ainsi jusqu'à Saint Louis; et l'autre de commencer par Saint Louis, et montrer qu'il a eu tels enfans, et ces enfans d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre, en cette rencontre, qu'il est certain que, pour trouver une genealogie inconnue, il faut remonter du fils au pere; au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trovée, la maniere la plus</p>	<p>pp. 304-5</p>

		ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où, après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque verité, on se sert de l'autre methode pour expliquer ce qu'on a trouvé».	
		CHAPITRE III De la methode de composition, et particulièrement de celle qu'observent les Geometres.	pp. 306-8
«Toutes les regles dont on se sert dans la Synthese se reduisent à trois . La premiere est de ne laisser aucune ambiguité dans les termes dont on se sert, c'est à dire, qu'il faut définir tous les mots qui sont équivoques. La seconde est de n'établir ses raisonnemens que sur des principes clairs et évidens, qui ne puissent estre contestez par aucune personne raisonnable; c'est pourquoy, avant toutes choses , il faut poser des principes qui soient si clairs qu'on les obscurciroit si on les vouloit prouver. La troisième est de prouver démonstrativement toutes les propositions qu'on avance en se servant que des definitions qu'on a posées, des principes qui ont esté accordez comme estant tres-évidens, ou des propositions qui ont déjà esté tirées par la force du raisonnement et qui deviennnent après comme autant de principes pour prouver des veritez plus éloignées. Voilà les regles que les Geometres ont suivies pour convaincre l'esprit et que nous tâcherons d'observer ensuite autant qu'il nous sera possible dans les matieres qui seront capables de démonstration».	p. 56	«Les Geometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru y pouvoir arriver en observant trois choses en general. La 1. est de ne laisser aucune ambiguité dans les termes , à quoi ils ont pourvû par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere partie. La 2. est de n'établir leurs raisonnemens que sur des principes clairs et évidens, et qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit. Ce qui fait qu' avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde; comme étant si clairs, qu'on les obscurciroit en les voulant prouver. La 3. est de prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent, en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées, des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidens, ou des propositions qu'ils en ont déjà tirées par la force du raisonnement, et qui leur deviennent après autant de principes. Ainsi l'on peut reduire à ces trois chefs tout ce que les Geometres observent pour convaincre l'esprit et renfermer le tout en ces cinq règles très-importantes».	pp. 307
CHAPITRE VIII De la Science, ce qu'elle est, et en quoy elle differe de l'opinion et de la Foy	pp. 57-9	CHAPITRE I De la Science. Qu'il y en a que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.	pp. 291-9
«Puisque nous ne nous servons de l'Analyse ou de la Synthese que pour acquerir de la science et par consequent de la certitude, il faut, avant que de finir le traité de la methode, examiner si nous sommes veritablement certains de quelque	p. 57	«Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier et qui ont même établi sur ce fondement tout leur Philosophie; et entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance et ce sont les nouveaux	pp. 292-3

<p>chose.</p> <p>On a eu là-dessus divers sentimens; les uns ont creu que toute choses estoient également vray-semblables sans qu'il y en eût aucune de certaine. D'autres au contraire ont rejezté la vray-semblance et ont creu que toutes choses estoient également incertaines.</p> <p>Toutes ces opinions n'ont subsisté que dans le discours et pas un de ceux qui en ont fait profession n'a esté interieurement persuadé de ce qu'il a dit sur ce sujet; car bien qu'on puisse douter si l'on parle, si l'on marche, s'il y a un ciel, une terre, un soleil, des astres, etc. On ne peut néanmoins douter si l'on est et si l'on pense, puisque soit qu'on parle ou qu'on ne parle pas, qu'on marche ou qu'on soit assis, il est certain néanmoins que l'on est, puisque l'on pense, estant impossible de separer l'estre de la pensée et de croire que ce qui pense ne soit pas</p> <p>Ce que je dis de la pensée se doit entendre de toutes les autres perceptions de l'ame quand on les separe de leurs objets; de sorte que chacun se renfermant dans soy-même et faisant reflexion sur ce qui s'y passe, il y peut trouver une infinité de connoissances qui sont caïres et distinctes».</p>	<p>Academiciens; les autres, qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblance et ont prétendu que toutes choses étoient également obscures et incertaines.</p> <p>Mais la verité est que toutes ces opinions qui ont fait tant de bruit dans le monde n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes, ou des écrits et que personne n'en a jamais esté serieusement persuadé: c'étoient des jeux et des amusemens de personnes oisives et ingenieuses ; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent interieurement penetrés, et par lesquels ils voulussent se conduire: c'est pourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, étoit de les rappeler à leur conscience, et à la bonne-foi, et de leur demander après tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer qu'on ne peut distinguer le sommeil de la veille, ni la folie du bon-sens, s'ils n'étoient pas persuadés malgré toutes leurs raisons, qu'ils ne dorment pas et qu'ils avoient l'esprit sain; et s'ils eussent eu quelque sincerité, ils auroient démenti toutes leurs vaines subtilités, en avouant franchement qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu».</p>	<p>p. 293</p> <p>«Que s'il se trouvoit quelqu'un qui pût entrer en doute s'il ne dort point ou s'il n'est point fou, ou qui pût même croire que l'existence de toutes les choses exterieures est incertaine, et qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune et une matiere, au moins personne ne sauroit douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit; car, soit qu'il dorme ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain ou malade soit qu'il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins, puisque il pense, qu'il est et qu'il vit, étant impossible de separer l'être et la vie de la pensée, et de croire que ce qui pense n'est pas et ne vit pas; et de cette connoissance claire, certaine et indubitable, il en peut former une regle pour approuver comme vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là lui paroît.</p> <p>Il est impossible de même de douter de ses perceptions en les separant de leur objet: qu'il y ait ou n'y ait pas un soleil et une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un; il m'est certain que je doute</p>
---	---	--

		<p>lorsque je doute, que je croi voir lorsque je croi voir; que je croi entendre lorsque je croi entendre, et ainsi des autres: de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, et en y considerant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires e dont il est impossible de douter».</p>	
<p>«Il y a donc de la certitude et de l'incertitude dans l'esprit: c'est pourquoy il seroit aussi absurde de vouloir faire passer toutes les choses pour incertaines que de dire que toutes sont certaines, puisque la raison et l'expérience nous enseignent qu'il y en a de trois sortes: les unes qu'on connoît clairement, les autres qu'on ne connoît pas ainsi mais qu'on peut esperer de connoître, et les dernieres qu'il est impossible de connoître avec certitude, tant parce que nous manquons de principes pour nous conduire à leur connoissance, qu'à cause qu'elles sont trop au dessus de la portée de notre esprit».</p>	pp. 57-8	<p>«Il y a donc de la certitude et de l'incertitude, et dans l'esprit et dans les sens; et ce seroit une faute égale de vouloir faire passer toutes choses ou pour certaines, ou pour incertaines.</p> <p>La raison, au contraire, nous oblige d'en reconnoître de trois genres.</p> <p>Car il y en a que l'on peut connoître clairement et certainement, il y en a que l'on ne connoît pas à la vérité clairement, mais que l'on peut esperer de pouvoir connoître et il y en a enfin qu'il est comme impossible de connoître avec certitude, ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à notre esprit.</p> <p>Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par démonstration ou par intelligence.</p> <p>Le second est la matiere de l'étude des Philosophes; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne savent le distinguer du troisieme, c'est-à-dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles ou il n'est pas capable d'atteindre».</p>	p. 295

<p>«Celles que l'on connoît clairement se reduisent encore à trois genres; car quand on considere une proposition, si l'on connoît la convenence de l'attribut avec le sujet par elle-même et sans avoir besoin de recourir à une troisième idée que nous avons appellée <i>Milieu</i>, ce genre de connoissance s'appelle <i>Intelligence</i>; c'est ainsi qu'on doit connoître tous les premiers principes et tous les axiomes dont on a parlé.</p> <p>Mais si nous n'appercevons pas cette convenence par elle-même et qu'il faille recourir à un milieu, ou ce milieu est l'autorité ou c'est la raison; si c'est l'autorité qui fait que nous affirmons ou que nous nions cette convenance, cette connoissance est ce que nous appellons la <i>Foy</i> et cette foy est humaine quand c'est l'autorité des hommes et divine quand c'est l'autorité de Dieu qui nous fait affirmer ou nier. Ainsi, c'est par la foy humaine que je crois qu'Alexandre a conquis l'Asie et c'est par la foy divine que je crois qu'il y a un Dieu en trois personnes.</p> <p>Au contraire, si c'est la raison qui fait que nous affirmons ou que nous nions, ou nous en sommes entierement convainçus, ou nous ne le sommes qu'en partie; si nous ne le sommes pas entierement et qu'il nous reste quelque doute, le consentement de l'esprit accompagné de ce doute est ce qu'on nomme <i>Opinion</i>. Si nous en sommes entierement convainçus il faut distinguer encore et voir si la raison qui nous convainc n'est claire qu'en apparence et faute d'attention; car si cela est, nôtre consentement n'est qu'une erreur, si la raison est veritablement fausse; ou du moins un jugement temeraire, si estant vraie en soy nous n'avons pas eu assez de sujet de la croire veritable.</p> <p>Que si cette raison n'est pas seulement apparence, mais solide et veritable (ce qui se découvre par une attention plus longue et plus exacte) alors la conviction que cette raison produit s'appelle <i>Science</i>, d'où il s'ensuit qu'on peut dire que la <i>science</i> est une connoissance certaine et évidente acquisé par une démonstration; que la foy est une connoissance certaine et évidente fondée sur l'autorité de Dieu ou des</p>	<p>pp. 58-9</p>	<p>«Si lorsque l'on considere quelque maxime, on en connoît la verité en elle-même, et par l'évidence qu'on y aperçoit, qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle intelligence, et c'est ainsi que l'on connoît les premiers principes.</p> <p>Mais si elle ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelque autre motif pour s'y rendre, et ce motif est ou l'autorité, ou la raison. Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est proposé, c'est ce qu'on appelle <i>foi</i>. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction, mais laisse encore quelque doute, et cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute est ce qu'on nomme opinion.</p> <p>Que si cette raison nous convainc entierement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence et faute d'attention et la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet, ou du moins un jugement temeraire, si étant vraie en soi on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire veritable.</p> <p>Mais, si cette raison n'est pas seulement apparence, mais solide et veritable, ce qui se reconnoît par une attention plus longue et plus exacte, par une persuasion plus ferme, et par la qualité de la clarté qui est plus vive et plus penetrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle <i>science</i>, sur laquelle on forme diverses questions».</p>	<p>pp. 291-2</p>
		<p style="text-align: center;">CHAPITRE XII De ce que nous connoissons par foi, soit humaine, soit divine.</p>	<p>pp. 335-8</p>
		<p>«Car il y a deux voies generales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu et recherché la verité, soit par nos sens, soit par notre raison; ce qui se peut appeller generalement <i>raison</i>, parceque les sens mêmes dépendent du jugement de la raison; ou <i>science</i>, prenant ici ce nom plus generalement qu'on ne le prend dans les écoles, pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet même.</p> <p>L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de creance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien; ce qui</p>	<p>pp. 335-6</p>

<p><i>hommes; et que l'opinion est une connoissance incertaine fondée sur l'autorité de Dieu ou des hommes; et que l'opinion est une connoissance incertaine fondée sur une raison seulement probable.</i></p> <p>Et parce qu'il pourroit arriver qu'on s'appliqueroit inutilement à rechercher des choses, si l'on ne sçavoit distinguer celles où l'esprit peut atteindre de celles où il n'est pas capable d'arriver, il faut prendre garde que c'est de celles de ce dernier genre que se forment toutes les questions qu'on fait des choses qui regardent la puissance extraordinaire de Dieu; comme, <i>s'il peut faire un bâton sans deux bouts; s'il peut faire un espace qui ne contienne aucun corps; s'il a pû créer le monde de toute éternité, etc.</i> Ce sont là des questions auxquelles on ne se doit point appliquer, parce que nôtre esprit, qui est finy, ne peut renfermer la puissance de Dieu qui est infinie, mais nous devons nous occuper principalement à connaître les effets naturels par leurs causes, et les causes par leurs effets ; ce qui est l'unique but de la Physique e de la Metaphysique».</p>		<p>s'appelle foi, ou creance, selon cette parole de saint Augustin: <i>Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, autoritati.</i></p> <p>Mais comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine et humaine».</p>	
<p style="text-align: center;">CHAPITRE VIII Contenant quelques reflexions importantes sur les Idées</p>	pp. 59-62	//	//
<p>Puisque la Science est une connoissance certaine acquisé par démonstration, et qu'une telle connoissance suppose necessairement plusieurs idées; il est absolument necessaire d'avoir une notion claire et distincte de la nature des idées en general, de leurs differentes especes, de leur composition ou simplicité et de leur verité ou fausseté.</p> <p>Or je remarque qu'il y a des Idées qu'on appelle <i>Simples</i> et d'autres qu'on nomme <i>Complexes</i>. Les idées simples sont comme la matiere de toutes nos connoissances, et composent par leurs diverses combinaisons toutes les idées complexes. Quoique l'ame ne puisse se produire à soy-même aucune idée simple, à cause qu'elles dépendent absolument des objets, néanmoins ayant reçu ces idées, elle peut en les combinant de differentes manieres, produire une infinité d'idées complexes.</p> <p>Il y a cette difference entre les idées simples et les idées complexes, que les idées simples sont toujours réelles, c'est-à-</p>	pp. 59-62	//	//

<p>dire toujours conformes à leur original, ou à l'existence réelle des choses. Au lieu que les idées complexes n'ont pas toujours cette conformité.</p> <p>Les idées complexes qui ne sont pas conformes à leurs originaux sont encore de trois sortes: les unes sont <i>Fausses</i>, les autres <i>Chimeriques</i>, et les autres <i>Inventées</i>. Les idées fausses sont celles qui ne repondent pas à la verité des choses dont on juge. Par exemple, l'idée de la chaleur du feu, prise au sens ordinaire, est fausse, parce qu'elle renferme un jugement par lequel l'ame affirme que cette chaleur ressemble à un sentiment qu'elle a, qu'elle nomme aussi <i>Chaleur</i>; ce qui n'est pas vray. Les idées chimeriques sont celles qui ne renferment point de jugemens, et qui n'ont pas une entiere conformité avec leur objet, à cause que cet objet resulte de l'union de deux ou de plusieurs choses incompatibles: par exemple, l'idée d'un Centaure est chimerique, parce qu'elle resulte de l'union des idées que nous avons d'un homme et d'un cheval, qui sont d'elles-mêmes incapables d'estre unies. Les idées inventées sont celles que l'ame se forme elle-même par des additions, ou par des soustractions qu'elle fait aux idéers simples et naturelles. Par exemple, l'ame se forme l'idée d'un cheval en general, en soustrayant de l'idée d'un cheval qu'elle a veu, tout ce qu'elle a de particulier, et en ne retenant que ce que cette idée a de commun; elle se forme aussi l'idée du triangle plan geometrique, en ajoutant à l'idée de l'étenduë celle de trois côtez droits, bien qu'elle sçache que trois côtez droits ne sont pas dans l'étenduë.</p> <p>Il paroît par là que le mot d'<i>Idée</i> est fort équivoque, et par consequent qu'il est tres difficile de s'empêcher de tomber dans l'erreur, si l'on ne sçait pas distinguer les idées simples des idées complexes; et même, si entre les idées complexes, on ne sçait pas discerner les idées fausses d'avec celles qui ne sont que chimeriques ou inventées: car il faut remarquer, que lors qu'on regarde quelque chose comme faux, il y a toujours quelque espece de jugement, encore qu'il ne soit pas exprimé en termes formels. Par exemple, l'idée de la chaleur, dont on vient de parler, renferme un jugement par lequel l'ame affirme que la chaleur du feu a quelque chose de</p>			
---	--	--	--

<p>semblable au sentiment qu'elle a, qu'elle appelle aussi chaleur, les idées chimeriques et les idées inventées ne renferment point de semblables jugemens, mais aussi elles ne sont pas fausses à parler rigoureusement. Ce qui fait voir qu'il ne suffit pas, pour qu'une idée soit fausse, qu'elle ne soit pas conforme à son original, mais qu'il est encore nécessaire que l'ame croye qu'elle y est conforme, car c'est en cela precisement que consiste la nature de l'erreur, comme il sera démontré ensuite.</p> <p>Ainsi, les regles que nous aurons à observer dans la suite, lors que nous aurons des idées, seront de considerer si elles sont simples ou complexes: car si elles sont simples, nous pourrons assûrer qu'elles sont réelles, c'est-à-dire, qu'elles sont conformes à leur original. Et si elles sont complexes, il faudra encore examiner si elles sont conformes à leurs objets, ou non; et si elles n'y sont pas conformes, il faudra considerer enfin si elles sont fausses, ou seulement chimeriques et inventées: par ce moyen nous éviterons l'erreur où tombent ceux qui confondent tous ces idées; et qui sachant que les idées fausses, les idées chimeriques et les idées inventées rigidement parlant n'ont point d'original, se figurent qu'il en est de même des idées simples, ne prenant pas garde qu'il y a cette difference entre les idées simples et les idées complexes, que les idées simples dépendent absolument des objets, et que les idées complexes dépendent partie des objets et partie de la volonté, ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire que leur original soit exactement tel qu'elles le representent, parce que la volonté y suppose tout ce qu'elle veut. Je dis que les idées complexes dépendent partie de la volonté et partie des objets, pour donner à entendre qu'il n'y a point d'idée complexe ou composée, soit qu'elle soit fausse, soit qu'elle soit chimerique, ou simplement inventée, qui ne dépende en quelque chose d'un objet extérieur, et qui à cet égard ne soit réelle, c'est-à-dire, telle que cet objet contient formellement tout ce qu'elle represente.</p> <p>Il faut raisonner des sensations comme des idées simples, avec cette difference seulement que les idées representent toujours quelque chose qui est dans les objets qui les causent, et que les sensations</p>			
--	--	--	--

<p>ne representent rien de tel, mais elles nous conduisent seulement à considerer la maniere dont les corps exterieurs operent sur nos sens. Ainsi, par exemple, l'idée du Soleil represente les proprietes qui sont dans cet Astre, et la douleur qu'on sent en le regardant directement avec les yeux tout ouverts, ne represente rien, mais elle fait seulement connoître que le Soleil agit sur nos organes d'une maniere qui ne leur convient pas: ce qui suffit par nostre usage. Pour plus grande facilité, nous comprendrons toutes les idées simples sous le nom d'<i>Idées naturelles</i>, et toutes les idées complexes sous le nom d'<i>Idées naturelles</i>, et toutes les idées complexes sous le nom d'<i>Idées artificielles</i>, jusqu'à ce que nous soyons parvenus au second Livre de <i>Metaphysique</i>, où nous traiterons exprés de la nature, de l'origine et des proprietes des idées.</p> <p>Voilà autant de Logique qu'il en faut pour entendre la Physique, la Metaphysique et la Morale, qui est la seule fin que nous sommes proposez dans cet Ouvrage. Ceux qui voudront avoir une connoissance plus particuliere de cette partie de la Philosophie, pourront consulter le Livre qui a pour titre <i>L'Art de penser</i>. Ils y trouveront sans doute de quoy se contenter: car on peut assûrer que cet Ouvrage contient tout ce que les Auteurs, tant anciens que modernes, ont dit de meilleur sur la Logique, tant speculative que pratique.</p>			
--	--	--	--

ABSTRACTS

Stefano Caroti – *Nicole Oresme and Modi Rerum*, pp. 1-27

This paper is the written version of my contribution to the International Conference «30 years Logica modernorum» held in Amsterdam in November 1997 in honour of the late prof. Lambertus M. de Rijk . Research on Oresme's *modi rerum* theory was in the first stage, while now we can read the critical edition of Oresme's *Physics* commentary, where *modi* are introduced and widely used. In this paper I shall consider Oresme's polemical use of *modi rerum*, trying to set it in the larger context of both his ontology and his epistemology. Oresme's challenge to either a realist or terminist ontology by means of *modi rerum* conceals probably an attack to William Ockham; Oresme refers explicitly to Ockham concerning exclusive propositions, but I think that on many other occasions the polemical target of Oresme's criticism can be reasonably identified in William Ockham or in some unnamed followers of the *Venerabilis Inceptor*. Some hints are reserved also to the possible sources of Oresme's *modi rerum*.

Simone Fellina – *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico Della Mirandola*, pp. 28-65

Among the main themes introduced by the Ficinian *renovatio platonica*, love and beauty are certainly ones of the most outstanding and philosophically relevant for the metaphysical, cosmological and anthropological doctrines they convey. Pupil and recognised successor of Marsilio Ficino, Francesco

Cattani da Diacceto is the author of an organic and complex philosophy of love and his contribution is extremely significant amid *De amore* Renaissance treatises. Cattani's attitude is twofold and ambiguous: he heavily depends on Pico and on his *Commento sopra una canzona de amore*, however, he also shows his disapproval to Pico's positions by quoting and commenting negatively large portions of his texts - always keeping the lid on Pico's name. In addition to doctrinal dissent there seems to be a certain resentment: maybe it is the attempt to throw Pico's figure and cultural legacy into the shade and to display himself as the only and worthy successor of Ficino; certainly it is the will to defend his master from Pico's harsh criticism, a defence that became more compelling with the publication of the *Commento* in 1519, which probably inspired Cattani's last and unfinished work, the *In Platonis Symposium enarratio*.

Andrea Strazzoni - *On Three Unpublished Letters of Johannes de Raey to Johannes Clauberg*, pp. 66-103

The present study aims to present a transcription and a commentary of three unpublished letters of the Dutch Cartesian philosopher Johannes de Raey (1620-1702), addressed to his former student Johannes Clauberg (1622-1665). Mainly containing suggestions concerning the defence of Cartesian philosophy and academic affairs, these letters, dating back to 1651, 1652 and 1661, bear witness of a steady friendship and of a certain cooperation in rebuking the critiques moved by Jacob Revius in his *Statera philosophiae cartesianae* (1650) and by Cyriacus Lentulus in his *Nova Renati Descartes sapientia* (1651), refuted in Clauberg's *Defensio cartesiana* (1652). According to these letters, this cooperation had to be kept secret, not to provoke the reaction of Leiden theologians. However, the violation of the correspondence of Clauberg and De

Raey occasioned the edition of Lentulus's book and the rise of the polemics over the new philosophy. Eventually, such cooperation is to be noticed also in some crypto-quotations between the edited texts of Clauberg and De Raey.

Henri Krop - *Dutch Philosophy during the Heyday of Liberalism (1848-1870): Opzoomer and Burger jr. Devotees of Spinoza*, pp. 104-130

1848 is a watershed in Dutch political and intellectual history. In the wake of liberalism positivism and empiricism dominated Dutch philosophy. In this paper it is argued that Spinoza's philosophy played an important part in developing a liberal *Weltanschauung*. Dutch Spinozism started with the theological dissertation of Johannes van Vloten (1843), who from the 1860s onwards became the great pamphleteer of Spinozism. However due to his break with Christianity he remained an exception in Dutch intellectual life. The Utrecht professor of philosophy Cornelis Willem Opzoomer (1821-1892) and his friend the classical scholar D. Burger jr. (1820-1891), for example, propagated a liberal Christianity purged from its mythical elements. Adopting Schleiermacher's example Opzoomer developed a morality inspired by *Ethics* V. In 1850 he turned to J.S. Mill and A. Comte. From that year onwards he justified the methodological unity of the natural and 'moral' sciences in Spinoza's doctrine of the passions. According to Burger the *Ethics* contains an obsolete metaphysics, but due to its morality consistent with science the book deserves a large 19th-century readership. In 1858 he translated Spinoza's main work into Dutch.

Nausicaa E. Milani - L'Art de penser nella logica del Système di Régis: quadro sinottico, pp. 132-204

One of the most mature achievements of the Cartesian philosophy is the aim to diffuse Descartes' thought among a wider audience by presenting his philosophy in an encyclopedic way. A relevant contribution in this field is Pierre Sylvain Regis's *Système*. Régis's contribution consists both in reconciling the new scientific discoveries with *les principes de Monsieur Descartes* by combining them into a scholarly manual whose aim is to stimulate the *ars inveniendi* and in recognizing the relevance of Arnauld's and Nicole's *L'art de penser* as manual of Cartesian logic. In an article published on the «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» (4/2 (2012), pp. 517-55: *L'«Art de penser» nella logica del «Système» di Régis*) I analysed Régis's logic in order to point out that, even if *L'art de penser* represents its only source, *La logique* of the *Système* has not to be considered as a mere compendium of the Port-Royal Logic, but as a revision of the latter according to a specific philosophical system, characterized by the empirical interpretation of Descartes's philosophy. In this paper I provide a synopsis of the comparison between the logic of the *Système* and the *Logique* of Port-Royal, in order to resume in a schematic way the results of my research.

